

# SOMMAIRE

## ***L'Église face à Israël d'après saint Jean-Paul II***

JEAN STERN, MS .....123

## ***La famille Église domestique : de l'importance de ce thème en période de confinement***

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, OP .....149

## ***Écologie humaine et procréation***

MICHELE M. SCHUMACHER ..... 157

## ***Siméon, nouveau stylite***

CLAIRE DAUDIN .....189

## ***Économie, société et écologie : entre tension et harmonie***

PAUL H. DEMBINSKI .....195

## Notes et lectures

## ***Le sens chrétien de la souffrance***

SERGE-THOMAS BONINO, OP ..... 211

## ***Une éducation intégrale pour un humanisme intégral***

BERNARD HUBERT .....221

## **Bibliographie : .....229**

AUGUSTIN LAFFAY, *Aux origines de Caritas Christi (1936-1944). Juliette Molland, le père Joseph-Marie Perrin et la fondation des Petites sœurs de sainte Catherine de Sienne* – JEAN-LOUIS POIRIER, *L'Antiquité en détresse, catastrophes et épidémies dans le monde gréco-romain* – FRANÇOIS DE LANNOY, *Pestes et épidémies au Moyen Âge (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)* – BENOÎT RIVIÈRE (Mgr), *Autun (La grâce d'une cathédrale)* – ERWAN CHAUTY, *Qui aura sa vie comme butin ? Échos narratifs et révélation dans la lecture des oracles personnels de Jérémie* – CAROLINE CASSEVILLE, JEAN TOUZOT, *Dictionnaire François Mauriac*.

# L'Église face à Israël d'après saint Jean-Paul II

à la mémoire du cardinal Georges Cottier O.P.

Le 17 novembre 1980 à Mayence en Allemagne, s'adressant aux représentants des communautés juives du pays, saint Jean-Paul II a qualifié les Juifs de « peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, une Alliance qui n'a jamais été dénoncée par Dieu (cf. *Romains* 11, 29)<sup>1</sup> ». En d'autres paroles : l'Alliance que d'après la Bible Dieu a conclue avec Israël, Dieu la considère comme valide encore actuellement.

À propos de ces paroles, le successeur de Jean-Paul II sur le siège de Pierre a émis l'observation suivante : « La formule de l'«Alliance jamais révoquée» a sans doute été une aide dans une première phase du nouveau dialogue entre Juifs et chrétiens, mais elle ne suffit pas à long terme pour exprimer la grandeur de la réalité d'une manière suffisamment adaptée<sup>2</sup>. » – La remarque de Joseph Ratzinger-Benoît XVI est fondée, mais l'insuffisance d'une formule pour exprimer la réalité, la nécessité de compléter ce qu'elle exprime, n'a rien d'exceptionnel. Une insuffisance semblable affecte le tout premier article du *Je crois en Dieu* : « Je crois en Dieu le Père *tout-puissant*. » Dieu, puisqu'il est tout-puissant, ne pourrait-il pas ordonner n'importe quoi y compris mentir, torturer, voler, etc. ? Il est arrivé qu'à partir de ce type de raisonnement on fasse du patriarche Abraham, modèle par excellence de la soumission à Dieu d'après la Bible, le parfait type de l'homme assujéti à un pouvoir tyrannique<sup>3</sup>. Effectivement, la notion abstraite de toute-puissance ne suffit pas pour exprimer ce que la toute-puissance de Dieu est réellement.

Or en ce qui concerne la formule contestée présentant les Juifs actuels comme étant le peuple d'une Alliance « qui n'a jamais été dénoncée par Dieu », Jean-Paul II a aussi indiqué à Mayence le chemin menant à une

1. Texte original allemand : « Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm. 11, 29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel. » (*Acta Apostolicae Sedis* 1981, p. 78-82, texte cité : p. 80. Traduction française : *La Documentation catholique* 1981, p. 427 et 1980, p. 1148-1149 [correction]).

2. Joseph RATZINGER-BENOÎT XVI, « Les dons et l'appel sans repentir », dans *L'Alliance irrévocable. Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme*, traduit par Émilie Tardivel et Benedikt Schick, Parole et Silence, 2018, p. 21-44 (texte cité : p. 43). – Également dans *Communio* (édition en langue française), septembre-octobre 2018, p. 126-145.

3. Cf. Georges COTTIER, *L'Athéisme du jeune Marx*, Paris, Vrin, 1959, p. 36.

compréhension correcte de la réalité que la formule veut exprimer. Regardons par conséquent de plus près cet enseignement donné le 17 novembre 1980. Il fournit la base d'un enseignement que Jean-Paul II donnera en 2003 dans l'Exhortation apostolique *Ecclesia in Europa*. Il qualifiera alors le dialogue avec le judaïsme comme étant « d'une importance fondamentale pour la conscience chrétienne de soi et pour le dépassement des divisions entre les Églises ». Quant à l'Alliance à laquelle le peuple juif a été appelé, il précisera pourquoi cette Alliance demeure irrévocable.

### I. Mayence, 17 novembre 1980 : judaïsme et christianisme

Pour parvenir à voir clair, il faut évidemment prendre connaissance de ce que Jean-Paul II entendait par judaïsme. Puis il faudra prendre connaissance de ce qu'il considérait commun à la fois au judaïsme et au christianisme. Il deviendra alors possible d'identifier correctement ce qui est propre au judaïsme, à savoir la préparation à l'accueil du Sauveur, qui viendra sauver en pleine fidélité à cette Alliance non dénoncée citée par Jean-Paul II. Il deviendra également possible de saisir pourquoi le dialogue avec les Juifs est important pour la conscience chrétienne de soi et pour le dépassement des divisions entre les Églises.

#### *Ce que Jean-Paul II entend par judaïsme*

Au début du discours qu'il prononça à Mayence en novembre 1980, Jean-Paul II citait une affirmation d'une récente *Déclaration* des évêques de l'Allemagne fédérale sur la relation de l'Église au judaïsme : « Quiconque rencontre Jésus, rencontre le judaïsme. » La faisant sienne il la commente :

“Quiconque rencontre Jésus, rencontre le judaïsme” : Je voudrais faire cette phrase également mienne. La foi de l'Église en Jésus-Christ, fils de David et fils d'Abraham (cf. *Matthieu* 1,1) contient effectivement ce que les évêques appellent, dans cette Déclaration, “l'héritage d'Israël pour l'Église” (Déclaration, section II), un héritage vivant, que nous avons à conserver.

Par judaïsme, “Judentum” en allemand, les évêques de l'Allemagne fédérale, et Jean-Paul II avec eux, entendent donc un héritage vivant, « héritage d'Israël pour l'Église », et non pas simplement un système religieux né à la suite de la destruction du Temple par les Romains et à la suite de l'exil d'Israël, comme semble le faire Joseph Ratzinger<sup>4</sup>. Cet héritage vivant, le

4. « On trouve en fait dans l'histoire deux réponses à la destruction du Temple et au nouvel et radical exil d'Israël : le judaïsme et le christianisme » (Joseph RATZINGER-BENOÎT XVI, « Les dons et l'appel sans repentir », dans *L'Alliance irrévocable*, p. 21).

concile Vatican II l'avait explicitement reconnu dans le décret *Nostra Aetate* : « L'Église a toujours devant les yeux les paroles de l'apôtre Paul sur ceux de sa race “à qui appartiennent l'adoption filiale, la gloire, les alliances, la législation, le culte, les promesses et les patriarches, et de qui est né, selon la chair, le Christ” (*Romains* 9,4–5), le Fils de la Vierge Marie<sup>5</sup>. » Saint Paul observe à propos des Juifs, qu'en devenant chrétiens, ils sont « greffés sur leur propre olivier auquel ils appartiennent par nature » (*Romains* 11,24). Ce « propre olivier », c'est le peuple héritier de l'Alliance dont il est question tout au long de l'Ancien Testament à partir du chapitre 12 du premier livre de la Bible.

#### *La mission des Juifs et des chrétiens, tous fils d'Abraham<sup>6</sup>*

À la base de l'insistance de Jean-Paul II sur le dialogue avec le judaïsme, il y a la conviction que Dieu a conféré au peuple juif une mission en lien avec la mission de l'Église. Jean-Paul II l'a énoncé explicitement à Mayence en 1980, faisant de nouveau sien un enseignement donné par les évêques de l'Allemagne fédérale au cours du mois d'avril précédent dans leur *Déclaration sur la relation de l'Église au judaïsme* :

En tant que fils d'Abraham, juifs et chrétiens sont appelés à être une bénédiction pour le monde (cf. *Genèse* 12,2 et s.), en s'engageant en commun pour la paix et la justice entre tous les hommes et tous les peuples, et cela avec cette plénitude et cette profondeur que Dieu a voulues pour nous, et avec la disponibilité à consentir aux sacrifices que ce noble but peut exiger<sup>7</sup>.

Il y a eu d'autres déclarations semblables de la part de Jean-Paul II. Citons ici simplement trois d'entre elles. Le 13 avril 1986, reçu à la synagogue de Rome, Jean-Paul II dit que Dieu a appelé les Juifs en vertu d'une « vocation irrévocable<sup>8</sup> ». À Strasbourg le 9 octobre 1988, s'adressant aux représentants de la communauté juive d'Alsace, le pape polonais dit que le peuple juif a été

5. VATICAN II, Déclaration *Nostra Aetate* n. 4.

6. On a orthographié “Juifs”, car il s'agit ici des Juifs en tant que membres d'un peuple, de même qu'on écrit *des Français, des Anglais*. Quand il s'agira des juifs en tant qu'adhérents de la religion juive distincte du christianisme, on orthographiera “juifs”.

7. « Juden und Christen sind als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein, indem sie sich gemeinsam für den Frieden und die Gerechtigkeit unter allen Menschen und Völkern einsetzen, und zwar in der Fülle und Tiefe, wie Gott selbst sie uns zugedacht hat, und mit der Bereitschaft zu den Opfern, die dieses hohe Ziel erfordern mag. » (*Acta Apostolicae Sedis*, 1981, p. 81)

8. Discours prononcé à la synagogue de Rome le 13 avril 1986, n. 4, avec renvoi à *Romains* 11,28 et suivants. Original italien dans *Acta Apostolicae Sedis*, 1986, p. 1121.

élu par Dieu « en vue de la “sanctification du Nom”, pour un service de l’humanité entière<sup>9</sup> ». À Varsovie le 11 juin 1999 il pria pour le peuple juif chargé par Dieu d’une mission :

Assiste-le pour que, dans ses efforts pour la paix et la justice, il soit soutenu dans sa grande mission de révélation au monde de ta bénédiction... Souviens-toi des générations nouvelles, des jeunes et des enfants : qu’ils persistent dans la fidélité envers toi, dans ce qui constitue l’exceptionnel mystère de leur vocation. Inspire-les pour que l’humanité comprenne par leurs témoignages que tous les peuples ont une seule origine et une seule fin : Dieu, dont le dessein de Salut s’étend à tous les hommes<sup>10</sup>.

Sanctifier le Nom, œuvrer en vue de la paix et de la justice, témoigner que tous les peuples ont une seule origine et une seule fin, ce sont là des tâches auxquelles l’Église a l’obligation de se livrer elle aussi. Dès ses débuts la conscience chrétienne a reconnu que ce type de principes lui vient du judaïsme. Lorsqu’un pharisien demanda quel était le grand commandement, Jésus répondit en citant des textes de la Loi de Moïse : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. C’est là le grand, le premier commandement [citation de *Deutéronome* 6,5]. Un second est aussi important : Tu aimeras ton prochain comme toi-même [citation de *Lévitique* 19,18]. » Et Jésus commente : « De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les Prophètes » (*Matthieu* 22,37-40). Au second siècle, Marcion préconisa un christianisme sans lien aucun avec le Dieu d’Israël et ses exigences. L’Église a condamné le marcionisme.

## II. Un peuple élu qui sait qu’il a péché

### *L’humanité tout entière “élue” ?*

Les Écritures juives, reconnues par l’Église comme inspirées par Dieu, commencent par le récit de la création de l’univers, ciel et terre, animaux, homme. Elles nous apprennent qu’au début de sa création, fondamentalement, l’humanité comme telle fut “élue”, si l’on peut employer ce terme pour une grâce de portée universelle. Voici ce qu’on lit à ce propos dans le *Catéchisme de l’Église catholique* (CEC n. 375) publié en 1998 dans le sillage du concile Vatican II :

9. *La Documentation catholique*, 1988, p. 1027-1028.

10. Traduction française dans *La Documentation catholique*, 1999, p. 678.

L’Église, en interprétant de manière authentique le symbolisme du langage biblique à la lumière du Nouveau Testament et de la Tradition, enseigne que nos premiers parents Adam et Ève ont été constitués dans un état “de sainteté et de justice originelle” (Concile de Trente<sup>11</sup>). Cette grâce de la sainteté originelle était une “participation à la vie divine<sup>12</sup>”.

Dès les débuts ou presque, l’homme a malheureusement péché. « Défiguré par le péché » l’homme demeure « à l’image de Dieu », mais il a perdu la « ressemblance » avec Dieu (CEC n. 705), il est devenu un être défiguré : « Il conserve le désir du bien, mais sa nature porte la blessure du péché originel. Il est devenu enclin au mal et sujet à l’erreur » (CEC n. 1707), enclin à faire du mal à son prochain, comme le rapporte l’histoire de Caïn et Abel, narrée tout au début de la Bible. Mais Dieu a voulu la guérison de l’humanité et sa réconciliation. Ce choix de Dieu est à l’origine du judaïsme.

### *Un peuple élu en vue du salut de l’humanité*

Quelle place le judaïsme tient-il dans l’Ancien Testament ? Le début de l’Ancien Testament l’ignore. Dans les premiers chapitres de la *Genèse*, premier livre de l’Ancien Testament, il s’agit de l’humanité prise dans son intégralité, de sa création, de ses chutes. Il est question du judaïsme seulement à partir du douzième chapitre, et encore est-ce alors sous forme embryonnaire. L’embryon devient un peuple seulement à partir de l’esclavage en Égypte.

Le grand ancêtre d’Israël fut Abraham. Dieu lui avait fait une promesse : « en toi et en ta descendance seront bénies toutes les familles de la terre<sup>13</sup> ». Cette descendance qui sauvera l’humanité, est-ce Israël, le peuple élu qui descend effectivement d’Abraham ? Saint Paul a répondu à cette question par la négative. La descendance en laquelle seraient bénies toutes les nations de la terre, c’est une personne, à savoir le Christ (*Galates* 3,16). Cependant, Dieu a effectivement élu Israël, afin qu’à travers lui la promesse à Abraham pût effectivement aboutir au Christ. La généalogie du Christ, telle que présentée tout au début du Nouveau Testament, est formée d’une chaîne de personnes toutes juives à l’exception de l’une ou l’autre femme comme la femme d’Urie ou comme Ruth, intégrées cependant elles aussi au peuple juif.

11. DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*..., n. 1511.

12. Citation de VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium* n. 2.

13. *Genèse* 28,14 ; cf. également *Genèse* 12,3 ; 18,18 ; 22,18 ; 26,4-5 ; CEC n. 706.

### *Un peuple élu qui fait mémoire de ses péchés*

Entre Abraham et le Christ, il y a une chaîne humaine formée par les membres du peuple élu, peu importe son nom, Hébreux, Israël. Un peuple qui a bénéficié d'alliances avec Dieu. Or ce peuple retomba dans le péché d'innombrables fois ! À propos de l'Alliance jamais dénoncée ou jamais révoquée, on a remarqué qu'il « est juste de dire qu'il n'y a pas de révocation de la part de Dieu. Mais la rupture de l'alliance de la part de l'homme fait bien partie de l'histoire réelle de Dieu avec Israël<sup>14</sup> ». Remarque parfaitement fondée.

Alors quoi de particulier avec Israël par rapport aux autres peuples, pécheurs eux aussi ? - Il y a le fait qu'Israël a conservé le souvenir de ses péchés et en a fait mémoire. Et cela commença très tôt, alors qu'Israël n'existait encore qu'à l'état embryonnaire, avec l'histoire de Joseph vendu par ses frères et qui ensuite les sauvera, devenant ainsi une figure prophétique du Christ (*Genèse* 37 et 45). Et cela se poursuivit après la sortie d'Égypte avec l'adoration d'un veau en or, etc. Les livres des prophètes contiennent des accusations terribles. « Malheur ! Nation pécheresse, peuple chargé de crimes, race de malfaisants, fils corrompus. Ils ont abandonné le Seigneur, ils ont méprisé le Saint d'Israël, ils se sont dérobés. » (*Isaïe* 1,4) « La faute de Juda est écrite avec un burin de fer, à la pointe de diamant ; elle est gravée sur la table de leur cœur et sur les cornes de leurs autels. » (*Jérémie* 17,1), etc. D'après le concile Vatican II, l'Église fut « merveilleusement préparée dans l'histoire du peuple d'Israël et dans l'Ancienne Alliance » (*Lumen Gentium* 2). Cette merveilleuse préparation incluait un aveu répété d'innombrables fois : nous avons péché.

### *Un roi élu par Dieu et qui reconnaît avoir péché*

En particulier a péché le roi par excellence de ce peuple, le roi David. Mais il s'est reconnu pécheur (cf. *2 Samuel* 11 et 12 ; également 24,10). Voilà sans doute pourquoi le Sauveur a tenu à s'insérer parmi sa descendance. Il est vrai que dans sa prédication Jésus « n'a lui-même pas fait appel à la tradition davidique<sup>15</sup> », – de même que durant la majeure partie de sa prédication il s'est abstenu de parler de sa divinité. Parler trop tôt de sa divinité aurait pu suggérer une conception polythéiste de son rapport au Père et parler trop tôt de sa descendance davidique comportait le risque de rester à une

compréhension simplement politique de sa royauté et de provoquer ainsi des soulèvements contre l'occupant romain. Mais lors de son entrée solennelle à Jérusalem avant la Passion, une Jérusalem où la présence bien visible de l'occupant romain préservait de toute velléité de soulèvement, Jésus s'est bel et bien laissé acclamer comme « fils de David » (*Matthieu* 21,9). Cette descendance davidique, qui au plan humain justifiait sa royauté, fut le motif juridique de sa condamnation à mort par le gouverneur Pilate, même si ce dernier ne prenait pas cette royauté au sérieux.

### III. En même temps un dialogue « intérieur à notre Église »

#### *Un peuple choisi en vue « du salut de tout le genre humain » (Dei Verbum 14)*

La rencontre avec le peuple juif lié à Dieu par une Alliance qui n'a jamais été dénoncée par Dieu « est en même temps un dialogue intérieur à notre Église », a précisé Jean-Paul II à Mayence en présence d'interlocuteurs juifs ; un dialogue « pour ainsi dire entre la première et la seconde partie de sa Bible », autrement dit entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Il cite à ce propos les « Orientations pour l'application de la Déclaration conciliaire *Nostra Aetate* » publiées en 1974 par la Commission du Saint-Siège chargée des rapports avec le judaïsme. Ces Orientations renvoient à la constitution dogmatique *Dei Verbum* du concile Vatican II, n. 14, 15 et 16. Ces derniers textes énoncent que Dieu, en vue du « salut de tout le genre humain, se choisit, selon une disposition particulière, un peuple auquel confier les promesses », à savoir « le peuple d'Israël » (n. 14) ; que l'économie de l'Ancien Testament « avait pour raison d'être majeure de préparer l'avènement du Christ Sauveur du monde » (n. 15) ; que « les livres de l'Ancien Testament, intégralement repris dans le message évangélique atteignent et montrent leur complète signification dans le Nouveau Testament [...], auquel ils apportent en retour lumière et explication » (n. 16)<sup>16</sup>.

14. Joseph RATZINGER-BENOÎT XVI, « Les dons et l'appel sans repentir », dans *L'Alliance irrévocable*, p. 41.

15. Joseph RATZINGER-BENOÎT XVI, « Les dons et l'appel sans repentir », dans *L'Alliance irrévocable*, p. 32.

16. Citons encore un autre texte de Vatican II sur le lien entre Israël et l'Église : « Enfin, quant à ceux qui n'ont pas encore reçu l'Évangile, sous des formes diverses, eux aussi sont ordonnés au peuple de Dieu et, en premier lieu, ce peuple qui reçut les alliances et les promesses, et dont le Christ est issu selon la chair (cf. *Rm* 9,4-5), peuple très aimé du point de vue de l'élection, à cause des pères, car Dieu ne regrette rien de ses dons ni de son appel (cf. *Rm* 11,28-29)... » (Constitution dogmatique *Lumen Gentium* n. 16, citée à Strasbourg le 9.9.1988 dans le discours adressé aux représentants de la communauté juive d'Alsace.)

### *Une humanité tout entière blessée par le péché*

Le dernier texte cité (*Dei Verbum* n. 16) contient une référence à 2 *Corinthiens* 3,14-16, texte où il est question d'un voile qui empêche de lire correctement l'Ancien Testament: ce voile, « c'est en Christ qu'il disparaît [...] ». C'est seulement par la conversion au Seigneur que le voile tombe ». – Essayons de réfléchir sur l'Alliance non dénoncée en ayant présent à l'esprit le Christ, plus précisément le Christ et sa mission fondamentale de « Rédempteur de l'homme », pour reprendre le titre de la toute première encyclique de Jean-Paul II<sup>17</sup>.

Qu'est-ce qui prédisposait Israël, ce peuple minuscule, à être choisi en vue du salut du genre humain, sinon d'une part ce qui a été rappelé plus haut, à savoir la mémoire qu'il gardait d'avoir chuté d'innombrables fois et, de l'autre, sa foi au Dieu de l'Alliance, le Dieu unique, le Dieu qui a donné à l'homme des commandements fondés sur la distinction entre le bien et le mal, le Dieu qui sanctionne l'homme selon sa conduite, mais accueille le pécheur qui se convertit? La foi au Dieu unique, il est vrai, avait été violée maintes fois aux temps anciens, mais s'il y a une caractéristique de la religion du peuple juif tel qu'il existe depuis l'époque de l'Évangile jusqu'à maintenant, c'est bien la foi en un Dieu unique, à la fois tout-puissant et juste.

### *Une Nouvelle Alliance conclue « avec la maison d'Israël »*

L'Église, c'est le peuple de la Nouvelle Alliance. Mais comment la seconde partie de la Bible présente-t-elle cette Nouvelle Alliance par rapport à l'Ancienne Alliance? La *Lettre aux Hébreux* répond à cette question. Cet écrit du Nouveau Testament rassemble les diverses alliances entre Dieu et son peuple, dont il est question dans l'Ancien Testament, sous le terme général de « Première Alliance<sup>18</sup> ». Il s'agit en effet de développements d'une seule et même Alliance entre Dieu et Israël. Quant à la Nouvelle Alliance, voici comment la *Lettre aux Hébreux* la présente, argumentant à partir de *Jérémie* 31,31-34:

Voici que des jours viennent, dit le Seigneur, où je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle, non pas comme l'alliance que je fis avec leurs pères, au jour où je pris leur main pour les tirer du pays d'Égypte. Puisqu'eux-mêmes ne sont pas demeurés dans mon alliance, moi aussi je les ai négligés, dit le Seigneur. Voici l'alliance que je contracterai

avec la maison d'Israël, après ces jours-là, dit le Seigneur: Je mettrai mes lois dans leur pensée, je les graverai dans leur cœur, et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Personne n'aura plus à instruire son concitoyen, ni personne son frère, en disant: "Connais le Seigneur", puisque tous me connaîtront, du petit jusqu'au grand. Car je pardonnerai leurs torts, et de leurs péchés je n'aurai plus souvenance (*Hébreux* 8,8-12).

« Je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle. » Premier enseignement: d'après la *Lettre aux Hébreux* citant *Jérémie* 31,31 cette Nouvelle Alliance, c'est encore avec Israël que le Seigneur la conclut! – « Je mettrai mes lois dans leur pensée, je les graverai dans leur cœur. » Deuxième enseignement: cette Nouvelle Alliance transformera les cœurs. En conservant dans ses Écritures la mémoire des transgressions qu'il avait commises, Israël avait au moins implicitement reconnu le besoin d'une purification, d'une transformation des cœurs.

Dans une étude consacrée au peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne, la Commission biblique pontificale rappelle, à propos de la promesse qu'on lit dans *Jérémie* 31,31<sup>19</sup>, que la foi chrétienne « voit cette promesse réalisée dans le mystère du Christ Jésus<sup>20</sup> ». La Commission renvoie en particulier à un passage du Nouveau Testament énonçant que le Christ est mort « pour le rachat des transgressions commises sous la première alliance » (*Hébreux* 9,15)<sup>21</sup>.

Comme on l'a déjà remarqué, il est significatif que ce peuple de la Première Alliance a, dans ses saintes Écritures, consigné et transmis la mémoire du fait qu'il a péché maintes fois; et il n'est pas indifférent que, pour sauver l'humanité qui a péché, le Verbe se soit fait chair en s'incarnant dans une lignée royale dont le fondateur, David, avait explicitement reconnu: « J'ai péché contre le Seigneur. » (*2 Samuel* 12,13)

### *La Nouvelle Alliance et sa dimension catholique, universelle*

En rappelant que la foi chrétienne voit dans le mystère du Christ Jésus la réalisation de la promesse contenue dans le *Livre de Jérémie*, la Commission

19. « Des jours viennent – oracle du Seigneur – où je conclurai avec la communauté d'Israël – et la communauté de Juda – une nouvelle alliance. » (*Jérémie* 31,31)

20. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, « Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne », 2001, dans *L'Alliance irrévocable. Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme...*, p. 79-237 (texte cité : p. 91).

21. Également *Romains* 11,26-27; *Galates* 4,4-5. Cf. Emmanuelle MAIN, « Ancienne et Nouvelle Alliances dans le dessein de Dieu. À propos d'un article récent », dans *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996), p. 34-58 (en particulier p. 57).

17. Encyclique *Redemptor hominis*, du 4.3.1979.

18. *Hébreux* 8,7; 9,1.15.18. Cf. Joseph RATZINGER-BENOÎT XVI, « Les dons et l'appel sans repentir », dans *L'Alliance irrévocable*, p. 41.

biblique renvoie à l'institution de l'Eucharistie. Elle se réfère en particulier à *1 Corinthiens* 11,25 : « Il fit de même pour la coupe, après le repas, en disant : "Cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon sang; faites cela, toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi". » Par la foi nous savons que le Christ a versé ce sang non seulement pour les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob mais pour l'humanité entière, pour le rachat des pécheurs quelle que fût leur origine.

Et le Christ a appelé les pécheurs sauvés à former son Église, l'Église catholique, universelle, comprenant en son sein des croyants originaires du monde entier. Et là de nouveau intervient l'Eucharistie. « Grâce au Concile, nous avons pris conscience, avec une force renouvelée, de cette vérité: de même que l'Église "fait l'Eucharistie", de même "l'Eucharistie construit" l'Église », lit-on dans la lettre *Dominicae cenae* de Jean-Paul II sur l'Eucharistie.

En ce qui concerne les paroles « de même que l'Église "fait l'Eucharistie", de même "l'Eucharistie construit" l'Église », une note de la lettre pontificale renvoie à un livre de Henri de Lubac paru en 1953 et intitulé *Méditation sur l'Église*<sup>22</sup>. On lit dans ce livre: « ... au sens le plus strict, l'Eucharistie *fait l'Église*<sup>23</sup> ». De Lubac avait déjà employé cette expression antérieurement dans *Corpus mysticum*, livre dont la première édition remontait à 1944 et dont le contenu avait déjà paru avant la guerre sous forme d'articles. « À la lettre, donc, l'Eucharistie *fait l'Église* », lit-on dans ce dernier livre<sup>24</sup>. De Lubac y montrait que d'anciens auteurs appliquaient l'expression « vrai corps du Christ » à l'Église, le mot "vrai" signifiant alors "effet ultime". L'Église était appelée "vrai corps du Christ" en ce sens que l'Eucharistie, laquelle contient le corps du Christ, "fait" l'Église. Cette dernière est l'effet du sacrement de l'Eucharistie, lequel sacrement contient le corps du Christ.

### Le vrai Israël

Les remarques de Henri de Lubac sur l'emploi de la notion de "vérité" dans le langage des anciens auteurs ecclésiastiques aident à comprendre la Tradition correctement, lorsqu'elle qualifie l'Église de "vrai Israël". L'expression implique une certaine relation entre l'Église et l'Israël selon la chair.

22. Cf. Lettre *Dominicae cenae* sur l'Eucharistie, du 24.2.1980, n. 4. La traduction française sur le site du Vatican contient l'indication suivante: « H. de Lubac. *Méditations* [sic] *sur l'Église*, 2<sup>e</sup> édit. Paris 1953, p. 129-137 ».

23. Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Cerf, 2003 (*Œuvres complètes* VIII), p. 129.

24. Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Cerf, 2009 (*Œuvres complètes* XV), p. 104.

Mais ce n'est pas une relation de substitution, – de même que la relation Église/Eucharistie n'implique aucunement une quelconque substitution ou suppression de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, bien au contraire!<sup>25</sup>

Pour ce qui regarde les Juifs devenus chrétiens, ils sont « greffés sur leur propre olivier auquel ils appartiennent par nature » (*Romains* 11,24). En canonisant le 11 octobre 1998 la carmélite Thérèse-Bénédicte de la Croix (Edith Stein) morte martyre à Auschwitz en août 1942, Jean-Paul II rappela son identité juive, de même qu'il lui est arrivé de rappeler l'identité juive de Jésus<sup>26</sup>. Ce pape, dont le Wadowice natal se trouve éloigné d'Auschwitz-Birkenau d'une trentaine de kilomètres seulement, n'avait aucune difficulté à conclure qu'en bonne logique la trop fameuse « solution finale » aurait inclus le Christ, la Vierge Marie, les apôtres et les fidèles de l'Église primitive, s'ils avaient vécu en Europe au vingtième siècle.

### D'Israël à l'Église universelle

Pour ce qui regarde la citoyenneté à part entière des chrétiens d'origine païenne: c'est grâce à leur intégration au corps du Messie juif qu'ils deviennent citoyens à part entière du peuple de Dieu. L'Eucharistie est le mémorial du rachat des pécheurs, de la réconciliation des pécheurs. Comme on vient de le rappeler, elle est également l'organe de leur pleine incorporation au Messie d'Israël. Grâce à lui, a écrit Henri de Lubac, ce « qui était l'Israël national est devenu l'Église universelle, mais c'est toujours le même peuple de Dieu<sup>27</sup> ».

Lors de sa dernière rencontre avec le clergé de Rome, le 14 février 2013, alors qu'il avait déjà annoncé sa prochaine démission du siège de Pierre, Benoît XVI reprenait la même doctrine. Après avoir rappelé que dans les années précédant le concile Vatican II on avait attiré l'attention en théologie sur le concept de "Peuple de Dieu", il ajouta:

Et, justement, le Concile a accepté cet élément, qui est considéré chez les Pères comme l'expression de la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Dans le texte du Nouveau Testament, la parole "*Laos tou Theou*", qui

25. Cf. Jean STERN, *Le Lien entre catholicisme et Israël d'après le cardinal Henri de Lubac*, L'Harmattan, 2019, p. 47-50.

26. « Jésus fait partie du peuple juif, lui qui fit naître son Église à l'intérieur de la nation juive. » (Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in America* du 22.1.1999. Original espagnol dans *Acta Apostolicae Sedis*, 1999, p. 787; traduction française dans *La Documentation catholique*, 1999, p. 126)

27. Henri DE LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Cerf, 2002 (*Œuvres complètes* XVI), p. 405.

correspond aux textes de l'Ancien Testament, signifie – sauf deux exceptions me semble-t-il – l'antique Peuple de Dieu, les Juifs qui, parmi les peuples, "goim", du monde, sont "le" Peuple de Dieu. Et les autres, nous les païens, nous ne sommes pas en soi le Peuple de Dieu, nous devenons les enfants d'Abraham, et donc Peuple de Dieu en entrant en communion avec le Christ, qui est l'unique semence d'Abraham. Et en entrant en communion avec Lui, en étant un avec Lui, nous sommes aussi Peuple de Dieu. C'est-à-dire: le concept de "Peuple de Dieu" implique une continuité des Testaments, une continuité de l'histoire de Dieu avec le monde, avec les hommes, mais il implique aussi l'élément christologique. C'est seulement à travers la christologie que nous devenons Peuple de Dieu et ainsi les deux concepts s'accordent. Et le Concile a décidé de créer une construction trinitaire de l'ecclésiologie: Peuple de Dieu le Père, Corps du Christ, Temple de l'Esprit Saint<sup>28</sup>.

Ajoutons que si les païens devenus chrétiens sont greffés sur l'olivier franc (cf. *Romains* 11,24), Jésus et sa mère, les apôtres et les autres premiers chrétiens n'ont pas été greffés puisqu'ils appartenaient à l'olivier franc. Par conséquent l'Église comme telle n'a pas été greffée.

Mais lorsqu'on ignore ce mystère de l'incorporation à l'olivier franc, le passage du minuscule Israël à l'universalité fait conclure en bonne logique à l'élimination d'Israël, à son déshéritement, même si les Juifs en tant qu'individus ne sont pas nécessairement damnés. On a ainsi soutenu que tout se joue déjà « dans l'évangile de l'enfance (*Mt* 1-2), où deux pôles s'affrontent: d'un côté la figure des païens, concrétisée par la venue des mages et l'adoration du Fils (2,1-12); d'un autre côté, la figure d'Israël animée par Hérode et sa fureur meurtrière (2,13-18). Nous sommes au seuil de l'évangile, mais théologiquement, les jeux sont faits<sup>29</sup> ». – Mais c'est bel et bien au « roi des Juifs » né à Bethléem que les mages, des païens, étaient venus « rendre hommage » (*Matthieu* 2, 2)! Celui-ci, il est vrai, était Fils de Dieu, mais il n'y a pas le moindre indice permettant de conclure que les mages le savaient. Quant à « la figure d'Israël animée par Hérode et sa fureur meurtrière »: si à tout prix on veut voir dans Hérode et les siens une figure, ce serait celle d'Adolf Hitler s'acharnant contre les Juifs, nourrissons compris.

28. BENOÎT XVI, Rencontre avec le clergé du diocèse de Rome (14 février 2013) <[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20130214\\_clero-roma.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2013/february/documents/hf_ben_xvi_spe_20130214_clero-roma.html)>. Cf. Marc RASTOIN, « Quelle(s) métaphore(s) pour parler de l'Église? » dans « *Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu* ». Réalisations et promesse, Lessius 2016, p. 425-432, en particulier p. 430-431.

29. Daniel MARGUERAT, « Le Nouveau Testament est-il anti-juif? L'exemple de Matthieu et du livre des Actes », *Revue théologique de Louvain*, 26 (1995), p. 145-164 (texte cité: p. 149).

### *Le mystère de l'épouse*

Tant l'Ancien Testament que la tradition chrétienne ont exprimé le rapport existant entre Dieu et son peuple au moyen de la relation époux/épouse, Dieu étant l'époux et son peuple l'épouse. Quelques brefs témoignages scripturaux: « Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi par la justice et le droit, l'amour et la tendresse. » (*Osée* 2,21) « Car celui qui t'a faite, c'est ton époux: le Seigneur, le tout-puissant, c'est son nom; le Saint d'Israël, c'est celui qui te rachète, il s'appelle le Dieu de toute la terre. » (*Isaïe* 54,5) « Viens, je te montrerai la fiancée, l'épouse de l'agneau. » (*Apocalypse* 21,9) – Mystère de l'épouse que le judaïsme et le christianisme célèbrent en particulier par la mise à part d'un jour au cours de chaque semaine, rappelle Jean-Paul II dans la Lettre apostolique *Dies Domini* sur le dimanche. « Pour aller en effet au cœur du "shabbat", du "repos" de Dieu, comme le suggèrent certaines données de la tradition hébraïque elle-même, il faut saisir l'intensité sponsale qui caractérise, dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, le rapport de Dieu avec son peuple<sup>30</sup>. » Avec la vision d'un saint Jean-Paul II d'une Nouvelle Alliance aboutissement de l'ancienne « qui reste irrévocable (cf. *Rm* 11,29)<sup>31</sup>, ayant atteint sa plénitude définitive dans le Christ<sup>32</sup> », on demeure dans la logique du mystère de l'épouse présent dans l'un et l'autre Testament.

Logique du mystère de l'épouse *unique*. Comme l'a remarqué au XIII<sup>e</sup> siècle saint Thomas d'Aquin: voir dans la synagogue une concubine qui aurait été rejetée est « tout à fait absurde. En effet, de même que la foi des anciens et des modernes est une, de même il n'y a qu'une seule Église, de sorte que ceux qui au temps de la Synagogue servaient Dieu, appartenaient à l'unité de l'Église dans laquelle nous servons Dieu<sup>33</sup> ».

30. Lettre apostolique *Dies Domini* du 31 mai 1998, n. 12. Traduction française dans *La Documentation catholique*, n. 2186, p. 658-682. La Lettre apostolique renvoie en particulier à trois passages des livres prophétiques: *Osée* 2,16-24; *Jérémie* 2,2; *Isaïe* 54,4-8. En ce qui concerne la tradition juive, elle précise dans une note: « Le sabbat est vécu par nos frères juifs selon une spiritualité "sponsale"... Le chant *Leka dôdi* est aussi de tonalité nuptiale: "Pour toi, ton Dieu sera heureux /comme l'époux est heureux de son épouse"... »

31. *Romains* 11,29: « Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables. »

32. *Ecclesia in Europa*, n. 56.

33. SAINT THOMAS D'AQUIN, *In IV Sent.*, d. 27, q. 3, a. 1, q<sup>1a</sup> 3; cf. Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Cerf, 2003 (*Œuvres complètes* VIII), p. 47 et suivantes. Sur saint Thomas d'Aquin et les Juifs, cf. Jean-Miguel GARRIGUES, « Les prérogatives inaliénables du peuple juif selon saint Thomas commentant saint Paul », *Revue Thomiste* 103 (2003), p. 145-158.

### *L'Église universelle célébrant la fidélité de Dieu*

Conséquence de cette incorporation au Messie d'Israël : quelle que soit leur origine, les chrétiens peuvent et doivent considérer la première partie de la Bible comme leur appartenant de plein droit. Mais ce droit inclut un devoir : les chrétiens ont le devoir de célébrer la fidélité de Dieu. La première partie de la Bible : non seulement ils la respectent comme étant parole de Dieu, mais ils la lisent et la méditent comme annonce et préparation de l'Alliance en plénitude dont ils bénéficient. Les auteurs du Nouveau Testament la citent, puis à leur suite les Pères de l'Église la citeront d'innombrables fois.

Très souvent les Pères interprètent les passages cités en recourant à la méthode allégorique. Ils les présentent comme des figures annonçant et préfigurant sous formes d'images l'accomplissement chrétien. Mais saint Paul l'avait fait avant eux : « Tous burent le même breuvage spirituel ; car ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait : ce rocher, c'était le Christ. » (1 Corinthiens 10,4) Le rocher dont Moïse fit jaillir l'eau pour abreuver le peuple assoiffé (cf. Exode 17,1-7), l'apôtre le présentait comme une figure prophétique du Christ. De toute évidence il ne prétendait pas, à partir de cette comparaison, "prouver" que Jésus de Nazareth est le Messie. À des chrétiens qui le croyaient, il rappelait que Jésus avait accompli ce que l'Ancien Testament annonçait, promettait. Ce faisant il célébrait la fidélité de Dieu.

Une étude consacrée aux œuvres de saint Léon, le pape du concile œcuménique de Chalcedoine, lequel en 451 définit la double nature du Christ, divine et humaine, nous apprend que ce pape cite cinq fois la parole du Christ : « Je ne suis pas venu abolir mais accomplir » (Matthieu 5,17), et emploie 91 fois le verbe « accomplir – *implere*<sup>34</sup> ». Le recours à cette parole montre que, pour saint Léon, « Jésus situe le présent de sa venue dans un rapport non pas d'abolition, mais d'accomplissement de la Loi et des Prophètes qui l'ont précédé<sup>35</sup> ». En Jésus Christ la promesse de Dieu à Abraham – « par ta postérité se béniront toutes les nations de la terre, parce que tu m'as obéi » (Genèse 22,18) – trouve son accomplissement. En Jésus Christ « le patriarche devient père des nations<sup>36</sup> ». Nous qui croyons, nous sommes « de vrais chrétiens » mais aussi

34. Cf. Laurent PIDOLLE, *La christologie historique du pape saint Léon le Grand*, Paris, Cerf, 2013, p. 115-116.

35. ID., « Petite présentation de la christologie historique du pape S. Léon le Grand », *Nouvelle Revue Théologique* 134 (2012), p. 58-77 (texte cité : p. 67).

36. *Ibid.*, p. 159 (cf. MIGNE, *Sermon* 63, sur la Passion).

« de vrais israélites », enseigne saint Léon aux fidèles un jour de Noël. Grâce à l'œuvre accomplie par le Sauveur, les saints qui ont vécu antérieurement à sa venue « sont devenus corps du Christ<sup>37</sup> ». Citant l'enseignement de saint Paul sur le Christ « descendance » d'Abraham (*Galates* 3,16), saint Léon fait conclure à ses auditeurs que, grâce à leur appartenance au Christ, tous les sauvés appartiennent à la descendance d'Abraham<sup>38</sup>.

Henri de Lubac a montré qu'un fossé sépare l'allégorisme tel que pratiqué par les philosophes païens et l'allégorisme tel que pratiqué par les Pères de l'Église. Les premiers, considérant les récits mythologiques comme de pures fictions, les utilisaient pour exprimer ou illustrer leurs idées. Pour les Pères de l'Église les textes bibliques étaient des paroles de Dieu annonçant sous forme de mystère un accomplissement qui sera l'œuvre du Christ<sup>39</sup>.

### IV. L'Exhortation apostolique *Ecclesia in Europa* de 2003

#### *Prendre « une plus vive conscience du rapport qui lie l'Église au peuple juif »*

L'Exhortation apostolique *Ecclesia in Europa* parut en 2003 à la suite du deuxième Synode des évêques pour l'Europe<sup>40</sup>. Jean-Paul II y traite du rapport Église/judaïsme dans la section consacrée au dialogue interreligieux, présenté comme lié à la nouvelle évangélisation. Il faut, « en ce qui concerne l'annonce de l'Évangile de l'espérance, que soit instauré un *dialogue interreligieux* profond et intelligent, en particulier avec le judaïsme et avec l'islam<sup>41</sup> ». Après avoir mis en garde contre un relativisme religieux pour qui les diverses religions se valent, Jean-Paul II précise, en ce qui concerne le dialogue avec le judaïsme :

Il s'agit plutôt de prendre une plus vive conscience du *rapport qui lie l'Église au peuple juif* et du rôle singulier d'Israël dans l'histoire du salut. Comme il était déjà apparu lors de la première Assemblée spéciale pour l'Europe du Synode des Évêques et comme l'a rappelé également le dernier Synode, il

37. SAINT LÉON LE GRAND, *Sermons*, tome I, SC 22, Cerf, 1949, p. 181 (cf. MIGNE, *Sermon* 30, pour Noël).

38. *Ibid.*

39. Cf. Jean STERN, *Le Lien entre catholicisme et Israël d'après le cardinal Henri de Lubac*, L'Harmattan, 2019 (en particulier p. 34 et suiv., p. 56-62).

40. Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Europa* du 28.6.2003. Original en langue italienne dans *Acta Apostolicae Sedis*, 2003 (p. 683-684 pour les passages que nous citons). Traduction française : <[http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_20030628\\_ecclesia-in-europa.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html)>.

41. *Ecclesia in Europa*, n. 55.

faut reconnaître les racines communes qui existent entre le christianisme et le peuple juif, appelé par Dieu à une alliance qui reste irrévocable (cf. *Rm* 11, 29), ayant atteint sa plénitude définitive dans le Christ<sup>42</sup>.

Prendre conscience « du rapport qui lie l'Église au peuple juif » : que l'existence d'un tel rapport fasse problème, une erreur de traduction l'illustre. Le préambule de l'Accord fondamental entre le Saint-Siège et l'État d'Israël, daté du 30 décembre 1993, contient les paroles suivantes : « Conscients de la nature unique des relations entre l'Église catholique et le peuple juif<sup>43</sup>. » Dans une traduction diffusée dans les pays de langue française la nature unique des *relations* était devenue la nature unique de *l'amitié*<sup>44</sup>. Ce n'est pas la même chose. Comme l'a remarqué le cardinal Etchegaray (1922-2019) : « il nous faut rechercher une relation qui ne soit pas seulement une loyale amitié, mais de parenté réelle<sup>45</sup> ».

#### *Une parenté « que nous avons avec cette seule communauté religieuse »*

« Scrutant le mystère de l'Église, le Concile rappelle le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham », a déclaré Vatican II, la lignée d'Abraham désignant le peuple juif (*Nostra Aetate* n. 4). La relation qui existe entre Église et peuple juif appartient donc au mystère même de l'Église. « Une relation que l'on pourrait bien appeler “une parenté” réelle, et que nous avons avec cette seule communauté religieuse, malgré nos nombreuses relations avec d'autres religions mondiales, particulièrement avec l'islam », précisa Jean-Paul II en recevant le 28 octobre 1985 le Comité international de liaison entre juifs et catholiques. Et il ajouta : « Ce “lien” peut être appelé “sacré”, enraciné qu'il est dans la volonté mystérieuse de Dieu<sup>46</sup>. »

Il a été soutenu que l'origine du christianisme, bonne nouvelle destinée à l'humanité tout entière et non plus simplement au peuple juif, c'est « l'écart que pratique Jésus à l'égard de ses propres origines et appartenance judaïques ».

42. *Ecclesia in Europa*, n. 56.

43. “Aware of the unique nature of the relationship between the Catholic Church and the Jewish people” (Original anglais de l'Accord fondamental dans *Acta Apostolicae Sedis*, 1994, p. 716-729).

44. *La Documentation catholique*, 1994, p. 116.

45. « Pour une relance du dialogue judéo-chrétien ». Conférence du cardinal Etchegaray à l'Amitié judéo-chrétienne, Marseille 24.5.1981 (*La Documentation catholique*, 1981, p. 691).

46. Au Comité international de liaison entre juifs et catholiques, 28.10.1985. Original anglais dans *Acta Apostolicae Sedis*, 1986, p. 409-411 ; traduction française dans *La Documentation catholique*, 1985, p. 1101-1102.

Ainsi, « en s'absentant de l'histoire d'un peuple, Jésus permettait la naissance d'un autre peuple, l'Église »<sup>47</sup>. Mais le Sauveur de l'humanité mourut crucifié pour n'avoir pas renié face au gouverneur romain son identité de roi juif !

#### *Le « rôle singulier d'Israël dans l'histoire du salut »*

Au cours des années quarante du vingtième siècle, plusieurs millions de Juifs avaient été assassinés en Europe, dont beaucoup en des lieux proches du Wadowice natal de Jean-Paul II. Pendant ses années de jeune adulte le futur pape avait pu acquérir une expérience concrète sinon des assassinats, du moins de leur mise en route. Aussi un Jésus oublieux de son identité juive devait lui paraître absolument indigne de la foi chrétienne. Celle-ci a bel et bien des liens avec le monde juif, – pour commencer avec les Écritures juives dans lesquelles elle reconnaît une parole venant de Dieu. En prêchant le Christ aux païens, les apôtres argumentaient à partir des Livres saints des Juifs. Leurs successeurs firent et continuent à faire pareillement.

Mais le lien entre Église et Israël reconnu par Jean-Paul II dépasse, et de loin, la réception d'écrits reconnus de part et d'autre comme venant de Dieu. Ce pape a en effet explicitement reconnu que le peuple juif joue un « rôle singulier dans l'histoire du salut »<sup>48</sup>. Et là se pose une question préalable : est-il possible qu'une réalité créée joue un tel rôle ? Pour le catholique Jean-Paul II certainement oui. Un tel rôle paraît moins évident, voire impossible à une mentalité marquée par la philosophie nominaliste, mentalité qui depuis la fin du Moyen Âge a imprégné des secteurs non négligeables de la pensée européenne. Dans un tel système de pensée, une grâce qui agit dans les hommes et les rend actifs dans l'histoire du salut devient impensable<sup>49</sup>. Une réflexion du bibliste Hans Conzelmann (1915-1989) illustre cette façon de raisonner : « De quel salut parle-t-on, si celui-ci peut avoir une “histoire” ? »<sup>50</sup> En d'autres termes : la notion même d'histoire du salut est une notion contradictoire, puisque le salut est pure grâce.

Et à partir du moment où l'on élimine la possibilité d'une histoire du salut, l'élimination de l'Israël selon la chair des facteurs d'ordre positif suit

47. Michel de Certeau, d'après Joseph MOINGT, « Une théologie de l'exil », dans *Michel de Certeau, ou La différence chrétienne*, Actes du colloque « Michel de Certeau et le christianisme », édités par Claude Geffré, (« Cogitatio fidei », 165), Cerf 1991, p. 129-156 (*texte cité*: p. 140-141).

48. *Ecclesia in Europa*, n. 56.

49. Cf. Louis BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Paris, 1954 (“Unam Sanctam”, 27), p. 162 et suivantes.

50. « Welches Heil ist gemeint, wenn es eine “Geschichte” haben kann ? » (Hans CONZELMANN, *Heiden - Juden - Christen*, Tübingue, 1981, p. 2).

nécessairement. Israël est réduit à un rôle purement négatif. On a beau lire au début du Nouveau Testament que Jésus « sauvera son peuple de ses péchés » (*Matthieu* 1,21), on posera comme principe que, pour que le salut puisse atteindre l'ensemble de l'humanité, il fallait qu'Israël subisse un jugement qui efface son identité de peuple de Dieu, – même si à titre individuel les membres de ce peuple peuvent être sauvés.

Jean-Paul II fort heureusement ne souffrait pas de la maladie du nominalisme. De ce fait il lui fut possible de prendre au sérieux l'enseignement donné par saint Paul dans sa *Lettre aux Romains* au moyen de la distinction entre « olivier sauvage » et « olivier franc ». L'olivier franc, c'est le peuple juif, appelé par Dieu, selon Jean-Paul II « à une Alliance qui reste irrévocable (cf. *Romains* 11,29), ayant atteint sa plénitude définitive dans le Christ<sup>51</sup> ». Du fait qu'ils ne croient pas au Christ, les Juifs non chrétiens vivent coupés de cet olivier. Ils demeurent pourtant des « branches naturelles » de cet olivier. Aussi lorsqu'ils deviennent chrétiens, ils sont « greffés sur leur propre olivier » (*Romains* 11,24), car « les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » (*Romains* 11,29). En revanche, les chrétiens d'origine païenne ont été greffés sur l'olivier franc « contrairement à la nature » (*Romains* 11,24). L'apôtre veut faire comprendre que ce n'est pas par leur origine qu'ils appartiennent au peuple de l'Alliance.

### *L'enracinement de la Nouvelle Alliance dans l'Ancienne blessée par les péchés*

Qu'en est-il du rôle d'Israël, peuple de l'Alliance ? Il consiste à illustrer et à célébrer la fidélité de Dieu à une Alliance qui a une très longue histoire, une histoire tissée d'infidélités de la part du peuple. Mais il n'y a pas que ce peuple qui a péché.

Comme il a été rappelé plus haut, pour la tradition judéo-chrétienne l'homme comme tel, et non pas telle ou telle race, tel ou tel peuple, a été créé à l'image de Dieu. L'humanité a malheureusement été blessée par le péché. La ressemblance avec Dieu a été abîmée. Voilà pourquoi, afin de guérir l'humanité, il fallut « que le Christ souffrît cela et qu'il entrât dans sa gloire ». Jésus expliqua cela à deux disciples le soir de sa résurrection en « commençant par Moïse et par tous les prophètes » (*Luc* 24,26-27).

Notons : en « commençant par Moïse et par tous les prophètes ». Aussi avec l'Alliance irrévocable entre Dieu et Israël il ne s'agit absolument pas

d'une alliance parallèle à celle scellée dans le sang du Christ. Il s'agit d'une alliance aboutissant à cette dernière. Conclusion qui s'impose à partir du moment où l'on réalise que Jésus de Nazareth est le Messie juif, l'héritier du « trône de David son père » (*Luc* 1,32); et que l'Église chrétienne, comme il a été rappelé plus haut, est le corps de ce Messie. La réponse que Marie donna à l'ange Gabriel lors de l'Annonciation fut un acte que lui avait inspiré sa foi de Juive. C'est poussés par leur foi de Juifs que Pierre, André, Jacques et Jean suivirent Jésus lorsqu'il les appela. Jésus de son côté enrichit cette foi en se révélant à eux comme étant la Vérité.

### **V. Un dialogue « d'une importance fondamentale » pour le christianisme**

À partir de l'existence du rapport qui lie l'Église au peuple juif et à partir du rôle singulier d'Israël dans l'histoire du salut, Jean-Paul II conclut dans *Ecclesia in Europa*:

Il est donc nécessaire de favoriser le dialogue avec le judaïsme, sachant qu'il est d'une importance fondamentale pour la conscience chrétienne de soi et pour le dépassement des divisions entre les Églises, et aussi d'œuvrer pour que fleurisse un nouveau printemps dans les relations mutuelles. Cela implique que chaque communauté ecclésiale ait à pratiquer, chaque fois que les circonstances le permettront, le dialogue et la collaboration avec les croyants de la religion juive. Un tel exercice suppose, entre autres, que "l'on se souvienne de la part que les fils de l'Église ont pu avoir dans la naissance et dans la diffusion d'une telle attitude antisémite au cours de l'histoire, et que l'on en demande pardon à Dieu, favorisant de toutes les manières possibles les rencontres de réconciliation et d'amitié avec les fils d'Israël<sup>52</sup>". On devra par ailleurs, dans ce contexte, se souvenir aussi des nombreux chrétiens qui, parfois au prix de leur vie, ont aidé et sauvé leurs "frères aînés", surtout dans des périodes de persécution<sup>53</sup>.

### *Un vaccin contre l'étiollement du christianisme en idéologie*

On a rappelé plus haut qu'Israël a reconnu avoir maintes fois péché très gravement. Il continue à le reconnaître, en conservant une Écriture Sainte qui rapporte ses péchés. – Et nous chrétiens catholiques, la vocation que nous avons d'être une bénédiction pour le monde, comment l'avons-nous vécue ? Dans le *Catéchisme de l'Église catholique* on lit à propos des fidèles de

51. *Ecclesia in Europa*, n. 56.

52. Citation de la *Proposition* 10 du Synode pour l'Europe.

53. *Ecclesia in Europa*, n. 56, suite.

notre Église: « Tous les fidèles ont part à la compréhension et à la transmission de la vérité révélée. Ils ont reçu l'onction de l'Esprit Saint qui les instruit<sup>54</sup> et les conduit vers la vérité tout entière (*Jn* 16,13) » (*CEC* n. 91) – C'est parfaitement vrai, mais la conviction de détenir la vérité comporte pour les catholiques un très grave danger, à savoir l'inconscience de leurs propres médiocrités, de leurs propres manquements. Une foi chrétienne vécue dans l'inconscience des propres manquements dégénère en idéologie: nous possédons la vérité, point final. Or en demandant aux catholiques qu'ils se souviennent de la part que « les fils de l'Église » ont pu avoir dans la naissance et dans la diffusion de l'antisémitisme au cours de l'histoire, *Ecclesia in Europa* leur indique un facteur immunisant contre ce type de dérapage, à savoir le souvenir que dans le passé ils ont blessé la charité.

Jean-Paul II pour sa part a été clair. Parmi les actes reconnaissant les fautes commises, citons simplement la prière qu'il prononça lors de la messe célébrée à Rome en la basilique Saint-Pierre le 12 mars 2000, premier dimanche de carême de l'Année sainte:

Dieu de nos pères, tu as choisi Abraham et sa descendance pour que ton Nom soit apporté aux peuples: nous sommes profondément attristés par le comportement de ceux qui, au cours de l'histoire, les ont fait souffrir, eux qui sont tes enfants et, en te demandant pardon, nous voulons nous engager à vivre une fraternité authentique avec le peuple de l'Alliance. Par Jésus, le Christ, Notre Seigneur. Amen<sup>55</sup>.

### ***Un dialogue d'une importance fondamentale « pour le dépassement des divisions entre les Églises »***

C'est un fait d'expérience que les rencontres avec des Juifs rapprochent entre eux des chrétiens appartenant à des communions diverses. Pour commencer, la présence juive aide ces chrétiens à prendre conscience que, malgré les divergences au plan des idées, ils sont liés les uns aux autres par des liens historiques d'ordre charnel, des liens de parenté remontant à Israël. Toutes les communions chrétiennes (par ordre alphabétique) baptistes, calvinistes, catholiques, luthériens, orthodoxes, etc., toutes veulent être les disciples du Messie juif.

Puis cette présence invite les chrétiens à se mettre en cause eux-mêmes. Comme il a déjà été rappelé plus haut, au cours du vingtième siècle plusieurs millions de Juifs furent assassinés en des pays dont la grande majorité des

habitants avaient reçu le baptême. D'où la question que doivent se poser et les uns et les autres: nous autres chrétiens ici présents, ne sommes-nous pas tous liés à un passé récent qui, trop souvent, a traité les Juifs de manière non chrétienne? Pas seulement chez les autres mais également dans *notre* Église des attitudes négatives ont bel et bien existé, tandis que des attitudes positives se sont rencontrées chez des chrétiens appartenant à d'autres dénominations chrétiennes: ce type de souvenirs aide certainement au cours des rencontres à prendre les autres au sérieux.

## **VI. Israël face à la nouveauté chrétienne**

Autre effet positif du dialogue entre juifs et chrétiens appartenant à différentes communions: ce dialogue est un des facteurs susceptibles d'aider les juifs à prendre le christianisme au sérieux. Comme l'a remarqué la Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme, l'Église considère l'évangélisation des juifs d'une manière toute particulière:

En pratique, cela signifie que l'Église catholique ne conduit et ne promeut aucune action missionnaire institutionnelle spécifique en direction des juifs. Mais alors que l'Église rejette par principe toute mission institutionnelle auprès des juifs, les chrétiens sont néanmoins appelés à rendre témoignage de leur foi en Jésus Christ devant les juifs, avec humilité et délicatesse, en reconnaissant que les juifs sont dépositaires de la Parole de Dieu et en gardant toujours présente à l'esprit l'immense tragédie de la Shoah<sup>56</sup>.

Les chrétiens sont appelés « à rendre témoignage de leur foi en Jésus Christ » face à tous les peuples et face au monde entier, mais face aux juifs ils sont appelés à le faire d'une façon particulière, déterminée par la situation suivante: c'est à partir de leur identité juive que les membres du peuple juif sont appelés à identifier en Jésus leur Messie. En effet, comme l'a rappelé Jean-Paul II, l'Alliance dont bénéficie le peuple juif est une alliance irrévocable. Le fait que les diverses confessions chrétiennes au-delà de leurs divergences se réclament toutes de Jésus de Nazareth, c'est là un facteur qui peut aider les Juifs non encore chrétiens à s'intéresser à Jésus de Nazareth, pour finalement découvrir que l'Alliance dont ils bénéficient a « atteint sa plénitude définitive dans le Christ »<sup>57</sup>.

56. COMMISSION POUR LES RELATIONS AVEC LE JUDAÏSME, « Les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables (Rm 11,29). Une réflexion théologique sur les rapports entre catholicisme et juifs à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de *Nostra Aetate* », 10 décembre 2015, n. 40; dans *L'Alliance irrévocable*, p. 239-268 (texte cité: p. 263).

57. *Ecclesia in Europa*, n. 56.

54. En note: « cf. 1 *Jn* 2, 20-27 ».

55. Traduction française dans *La Documentation catholique*, 2000, p. 330-332.

### *Une Juive affrontée à la nouveauté chrétienne*

Dans un sermon de saint Bernard de Clairvaux cité dans la liturgie de l'Église, figure une extraordinaire insistance sur la réponse de Marie à l'ange Gabriel lors de l'Annonciation: « Cette réponse, le monde entier l'attend, prosterné à tes genoux. Et ce n'est pas sans raison, puisque de ta parole dépend le soulagement des malheureux, le rachat des captifs, la délivrance des condamnés, le salut, enfin, de tous les fils d'Adam, de ta race entière<sup>58</sup>. » Mais la question, telle que posée par l'ange Gabriel lors de l'Annonciation, concernait uniquement « la famille de Jacob », en d'autres termes Israël: Marie accepterait-elle de mettre au monde un enfant qui serait appelé « Fils du Très-Haut » et qui occuperait « le trône de David », le roi par excellence de ce peuple (cf. *Luc* 1,32-33)?

Saint Bernard a pourtant eu raison de raisonner de la sorte. De la réponse de Marie dépendait effectivement la venue du Sauveur de l'univers. Mais pour saisir la logique de la question posée à Marie, il est nécessaire d'avoir présente à l'esprit l'histoire de David, ce qui la caractérisait: à savoir tout roi qu'il était, David avait reconnu avoir « péché contre le Seigneur » (2 *Samuel* 12,13)! À partir de ce présupposé, péché commis et aveu d'avoir péché, il devient possible de saisir que la réponse de Marie à l'ange Gabriel concernait évidemment le petit peuple appelé Israël, mais concernait peut-être aussi l'humanité tout entière. Saint Bernard a pu interpréter correctement, parce que par la foi il connaissait le mystère de l'Église peuple du successeur de David, devenu son peuple non par substitution à l'ancien peuple, mais par inclusion dans le corps de ce successeur.

### *Le problème de conscience d'un Juif pratiquant*

« Je l'affirme en effet, c'est au nom de la fidélité de Dieu que Christ s'est fait serviteur des circoncis, pour accomplir les promesses faites aux pères », lit-on dans la lettre de saint Paul aux Romains (*Romains* 15,8). De toute évidence, à la fidélité de Dieu correspond, de la part des membres du peuple juif, le devoir de fidélité aux observances imposées par Dieu.

La fidélité aux observances empêchait les Juifs de fréquenter les païens sinon superficiellement. Le livre des *Actes des Apôtres* rapporte comment le problème se posait au Juif observant qu'était l'apôtre Pierre, lorsque la Providence l'envoya évangéliser des païens. La Providence lui révéla la solution de la difficulté au moyen d'une vision. Pierre vit une sorte de toile descendre du ciel avec toutes espèces d'animaux.

<sup>58</sup>. *Liturgie des Heures*, Office des lectures du 20 décembre, 2<sup>e</sup> lecture.

Une voix s'adressa à lui: "Allez, Pierre! Tue et mange." – "Jamais, Seigneur, répondit Pierre. Car de ma vie je n'ai rien mangé d'immonde ni d'impur." Et de nouveau une voix s'adressa à lui, pour la seconde fois: "Ce que Dieu a rendu pur, tu ne vas pas, toi, le déclarer immonde!" (*Actes* 10,13-15).

La voix venue du ciel ne se contentait pas de *déclarer* que tous les animaux étaient purs. Elle expliquait pourquoi désormais les Juifs pouvaient les manger: non point parce que la distinction entre animaux purs et impurs énoncée dans la Tora manquait de fondement, reposait sur du vent, mais parce que Dieu avait procédé à un acte de purification, à savoir la Rédemption opérée par son Fils. En d'autres termes: la Tora avait dit vrai, mais la situation était devenue totalement nouvelle. Au demeurant, l'Église du vingt-et-unième siècle continue à respecter comme parole de Dieu le *Lévitique* chapitre 11 avec son imposante énumération d'animaux impurs. La distinction entre purs et impurs impliquait symboliquement le besoin de purification et d'expiation.

Or Jésus Rédempteur a effectivement expié et purifié, ce qui entraîna une mutation substantielle dans le culte, la substitution des anciens signes culturels par de nouveaux signes. Autrefois le culte annonçait et célébrait la venue future du Messie et le futur accomplissement de son œuvre. Pour exprimer la foi au Sauveur non plus à venir mais déjà venu, mort et ressuscité, il fallait de nouveaux rites<sup>59</sup>. À l'agneau pascal et aux sacrifices du Temple succéda le sacrement de l'Eucharistie. Mais l'ancien culte comme le nouveau visaient une même réalité, à savoir le Messie et son œuvre, dans un cas comme devant être réalisée, dans l'autre comme déjà réalisée.

La purification accomplie par Jésus entraînait une conséquence d'ordre capital pour les rapports entre Juifs et Gentils, conséquence illustrée dans *Actes* 10 par la visite rendue par Simon-Pierre au centurion Corneille: quelle que soit leur origine, les chrétiens doivent vivre en pleine communion les uns avec les autres.

### *Une foule immense de toutes nations, tribus, peuples et langues*

Après cela je vis: c'était une foule immense que nul ne pouvait dénombrer, de toutes nations, tribus, peuples et langues. Ils se tenaient debout devant le trône et devant l'Agneau, vêtus de robes blanches et des palmes à la main. Ils

<sup>59</sup>. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 103, a. 4, resp. On retrouve le même enseignement dans le *Décret pour les Jacobites* du concile œcuménique de Florence, de 1442 (DENZINGER, n. 1348).

proclamaient à haute voix : « Le salut est à notre Dieu qui siège sur le trône et à l'Agneau. »

Voilà ce qu'on lit dans l'*Apocalypse* (7,9-10). À la fin de ce livre qui est le dernier du Nouveau Testament, l'Agneau se présente lui-même : « Je suis le rejeton et la lignée de David, l'étoile brillante du matin. » (22,16) Il continue donc à reconnaître son ascendance juive et son lien avec le peuple juif. Lien avec un peuple qui dans ses Écritures conserve la mémoire de ses fautes, lien avec un roi qui a reconnu avoir très gravement péché. L'approche d'Israël par saint Jean-Paul II est fondée sur l'existence de ce lien<sup>60</sup>.

Paradoxalement, jusqu'où va ce lien est illustré tout au début du Nouveau Testament par le commentaire qu'ajoute l'évangéliste au récit de la fuite de la sainte famille en Égypte. Après la mort d'Hérode, la sainte famille put rentrer d'Égypte « pour que s'accomplisse ce qu'avait dit le Seigneur par le prophète : « d'Égypte, j'ai appelé mon fils » » (*Matthieu* 2,15), commente l'évangéliste. Le fils visé par l'évangéliste est évidemment Jésus, mais dans la prophétie qu'il cite (*Osée* 11,1) le fils en question est le peuple de l'Alliance, malheureusement coupable d'idolâtrie ! Dans le verset qui suit immédiatement, le prophète précisait en effet : « c'est aux Baals qu'ils ont sacrifié et c'est à des idoles taillées qu'ils ont brûlé des offrandes ».

La contradiction va être levée par l'acte du Christ, notre Rédemption. Devenu corps du Christ, le peuple participe à l'histoire et à la vie du Christ. Cela vaut et pour les « 144.000 de toutes les tribus des fils d'Israël » (*Apocalypse* 7,4) et pour les pécheurs sauvés originaires de toutes les nations. Ils ont été intégrés au corps du Messie d'Israël. Et ayant été intégrés au corps du Messie d'Israël, ils font de l'histoire d'Israël leur propre histoire<sup>61</sup>.

Quant à la Vierge Marie, ce fut par un acte de foi posé par elle en tant que femme juive qu'elle est devenue Mère de Dieu. « J'ai conclu une alliance en faveur de mon élu, j'ai juré à David mon serviteur : j'établis ta dynastie pour toujours, je t'ai édifié un trône pour tous les siècles » (*Psaume* 89,4-5). Ces paroles figurent dans des écrits respectés par Marie comme parole de Dieu. Celles que lui adressa l'ange Gabriel pour lui annoncer que l'enfant qui naîtra d'elle sera appelé « Fils du Très-Haut » et que Dieu « lui donnera le trône de David son père » (*Luc* 1,32), elle les vécut dans le sillage des

anciennes promesses, elle les considérait comme annonçant leur accomplissement.

Jean STERN, M.S.

2 février 2021

*Fête de la Présentation de Jésus au Temple*

60. On trouvera une présentation plus complète des enseignements de saint Jean-Paul II sur Israël, ainsi que ses principaux textes sur Israël, dans Jean STERN, *Jean-Paul II et le mystère d'Israël*, Préface du cardinal Georges Cottier o.p., Éd. Parole et Silence, 2015.

61. Cf. Jean-Marie LUSTIGER, *La Promesse*, École cathédrale, Parole et Silence, 2002, p. 48 : « ... les païens n'entreront dans l'histoire du salut et ne seront sauvés que s'ils font de cette histoire leur propre histoire ».

## La famille *Église domestique* : de l'importance de ce thème en période de confinement

Quand les mesures de confinement, plus ou moins contraignantes selon les pays, ont été décidées en mars 2020, les familles chrétiennes, passé le temps de la sidération, ont fait l'expérience d'un jeûne eucharistique sévère : non seulement la messe dominicale mais même le *triduum* pascal ont été comme « annulés » pour elles. L'impression qui semble avoir été largement partagée à cette occasion fut celle d'un passage extrêmement brutal, car rapide et imprévu, du « tout » au « rien » en matière religieuse. Cela a causé dans les familles ferventes une réelle et profonde douleur à laquelle on ne pouvait que compatir sans vraiment l'alléger.

Du point de vue pastoral, il convient de s'interroger sur cette impression de passage « du tout au rien » ; elle aurait pu être évitée car elle n'est pas réellement fondée. Certes, la fermeture des églises et par conséquent l'interruption de la liturgie publique représentent une privation importante et anormale, mais cela ne signifie pas que les familles se soient retrouvées précipitées dans un désert spirituel. Il nous semble que cette situation appelle maintenant un effort de prédication pour rappeler que les familles de baptisés sont des *Églises domestiques*. Ce n'est pas là une simple formule pieuse sans contenu réel. Il s'agit d'une réalité authentiquement ecclésiologique qui relève par conséquent du *mystère* de l'Église<sup>1</sup>. Si cela avait été suffisamment présent à l'esprit, chacun aurait pu vivre ce temps de confinement de façon plus positive. C'est la raison pour laquelle nous rappelons ici les données majeures de ce thème.

### *Le fondement scripturaire*

Il est principalement en Ep 5,21-22 : « C'est pourquoi (l'amour du Christ pour l'Église) l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils seront, les deux, en une seule chair (Gn 2,24). Ce mystère est grand : moi, je le dis par rapport au Christ et par rapport à l'Église. » [Traduction littérale]

---

1. Pour une présentation plus complète et profonde du thème de l'Église domestique, nous renvoyons à l'étude particulièrement éclairante de sr Alexandra DIRIART, csj, « De l'homme *microcosmos* à la famille *Mikra Ekklesia* », *Nova et Vetera* 94 (2019/4), p. 383-400 (en particulier p. 392-398).

Le « une seule chair » de Gn 2,24 est reçu ici comme s'accomplissant dans l'union du Christ et de l'Église. C'est l'aboutissement de la tradition biblique inaugurée par le prophète Osée (Os 2,16-22: l'alliance Dieu-Israël sur le modèle de l'alliance nuptiale), et illustrée par la lecture chrétienne du *Cantique des cantiques*: la relation Christ-Église est l'exemplaire de ce qu'est l'union chrétienne de l'homme et de la femme. Plutôt que de prendre strictement le parallèle Christ-mari et Église-femme, il est préférable de voir ici la révélation du mystère même de l'amour pleinement réalisé dans l'union du Christ et de l'Église et auquel participe l'amour conjugal. Ce n'est pas n'importe quel amour, mais un amour qui s'exprime par le don total et réciproque de la vie de chaque conjoint<sup>2</sup>. Dès lors, les époux incarnent et manifestent dans le monde l'amour qui unit le Christ et l'Église, tout particulièrement quand cette union devient féconde: d'elle naît la famille. En ce sens, les parents font advenir l'Église là où ils sont: Église à la maison (domestique). Ils le font d'abord comme signe et, dans la mesure de la ferveur de la maisonnée, comme réalité signifiée.

### Le témoignage de la Tradition

Nous relevons ici quelques témoignages tant grecs que latins afin de manifester que le thème de l'Église domestique n'est pas lié à une culture particulière mais est un bien commun de toute la *Catholica* comme disait saint Augustin.

Saint Jean Chrysostome est un témoin fort intéressant. Ainsi, par exemple: « ... car c'est une petite Église (*micra Ecclesia*) que la maison (*oikos*)<sup>3</sup> ». Ou encore: « Fais de ta maison une Église<sup>4</sup>. » L'orateur sacré voit cependant que la paix religieuse ayant éloigné les persécutions, la ferveur des chrétiens a tendance à se relâcher: « Autrefois, les maisons étaient des Églises...<sup>5</sup> » Par ailleurs, il relève fréquemment les mentions des lettres de saint Paul qui font état de l'Église qui se réunit dans la maison de telle ou telle personne (notamment Col 4,15; Phil 1-2; Rm 16,3-5; 1 Co 16,19).

L'idée principale, selon le contexte de ces citations, est que la maison familiale est le premier lieu où la prédication reçue dans la « grande » Église doit prendre corps, être assimilée et vécue. Ces mentions de l'évêque de

2. On pourra lire à ce sujet les observations très éclairantes de J.-Ph. REVEL, *Traité des sacrements. VII. Le mariage, sacrement de l'amour*, Paris, Cerf, 2012, p. 66.

3. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie XX, 6 sur l'ép. aux Éphésiens* (PG 62, 145).

4. ID., *Homélie VI, 2 sur la Genèse*, Sources chrétiennes n° 433, p. 433 (voir aussi p. 303).

5. ID., *Homélie sur l'Évangile de saint Matthieu, XXXII, 7* (PG 57, 385).

Constantinople sont à noter parce qu'il ne manque pas une occasion dans d'autres contextes d'opposer la maison à l'Église comme le profane au religieux<sup>6</sup>.

Côté latin, on se limitera à saint Augustin: « ... que chaque père de famille (*paterfamilias*) reconnaisse qu'il doit à sa famille une affection paternelle: pour le Christ et pour la vie éternelle, qu'il avertisse tous les siens, qu'il les enseigne, qu'il les exhorte, qu'il les semonce, qu'il fasse passer en acte sa bienveillance, qu'il leur applique la correction: il remplira ainsi dans sa maison une fonction ecclésiale et d'une certaine manière épiscopale en servant le Christ pour être éternellement avec lui<sup>7</sup> ». On ne peut être plus clair en parlant d'une fonction de quelque façon épiscopale (*officium quodammodo episcopale*). Si l'expression *Église domestique* n'y est pas, la réalité est exprimée, et avec force. Nous reviendrons sur ce point à la fin de notre propos.

Au Moyen Âge, cette veine est également présente. À titre d'exemple, nous citons saint Thomas d'Aquin. À partir de Rm 16,3-5: « Saluez Prisca et Aquilas (...) et l'Église qui se réunit chez eux<sup>8</sup> », il commente: « Ils avaient, en effet, dans leur maison beaucoup de fidèles qui s'y réunissaient<sup>9</sup>. »

Il résulte de cette réception patristique et médiévale qu'il y a Église *au sens propre* dès qu'il y a des croyants réunis. La foi est, en effet, la première cause d'unité de la communauté chrétienne. Et cela se réalise dans une famille de baptisés et, plus largement, dès qu'une assemblée chrétienne est réunie par le Christ dans une maison.

### L'expression doctrinale moderne

Le concile Vatican II fait référence explicitement deux fois à la présence du mystère ecclésial dans la famille: « Dans la famille, comme une Église domestique, que les parents par la parole et par l'exemple soient pour leurs

6. Voir l'étude intéressante de Laurence BROTTIER, « De l'Église hors de l'Église au ciel anticipé; sur quelques paradoxes chrysostomiens », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 76 (1996), p. 277-292.

7. SAINT AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, Tr. 51, n° 13 (Bibliothèque augustinienne 73b, Paris, 1989, p. 311).

8. Le texte latin commenté par saint Thomas portait: « ... et etiam domesticam eorum Ecclesiam ».

9. SAINT THOMAS, *Super Romanos*, XVI, lect. 1 (éd. Marietti, n° 1199); voir aussi sur Rm 16, 23 (« Gaius, mon hôte, et celui de toute l'Église, vous salue. »); Saint Thomas commente: « ... et toute l'Église, c'est-à-dire celle qui était réunie dans sa maison » (*Sup. Rm XVI*, lect. 2, Marietti n° 1221).

enfants les premiers annonciateurs de la foi...<sup>10</sup> » Et: « Cette mission d'être la cellule première et vitale de la société, la famille elle-même l'a reçue de Dieu. Elle la remplira si par la piété de ses membres et par la prière faite à Dieu en commun, elle se montre comme un sanctuaire domestique de l'Église<sup>11</sup>. » On notera pour ce dernier texte l'expression « sanctuaire domestique de l'Église »; par « sanctuaire » on désigne un lieu saint où s'exerce la piété envers Dieu, notamment par la prière.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* reprend plusieurs fois l'expression « Église domestique »:

De nos jours, dans un monde souvent étranger et même hostile à la foi, les familles croyantes sont de première importance, comme foyer de foi vivante et rayonnante. C'est pour cela que le 2<sup>e</sup> concile du Vatican appelle la famille, avec une vieille expression, *Ecclesia domestica* (n° 1656).

« La famille chrétienne constitue une révélation et une réalisation spécifiques de la communion ecclésiale; pour cette raison, (...) elle doit être désignée comme une église domestique. » (*Familiaris consortio* n° 21) Elle est une communauté de foi, d'espérance et de charité; elle revêt dans l'Église une importance singulière comme il apparaît dans le Nouveau Testament (n° 2204).

La famille chrétienne est le premier lieu de l'éducation à la prière. Fondée sur le sacrement du mariage, elle est « l'Église domestique » où les enfants de Dieu apprennent à prier « en Église » et à persévérer dans la prière (n° 2685).

Le pape François, enfin, assume cette perspective:

Les époux sont comme consacrés et, par une grâce spécifique, ils édifient le Corps du Christ et constituent une Église domestique (*Amoris laetitia* n° 67).

10. VATICAN II, Constitution *Lumen gentium* n° 11 § 2.

11. VATICAN II, Décret *Apostolicam actuositatem* n° 11 § 3. La relation que fait ce texte entre la famille dans la société civile et la famille dans l'Église est éclairante mais à bien comprendre. La famille est bien la cellule de base de la société civile car elle précède la Cité qui repose sur l'union des familles. Ceci est au plan naturel (VATICAN II, Constitution *Gaudium et spes* nn° 25 § 2, 52 § 2 et 74 § 1). C'est pourquoi, si le pouvoir politique peut aménager les conditions juridiques de la famille, il ne peut pas la modifier dans son fondement qui est l'union proprement matrimoniale d'un homme et d'une femme avec les droits et devoirs fondamentaux qui en découlent. Pour l'Église, il n'en va pas de même. Dans l'ordre surnaturel, c'est l'Église qui, portant l'Évangile et les sacrements, précède la famille, l'élève et la soutient dans sa réalité spirituelle chrétienne. Certes, l'Église ne peut pas supprimer la famille qui est établie par Dieu créateur (ordre naturel), mais c'est l'Église qui élève cette réalité à l'ordre surnaturel par les sacrements du mariage et du baptême des enfants. Autrement dit, la famille ne peut être Église domestique que dans la mesure où elle reçoit de la « grande Église » tous les aliments de sa vie de grâce. Ce n'est pas, comme pour la société civile, la réunion des familles qui ferait l'Église.

Le fondement de la famille est dans l'union matrimoniale des époux; leur fécondité s'appelle la famille. Les parents édifient ainsi le Corps du Christ qu'est l'Église en lui donnant de nouveaux membres quand ils présentent leurs enfants au baptême. En effet, le Corps dont le Christ est la Tête grandit par l'intégration de nouveaux membres de deux façons: *ad intra*, par la fécondité des époux chrétiens, et *ad extra* par le mouvement missionnaire.

C'est dans la famille, « que l'on pourrait appeler Église domestique » (LG 11) que mûrit la première expérience ecclésiale de la communion entre les personnes, où se reflète, par grâce, le mystère de la Sainte Trinité (*Amoris laetitia* n° 86).

La famille, parce qu'elle est le mystère de l'Église à la maison, est le lieu privilégié de l'expérience radicale de l'amour, de la communion qu'est l'Église, qui est participation à la vie même de Dieu-Trinité qui est amour (1 Jn 4,7), communion des Personnes divines.

### *L'enseignement majeur du thème de la famille comme Église domestique*

L'idée principale est la suivante: dans la famille le mystère de l'Église se réalise d'une façon qui lui est propre. De quelle façon? Elle est d'abord le lieu où de nouveaux membres du Corps du Christ qu'est l'Église sont appelés à la vie: fécondité du mariage. Elle est ensuite le lieu où la grâce plonge ses racines: éducation chrétienne, expérience de la gratuité de l'amour, pédagogie de la prière, témoignage de la transmission de la foi... Nous avons à ce sujet deux textes récapitulatifs bien qu'ils n'usent pas de l'expression « Église domestique » (il faut savoir reconnaître la réalité sans les mots):

La famille chrétienne, parce qu'elle est issue d'un mariage, image et participation de l'alliance d'amour qui unit le Christ et l'Église, manifesterà à tous les hommes la présence vivante du Sauveur dans le monde et la véritable nature de l'Église, tant par l'amour des époux, leur fécondité généreuse, l'unité et la fidélité du foyer, que par la coopération amicale de tous ses membres<sup>12</sup>.

La famille manifeste la « véritable nature de l'Église » parce qu'elle est la présence du mystère de l'Église dans les conditions de la maison: amour conjugal, transmission de la vie, unité et fidélité des membres, coopération amicale...

Les parents, parce qu'ils ont donné la vie à leurs enfants, ont la très grave obligation de les élever et, à ce titre, doivent être reconnus comme leurs

12. VATICAN II, Constitution *Gaudium et spes* n° 48 § 4.

premiers et principaux éducateurs. Le rôle éducatif des parents est d'une telle importance que, en cas de défaillance de leur part, il peut difficilement être suppléé. C'est aux parents, en effet, de créer une atmosphère familiale, animée par l'amour et le respect envers Dieu et les hommes, telle qu'elle favorise l'éducation totale, personnelle et sociale, de leurs enfants. La famille est donc la première école des vertus sociales nécessaires à toute société. Mais c'est surtout dans la famille chrétienne, riche des grâces et des exigences du sacrement de mariage, que dès leur plus jeune âge les enfants doivent, conformément à la foi reçue au baptême, apprendre à découvrir Dieu et à l'honorer ainsi qu'à aimer le prochain; c'est là qu'ils font la première expérience de l'Église et de l'authentique vie humaine en société; c'est par la famille qu'ils sont peu à peu introduits dans la communauté des hommes et dans le peuple de Dieu<sup>13</sup>.

Ce texte met l'accent sur l'éducation, tant sociale qu'ecclésiale. La famille comme Église domestique est le lieu majeur de l'éducation chrétienne initiale, comme la « grande Église » est le lieu majeur pour tous les baptisés adultes. Si l'enfant doit quitter un jour l'Église domestique en laquelle il a vu le jour (Gn 2,24: « l'homme quittera son père et sa mère... ») pour fonder son propre foyer, on ne quitte jamais la « grande Église ». Cela nous permet deux précisions. L'importance à redécouvrir l'Église domestique ne conduit pas à minimiser la « grande Église ». C'est de cette dernière que la famille reçoit la foi, les sacrements de la foi et toute l'extension nécessaire de la charité. Il y a comme un « va et vient » continu entre les deux formes de présence de l'Église. De plus, c'est dans la « grande Église » seule que l'Eucharistie est célébrée, et c'est elle qui, en maintenant le réalisme de la présence et du sacrifice du Christ, « garantit » de quelque façon la communion seulement spirituelle à laquelle on peut être contraint du fait des circonstances. Si l'on cessait de célébrer, on finirait rapidement par oublier le « faites ceci en mémoire de moi » et par perdre de vue qu'une communion spirituelle est l'accomplissement d'une communion sacramentelle.

Ce rôle si important de première éducatrice qu'est l'Église domestique repose sur l'autorité-service des parents. Ceux-ci ont un authentique *ministère* dans et pour l'Église domestique, et donc une autorité vraiment ecclésiale. Saint Augustin l'avait bien vu. Dans le texte précédemment cité (cf. *supra* note 7), il écrit bien: « [le *paterfamilias*] remplira ainsi dans sa maison une fonction ecclésiale et, d'une certaine manière épiscopale, en servant le Christ... »; et dans un sermon, il dit même que c'est son autorité d'évêque qui est représentée par le père dans la famille: « Agissez à notre place dans

13. VATICAN II, Décret *Gravissimum educationis* n° 3.

vos maisons (*agite vicem nostram in domibus vestris*). Le nom d'évêque signifie celui qui a la surintendance (*superintendit*) car en cela il a soin des personnes. Chacun de vous, dans sa maison, parce qu'il en est la tête, doit se considérer comme ayant l'office épiscopal, doit voir quelle est la foi de ceux dont il a la charge...<sup>14</sup> » Il ne s'agit nullement pour saint Augustin de se laisser aller ici à une emphase purement rhétorique. Certes, l'autorité du chef de famille – aujourd'hui il est clair que c'est l'autorité conjointe des parents – est comparée à celle de l'évêque et non pas identique, mais c'est une autorité ecclésiale réelle fondée sur un sacrement, le mariage, et qu'il convient donc d'exercer réellement. Saint Augustin relève principalement la première responsabilité de l'évêque qui est de veiller, comme docteur, sur la foi des fidèles. De façon semblable, l'autorité parentale doit s'exercer en premier dans l'éducation de la foi des enfants. L'évêque est aussi un célébrant de la foi, et l'on sait depuis longtemps que certaines bénédictions reviennent aux parents en raison de leur qualité propre et non pas par délégation<sup>15</sup>. Ainsi en est-il de la bénédiction des enfants en famille<sup>16</sup>. Enfin, la conduite de la prière familiale fait partie du ministère parental.

Pour nous résumer, nous dirons: la famille est une véritable présence du mystère de l'Église en tant qu'elle est la communauté qui, sous l'autorité-service des parents fait grandir la foi de tous, l'exprime par la prière en

14. SAINT AUGUSTIN, *Sermon* 94 (PL 38, 580-581).

15. Cf. le *Praenotandum* n° 18-4 du *De benedictionibus* donné par la Congrégation du culte divin, Rome 1984; édition française, *Livre des bénédictions*, Paris, 1987, p. 9. C'est sur le fondement du sacerdoce baptismal que les laïcs peuvent accomplir certaines bénédictions (voir aussi *Catéchisme de l'Église catholique* n° 1669). Autrefois, sous l'influence d'une certaine cléricisation de la vie de l'Église, on pouvait lire: « Les laïques ne peuvent jamais bénir au nom de l'Église. Certes, la bénédiction que les parents donnent à leurs enfants, en traçant par exemple sur leur front le signe de la croix est une coutume fort ancienne et très touchante (sic!) ; la bénédiction que de nombreuses personnes ont coutume de faire sur le pain a également sa valeur; mais ce sont des actes simplement privés ou des prières privées: ce ne sont pas des actes de l'Église. » (*Dictionnaire de spiritualité*, art. « Bénédiction », vol.1, Paris, 1948, col.1414) On se demande quelle conception de l'Église sous-tend ces affirmations qu'aucune référence autorisée ne soutient. Il vaut mieux distinguer dans l'ensemble des bénédictions qui sont des *sacramentaux*, celles qui sont de quelque façon liées à une institution et qui par le fait même sont prononcées par les ministres ordonnés (par exemple, la bénédiction abbatiale), de celles qui sont un appel à la bienveillance divine sur les personnes (bénédiction des enfants de la famille) et celles qui bénissent le Seigneur dans la louange et l'action de grâce (bénédiction de la table familiale) dont les ministres sont les ministres de la famille. La raison commune de toutes les bénédictions est une invocation du Nom de Dieu sur une réalité de ce monde dans le contexte d'une prière. Pour une théologie éclairante, on peut se reporter à J.-M. R. TILLARD, *Bénédiction, sacramentalité, épiclese*, *Concilium* 198 (1985), p. 121-135.

16. Cf. *Livre des bénédictions* n° 164 et s.

commun, la nourrit de l'Écriture entendue et méditée ensemble et célèbre en vérité des sacramentaux (bénédictions parentales) dans une authentique liturgie avec ses « instruments » propres (coin prière aménagé de symboles comme l'icône, le cierge..., bénédiction des enfants, du repas...). Assemblée de baptisés recevant la Parole de Dieu et y répondant en confessant la foi, présence de ministres propres, accomplissement d'actes religieux : c'est cela l'Église!

### En guise de conclusion

Ce qui précède montre la richesse du thème de la famille comme Église domestique. Il faut vraiment le comprendre au sens fort : présence du mystère de l'Église dans la famille. L'expression de saint Jean Chrysostome « petite Église » ne doit pas être comprise de façon à en diminuer le sens. Elle met en relation la famille avec la « grande Église », l'entière communauté des frères et sœurs en Christ qui porte la Parole et les sacrements, lesquels doivent être semés dans un terrain propice. Nul doute que la famille-Église est un terrain particulièrement idoine au point que, si elle n'y satisfait pas, l'avenir spirituel des enfants est rendu plus difficile<sup>17</sup>.

Dans les circonstances créées par l'épidémie mondiale actuelle avec ses conséquences sur la vie de la « grande Église » qui a dû réduire fortement son ministère de la Parole et des sacrements, des chrétiens ont été brusquement et sans préparation particulière renvoyés à leur identité ecclésiale-familiale. On a pu survivre de quelque façon avec la « messe sur internet » mais on a bien ressenti un manque important. Or le vrai culte familial est un lieu d'Église. Il n'est pas seulement une suppléance, compte tenu de ce que la paroisse était comme fermée, mais il fait partie, même en dehors du temps de confinement, des conditions normales de la vie chrétienne. Dans les circonstances créées par l'épidémie, d'une certaine façon comme en temps de persécution, l'Église domestique par sa ferveur met ses membres en condition d'accomplir la communion eucharistique spirituelle qui est la finalité même de la communion sacramentelle. C'est dire que les événements qui ont si violemment affectés la vie religieuse des familles ne les ont pas fait passer du tout au rien, ou n'auraient pas dû donner cette impression. Cette épreuve, comme toute épreuve dans la vie spirituelle, peut et doit servir un véritable progrès : retrouver le sens du mystère ecclésial à la maison ou l'approfondir.

Benoît-Dominique DE LA SOUJEOLE, OP

17. Cf. *supra* note 13.

*La recherche des causes finales est stérile et, comme une vierge consacrée à Dieu, ne produit rien<sup>1</sup>.*

Au cœur de la science empirique, se niche – comme cette formule du père de la science moderne le révèle – une éradication ou une « stérilisation » de ce qui fut autrefois la marque même de la recherche scientifique : la conviction que les êtres naturels sont orientés, *de l'intérieur*, vers des fins spécifiques à la nature et qui la perfectionnent. En accusant les scientifiques et les philosophes qui le précèdent d'avoir imposé leur propre logique ou leur ordre mental à la nature, jugée comme désordonnée en soi, Bacon inaugure une nouvelle ère. En introduisant le « nouvel instrument » (*novum organum*) du raisonnement inductif, il évince la méthode déductive qui s'appuyait sur des hypothèses « ordonnées ». Au lieu de *prévenir* la nature, nous devons l'*interpréter*, disait le père fondateur de l'empirisme. Cela allait entraîner de longues heures d'observation minutieuse, mais les efforts – comme il le prédisait – devaient rapidement être récompensés par l'étendue d'un savoir jusqu'alors inimaginable.

Bien sûr, ce nouveau trésor de connaissances était aussi le fruit de la conviction selon laquelle tout le code moral du progrès scientifique résidait dans l'idée même de progrès. Étant donné que Bacon dénie à la nature toute valeur normative, les seules valeurs qui gouvernent la science empirique sont, comme le fait observer le pape François dans son encyclique *Laudato si'*, celles de « l'utilité et de la sécurité<sup>2</sup> ». Parce que, de plus, cette science considère la nature comme « informe » et « totalement disponible pour sa manipulation<sup>3</sup> », elle encourage « un rêve prométhéen de domination sur le monde » ; ainsi l'ordre divin de régner sur la nature (cf. Gn 1, 28-30), censé être interprété comme une forme d'intendance, se transforme-t-il en ordre de domination<sup>4</sup>. Dans « sa logique de fer », la technologie tend « à tout englober », poursuit le pape François, « les éléments de la nature comme ceux de l'existence humaine<sup>5</sup> ».

1. Francis BACON, *De Augmentis Scientiarum* (1623), livre III, chapitre 5 : « Nam causarum finalium inquisitio sterilis est, et, tanquam virgo Deo consecrata, nihil parit. »

2. Pape FRANÇOIS, *Laudato si'* (24 mai 2015), n° 105.

3. *Ibid.*, n° 106.

4. *Ibid.*, n° 116. Nous rappelons la racine étymologique commune de « dominion » et de « dominate » : *dominus* (maître) et *domus* (maison).

5. *Ibid.*, n° 108.

L'intervention humaine sur la nature s'est toujours vérifiée, mais longtemps elle a eu comme caractéristique d'accompagner, de se plier aux possibilités qu'offrent les choses elles-mêmes. Il s'agissait de recevoir ce que la réalité naturelle permet de soi, comme en tendant la main. Maintenant, en revanche, ce qui intéresse c'est d'extraire tout ce qui est possible des choses par l'imposition de la main de l'être humain, qui tend à ignorer ou à oublier la réalité même de ce qu'il a devant lui<sup>6</sup>.

La logique de l'empirisme, telle que présentée par le pape François, n'est peut-être nulle part plus manifeste, comme nous allons le montrer, que dans « l'encyclique du contrôle des naissances » ainsi qu'on appelle communément *Humanae vitae*: « prophétique » elle le fut, comme le reconnaissent les évêques du synode sur le mariage et la famille de 1980, « non seulement en raison de [sa] défense de la liberté de conscience du tiers-monde [i.e. contre la pression des pays industrialisés pour contrôler la croissance de sa démographie] », mais aussi et plus spécialement, « dans sa défense de l'être humain et de la création en général » face à l'indifférence généralisée quant aux « intentions créatrices de Dieu (*Schöpfungsidee Gottes*)<sup>7</sup> ».

Certes, il est admis que nous devons protéger la nature « de l'être humain, mais [le fait] que l'être humain soit aussi une création et qu'il doive protéger la Création en soi, cela, l'être humain ne veut pas le voir ». Ne pas tenir compte de la « raison » de la Création, voire la « mépriser », comme l'explique Joseph Ratzinger, signifie nier le fondement même de la technologie, y compris, dans le cas qui nous occupe, celle de la contraception ; car « la technologie n'existerait pas si la Création ne possédait pas en elle-même une raison<sup>8</sup> » : au sens d'une « Raison créatrice<sup>9</sup> ».

Soulignant ainsi la valeur normative de la nature humaine *en tant que* créée, Ratzinger insiste également sur la nécessité de fonder une écologie

sur des bases saines, une nécessité dont l'importance – il le reconnaîtra plusieurs années plus tard lorsqu'il aura été élu pape – « est désormais indiscutée ». Cependant, on néglige ce qu'il appelle « une écologie de l'homme », expression que le pape François reprendra.

L'homme aussi possède une nature qu'il doit respecter et qu'il ne peut manipuler à volonté. L'homme n'est pas seulement une liberté qui se crée de soi. L'homme ne se crée pas lui-même. Il est esprit et volonté, mais il est aussi nature, et sa volonté est juste quand il respecte la nature, l'écoute et quand il s'accepte lui-même pour ce qu'il est, et qu'il accepte qu'il ne s'est pas créé de soi. C'est justement ainsi et seulement ainsi que se réalise la véritable liberté humaine<sup>10</sup>.

Le pape François, dans *Laudato si'*, explique en effet que « l'écologie humaine » comprend la reconnaissance de « la relation de la vie de l'être humain avec la loi morale inscrite dans sa propre nature, relation nécessaire pour pouvoir créer un environnement plus digne<sup>11</sup> ».

En ce sens, une écologie humaine en appelle à un renversement du « paradigme de compréhension », fondé sur « la méthodologie et les objectifs de la technoscience », qui continuent de « conditionne[r] la vie des personnes et le fonctionnement de la société<sup>12</sup> ». François cite volontiers Romano Guardini : « [L]a raison technique » voit la nature « sans suppositions préalables, objectivement, sous la forme d'un espace et d'une matière pour une œuvre où l'on jette tout, peu importe ce qui en résultera<sup>13</sup>. » Ainsi, le corps humain, par exemple, « n'est plus perçu comme une réalité spécifiquement personnelle, signe et lieu de la relation avec les autres, avec Dieu et avec le monde », comme l'observait le pape Jean-Paul II quelques années plus tôt, mais il « est réduit à sa pure matérialité » : « un ensemble d'organes, de fonctions et d'énergies à employer suivant les seuls critères du plaisir et de l'efficacité ». Quant à la sexualité humaine, elle est « dépersonnalisée et exploitée : au lieu d'être signe, lieu et langage de l'amour, c'est-à-dire du don de soi et de l'accueil de l'autre dans toute la richesse de la personne, elle devient toujours davantage occasion et instrument d'affirmation du moi et de satisfaction égoïste des désirs et des instincts<sup>14</sup> ».

6. *Ibid.*, n° 106.

7. Joseph RATZINGER, « Rückblick auf die Bischofssynode zu Ehe und Familie 1980 », dans *Id.*, *Gesammelte Schriften*, IV : *Einführung in das Christentum. Bekenntnis-Taufe-Nachfolge*, édité par Gerhard Ludwig Müller, Freiburg im Breisgau, Herder, 2014, p. 622-649, ici p. 645 : « prophetisch nicht nur in der Verteidigung der Gewissensfreiheit der Dritten Welt, sondern prophetisch als Verteidigung des Menschen und der Schöpfung überhaupt ».

8. *Ibid.* : « Man will die Natur nur vor dem Menschen schützen, aber dass der Mensch auch Schöpfung ist und dass er in sich selbst die Schöpfung schützen muss, um die Natur wahrhaft beschützen zu können, das will man weithin nicht sehen » ; « Technik könnte nicht sein, wenn Schöpfung nicht Vernunft in sich trüge. »

9. Pape BENOÎT XVI, *Discours devant le Bundestag*, 22 septembre 2011 : [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html).

10. *Ibid.*

11. Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 155.

12. *Ibid.*, n° 107.

13. *Ibid.*, n° 115. Voir Romano GUARDINI, *La Fin des temps modernes*, traduit par Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Seuil, 1952, p. 68.

14. JEAN-PAUL II, *Evangelium Vitae* (25 mars 1995), n° 23.

Bref, comme le pape François le reconnaît tristement, « l'anthropocentrisme moderne a paradoxalement fini par mettre la raison technique au-dessus de la réalité<sup>15</sup> » – au-dessus du monde que Dieu a créé – d'où son invitation à reconnaître ce que sont la norme et la mesure de la connaissance, et donc de l'action humaine, en ce que saint Thomas appelle « la réalité elle-même (*ipsa res*)<sup>16</sup> » : la créature en tant que réalité. « L'acceptation de son propre corps comme don de Dieu est nécessaire pour accueillir et pour accepter le monde tout entier comme don du Père et maison commune ; tandis qu'une logique de domination sur son propre corps devient une logique, parfois subtile, de domination sur la Création<sup>17</sup>. » Par conséquent, « apprendre à recevoir son propre corps, à en prendre soin et à en respecter les significations, est essentiel pour une vraie écologie humaine<sup>18</sup> ».

Ce défi de préserver et même de faire grandir, par notre agir, le bien spécifique de la nature humaine, et donc de la sexualité telle qu'elle a été créée – comme nous allons le montrer en citant les pères du synode de 1980 auxquels fait référence Ratzinger – avait été lancé par Paul VI dans ce qui fut désigné comme « l'encyclique la plus controversée de l'histoire<sup>19</sup> », à savoir *Humanae Vitae*. Son propos était surtout (*praesertim*) de répondre à « l'évolution récente de la société », à l'intérieur de laquelle « d'étonnants progrès dans la maîtrise et l'organisation rationnelle des forces de la nature », avaient été réalisés par l'être humain, jusqu'à ce que celui-ci en vienne à dominer « son être lui-même pris dans son ensemble : au corps, à la vie physique, à la vie sociale et jusqu'aux lois qui règlent la transmission de la vie<sup>20</sup> ». Telle est l'origine de son appel, en 1968, à tous les hommes de bonne volonté, afin qu'ils conforment leur propre vie et leurs actions *au plan et au but du Créateur* : plus précisément à l'acte noble par lequel mari et femme sont de « libres et responsables collaborateurs du Créateur [...] dans la transmission de la vie humaine<sup>21</sup> ». Il encourageait « à ne pas abdiquer sa responsabilité pour s'en remettre aux moyens techniques<sup>22</sup> », lesquels ne

respectent pas l'intégralité de l'acte conjugal en tant que manifestation du « lien indissoluble<sup>23</sup> » entre ses significations unitive et procréatrice. Nous ne sommes « pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur<sup>24</sup> ».

Entre-temps, dans une société de plus en plus conditionnée par la technologie – même, comme le craignait Paul VI, dans la sphère intime des relations conjugales –, il devenait de moins en moins clair, comme l'observa en 1991 Ratzinger, « que le devoir est inhérent à l'être humain, qu'il n'invente pas lui-même la morale en fonction des critères d'utilité, mais qu'il la trouve déjà dans l'essence des choses<sup>25</sup> ». Pour la même raison, nous constatons qu'il est devenu de plus en plus difficile à nos contemporains de distinguer entre contraception et planification familiale naturelle, alors que ces deux méthodes participent de deux perspectives anthropologique et éthique radicalement opposées : d'un côté, notre connaissance de la nature permet de la manipuler au service de *nos propres fins déterminées de manière subjective* (comme dans le projet de Bacon) ; de l'autre, on cherche, au contraire, par l'exercice de la vertu, à ordonner ou à gouverner nos propres pulsions, nos dispositions et nos comportements, en accord avec *la fin ou l'intention du Créateur* quant au mariage et à la famille. Dans cette seconde option (lorsque la chasteté conjugale vient au secours de la parentalité responsable), il ne peut être question, comme c'est le cas dans la première (lorsque la contraception contrôle la fertilité), d'opposer la personne et la nature, et donc « d'imposer ses propres catégories sur la réalité ». La doctrine d'*Humanae Vitae* développe plutôt, comme l'explique Karol Wojtyła huit ans avant son élection au siège apostolique, « l'attitude de la raison discernant, saisissant, définissant et affirmant, en relation à un ordre objectif et antérieur à la raison humaine elle-même » : un ordre qui s'origine dans « la source divine de la loi », c'est-à-dire « la raison divine »<sup>26</sup>.

15. Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 115.

16. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Paris, Cerf, 1984, I-II, q. 64, a. 3, ad 2.

17. Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 155.

18. *Ibid.*

19. Georges WEIGEL, *Témoin de l'espérance*, traduit par Philippe Bonnet, Sabine Boulongne, Valérie Rosier, Floriane Vidal, Paris, JC Lattès, 1999, p. 261 [*A Witness to Hope*, New York, Cliff Street Books, 1999, p. 206 : « the most controversial encyclical in history »].

20. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 1, 2.

21. *Ibid.*, n° 1.

22. *Ibid.*, n° 18.

23. *Ibid.*, n° 12.

24. *Ibid.*, n° 13.

25. Joseph RATZINGER, *Un tournant pour l'Europe ?*, Paris, Flammarion, 1996, p. 23 [*Wendezeit für Europa ? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1991, p. 20-21 : « die Überzeugung, daß im Sein des Menschen ein Sollen liegt ; die Überzeugung, daß er Moral nicht selbst aus Zweckmäßigkeitsberechnungen erfindet, sondern im Wesen der Dinge vorfindet »].

26. Karol WOJTYŁA, « The Human Person and Natural Law », dans ID., *Person and Community: Selected Essays*, traduit par Theresa Sandok, New York, Peter Lang, 1993, p. 184 (l'original polonais a été publié en 1970) : « the attitude of reason discerning, grasping, defining, and affirming, in relation to an order that is objective and prior to human reason itself » ; « the divine source of law » ; « divine reason ».

### 1. *Dépasser la manipulation de la nature, un défi épistémologique*

Certes, cette attitude de la raison « discernant, saisissant, définissant et affirmant » un ordre antérieur à la raison elle-même apparaît conforme à ce sur quoi Bacon insiste : l'objectivité scientifique. Il est cependant paradoxal de constater que certains progrès technologiques réalisés grâce à sa méthode – en l'occurrence les technologies contraceptives – ont eu un impact sur la manière de raisonner de ceux qui l'ont interprétée de façon dangereusement contre-intuitive. En dépit d'avancées incroyables dans les sciences de la vie, y compris une meilleure connaissance du cycle de la fertilité féminine, les modernes sont apparus incapables de tirer des conclusions concernant l'acte conjugal, alors qu'elles semblaient autrefois évidentes.

Ce qui était clair du temps de Paul VI ne l'est apparemment plus pour nos contemporains. « Nous pensons », écrivait-il en 1968, « que les hommes de notre temps sont particulièrement en mesure de comprendre le caractère profondément raisonnable et humain de ce principe fondamental » [à savoir celui du] « lien indissoluble [...] entre les deux significations de l'acte conjugal : union et procréation »<sup>27</sup>. Qu'il ait eu ou non raison en 1968, lorsque l'encyclique parut, « la majorité des catholiques en Occident considèrent maintenant que le principe fondamental du caractère inséparable des dimensions d'union et de procréation de l'acte sexuel est tout simplement inintelligible<sup>28</sup> » – même « incroyable<sup>29</sup> » – ainsi que le fit observer le dominicain écossais Fergus Kerr, en 2007.

Ce qui paraît inintelligible dans ce principe d'*Humanae Vitae* pourrait être signifié par cette simple équation : acte conjugal = unité conjugale renforcée + enfants. Qu'y a-t-il de si obscur dans cette proposition ? La biologie n'est certes pas remise en question. Bien sûr, nous savons tous – comme Paul VI<sup>30</sup> – que tous les « actes d'insémination (les relations sexuelles) ne sont pas en soi procréateurs », ainsi que Richard McCormick jugea néanmoins nécessaire de le préciser, lorsqu'il accusa le magistère de s'appuyer sur la « biologie aristotélicienne »<sup>31</sup>. Grâce à la découverte de l'ovule, en 1827, nous savons désormais,

27. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 12.

28. Fergus KERR, *Twentieth Century Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Malden, MA / Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 214 : « the majority of Catholics in the West now find the basic principle of the inseparability of the unitive and procreative dimensions of sexual activity simply unintelligible ».

29. *Ibid.*, p. 216 : « unbelievable ».

30. Voir par exemple PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 11.

31. Voir Richard A. MCCORMICK, « *Humanae Vitae* 25 Years Later », *America*, 17 juillet 1993 : <http://americamagazine.org/issue/100/humanae-vitae-25-years-later> : « every act of insemination (intercourse) is not of itself procreative » ; « Aristotelian biology ».

à partir d'un fait scientifique et non simplement d'une hypothèse, ce que les hommes et les femmes, tout au long de l'histoire, surent de façon inductive : la grande majorité des actes conjugaux n'entraînent pas de conception. C'est justement cette connaissance qui a incité les médecins et les scientifiques catholiques à déterminer, avec une stupéfiante précision, la période de fécondité mensuelle de la femme (relativement limitée), et ils se sont appuyés sur ce fait pour aider les couples tout à la fois à concevoir et à éviter des grossesses, sans qu'ils aient besoin de recourir à la contraception. S'ils ont mené ces recherches, ce fut en réponse à l'injonction formulée par le Concile (*contra* McCormick) et reprise dans *Humanae Vitae*.

Pourquoi donc ce principe est-il « inintelligible » alors que, pour un grand nombre de nos contemporains, il est – pour reprendre l'observation de Kerr – la base même de ce que le pape François désigne comme « une vraie écologie humaine<sup>32</sup> » : la reconnaissance par la raison d'un « message que la nature porte inscrit dans ses structures mêmes<sup>33</sup> », qui implique de restituer un « sens » à nos corps, en vue d'un acte de gouvernance, ou d'intendance, proprement humain. L'incapacité de reconnaître ce message ou ce sens est, comme le dit le pape François, le résultat de la méthode empirique elle-même, dans la mesure où c'est « déjà implicitement une technique de possession, de domination et de transformation<sup>34</sup> ». Étant donné que les moyens contraceptifs manipulent le corps humain (surtout le corps féminin) et/ou l'acte conjugal, même chez les catholiques, l'expérience préconisée par la méthode de Bacon est dès le départ biaisée. Parce qu'au moins deux – voire trois – générations d'hommes et de femmes en Occident ont régulièrement eu des relations sexuelles, privées de leur double signification intrinsèque, il n'est pas surprenant que l'association épistémologique entre sexe et procréation ait pratiquement disparu de nos repères mentaux.

Prenez le cas d'une certaine Judith Schwartz, qui publie un article dans un célèbre magazine féminin en 1993 ; elle s'y présente comme appartenant à la première génération qui « définissait une bonne fille non comme quelqu'un qui s'abstient d'avoir des relations sexuelles mais comme quelqu'un qui "prend des précautions" ». Cette « bonne fille » qui évite « consciencieusement » « de se mettre dans un état de maternité potentielle » attribuée à son incapacité à établir un lien logique entre sexe et grossesse ce « zèle » et cette « hygiène » contraceptive. « Qu'il faille un ovule et du sperme pour faire un

32. Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 155.

33. *Ibid.*, n° 117.

34. *Ibid.*, n° 106.

bébé, voilà l'un des faits les plus évidents dans la vie des femmes », convient-elle; « cependant, d'une certaine façon, nous ne *vivons* pas avec. En tant que filles de la révolution sexuelle, nous avons toujours été cernées par les images et les tentations du sexe récréatif. Par conséquent, le sexe élémentaire, qui préserve l'espèce, reproducteur, occupe un territoire à part, totalement inexploré dans nos mentalités<sup>35</sup> ».

Nous avons effectivement manipulé notre propre nature humaine en manipulant le corps (spécialement celui de la femme) pour servir nos désirs immodérés – ceux, par exemple, liés à la « liberté » de reproduction ou à la libération sexuelle. Il n'est pas étonnant que notre façon d'envisager les fins, les intentions ou les différents sens de la nature ait également changé. Or, lorsque la volonté et l'intelligence altèrent la nature humaine en allant à l'encontre de ses fins (naturelles), on ne saurait demander à la nature de témoigner contre elle-même. S'interroger sur la fin de la nature en supposant qu'elle doit être « assumée au niveau de la personne humaine et être réglée à ce niveau<sup>36</sup> » (vraisemblablement par le biais de la maîtrise technologique et scientifique, et non celui de l'abstinence vertueuse), comme la « majorité » de la commission pontificale de contrôle des naissances le préconisa un an avant la parution d'*Humanae Vitae*<sup>37</sup>, c'est diviser l'être humain : « les éléments, les organes, les fonctions » sont « conçus comme presque contre-distingués par lui ». Cette division sert à tour de rôle la subordination des « éléments » de l'homme et de la femme à leur nature spirituelle « à peu près comme le sont les plantes ou les animaux » en raison de « leur valeur de civilisation », ainsi que le document de la minorité de la commission pontificale l'affirma cette même année<sup>38</sup>.

35. Judith D. SCHWARTZ, « How Birth Control Has Changed Women's Sexuality », *Glamour* (mars 1993), p. 236 : « to define a good girl not as someone who abstains from sex but as someone who "takes precautions" »; « good girl »; « conscientiously »; « being in a state of potential motherhood »; « diligence »; « hygiene »; « That it takes egg and sperm to make a baby is among the more obvious facts that women live with »; « yet somehow we don't *live* with it. As daughters of the sexual revolution, we've been surrounded all our lives by the images and temptations of recreational sex. Consequently, basic, species-preserving, reproductive sex occupies a separate, wholly unexplored territory in our mind ».

36. « Document de la majorité », dans Jean-Marie PAUPERT (éd.), *Contrôle des naissances et théologie*, Paris, Seuil, 1967, p. 49-69, p. 60.

37. Pour plus d'informations concernant les rapports et la controverse suscitée au moment de la publication d'*Humanae Vitae*, voir Georges WEIGEL, *Témoin de l'espérance*, p. 261-266 [p. 206-210]; Janet E. SMITH, *Humanae Vitae: A Generation Later*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1991, p. 11-35.

38. « Document de la minorité », dans Jean-Marie PAUPERT (éd.), *Contrôle des naissances et théologie*, op. cit., p. 70-130, p. 99.

## 2. *Humanisation: contrôle technique du corps humain ou maîtrise vertueuse ?*

Dans cette pensée qui divise l'opinion, se découvre une spiritualisation radicale de l'être humain, mais aussi une réduction du corps qui n'est plus « qu'un matériau de l'agir humain et de son pouvoir », comme le fit observer le pape Jean-Paul II, presque trente ans plus tard, comme s'il anticipait le plaidoyer du pape François en faveur d'une écologie humaine intégrale. Voilà pourquoi cette nature « devrait être profondément transformée ou même dépassée par la liberté, parce qu'elle serait pour celle-ci une limite et une négation<sup>39</sup> ». On ne tient aucun compte, dans cette anthropologie dualiste, du rôle médiateur des passions, qui, nous enseigne le *Catéchisme de l'Église catholique*, « forment le lieu de passage et assurent le lien entre la vie sensible et la vie de l'esprit<sup>40</sup> ». Aussi, la tâche morale de *modérer* les passions, en accord avec la raison et une conscience droite, et de les *ordonner et diriger* vers le bien spécifiquement humain d'une existence vertueuse est-elle également négligée. Par ailleurs, dans la perspective d'une anthropologie holistique – qui comprend la perfection morale comme consistant en ce « que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible<sup>41</sup> » – le pape Paul VI insista sur le fait que la décision d'espacer les enfants et de limiter la taille d'une famille ne devait pas être prise en tenant seulement compte des « conditions physiques, économiques, psychologiques et sociales ». Il n'était pas non plus suffisant d'ajouter à ces principes de discernement le respect des « processus biologiques » : comprenons la « connaissance et le respect de leurs fonctions ». Ces deux éléments nécessitaient d'être accompagnés plus avant, enseigna-t-il, en portant un regard particulier sur les « tendances de l'instinct et des passions ». Du coup, en partant de cette dernière perspective, « la paternité responsable signifie la nécessaire maîtrise que la raison et la volonté doivent exercer sur elles<sup>42</sup> », en vue de les ordonner au bien authentique de la personne, du couple, de la famille et de la société : un bien spécifique à la nature humaine en tant que simultanément spirituelle et corporelle. Exercer une « paternité responsable<sup>43</sup> », c'est donc assumer sa nature sexuelle, comme Paul VI le demandait aux couples, non par « la maîtrise [agressive] et l'organisation rationnelle<sup>44</sup> » de cette nature au moyen de contraceptifs techniques et chimiques qui font du tort à la

39. JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 46.

40. *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame, 1992, n° 1764.

41. *Ibid.*, n° 1770.

42. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 10. Voir JEAN-PAUL II, *Evangelium Vitae*, n° 97.

43. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 10.

44. *Ibid.*, n° 2.

personne, au couple, à la famille, à la société<sup>45</sup> et même à l'environnement naturel<sup>46</sup>, mais plutôt au moyen d'« une parfaite possession d'eux-mêmes<sup>47</sup> » : ainsi aboutit-on à l'ordonnement vertueux de nos passions vers les biens humains authentiques de la procréation et de l'union conjugale.

Les hommes et les femmes de notre temps ont tendance à transposer « les méthodes propres au premier domaine à celles du second<sup>48</sup> » – autrement dit à réguler la sphère proprement humaine par la science et la technologie – alors que la domination que les personnes sont appelées à exercer sur elles-mêmes appartient plus particulièrement à l'ordre de la morale : en orientant ses actions vers le bien et en faisant grandir ses vertus. On voit là une confusion de la distinction philosophique classique entre les vertus techniques ou « artistiques » qui gouvernent la production (*techne*) et celles qui gouvernent les actions humaines (*praxis*)<sup>49</sup>. Dans le cas d'une parentalité responsable, « il

45. Voir, par exemple, Nicolas LAMBERT, *La Pilule un bienfait pour ma santé, ma fertilité?*, Saint-Denis, France, Connaissances et Savoirs, 2016; Charlotte WESSEL SKOVLUND, et al., « Association of Hormonal Contraception with Suicide Attempts and Suicides », *The American Journal of Psychiatry*, 17 novembre 2017 : <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.2017.17060616>; Lina S. MØRCH, et al., « Contemporary Hormonal Contraception and the Risk of Breast Cancer », *New England Journal of Medicine*, 7 décembre 2017, 377, p. 2228-2239; Thérèse HARGOT, *Une jeunesse sexuellement libérée (ou presque)*, Paris, Albin Michel, 2016, p. 119-130; Mark REGNERUS, *Cheap Sex: The Transformation of Men, Marriage and Monogamy*, Oxford, Oxford University Press, 2017; Mary EBERSTADT, *Adam and Eve after the Pill: Paradoxes of the Sexual Revolution*, San Francisco, Ignatius Press, 2012; Lucille QUILLET, « #MyPillStory : les femmes brisent les tabous de la pilule sur Twitter », *Madame Le Figaro* (6 avril 2016) : <http://madame.lefigaro.fr/societe/mypillstory-les-femmes-cassent-le-mythe-de-la-pilule-sur-twitter-060416-113743>.

46. Voir, par exemple, Karen A. KIDD, et al., « Collapse of a Fish Population After Exposure to a Synthetic Estrogen », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 22 mai 2007 (104), nr. 21, p. 8897-8901; Maëlle CARGOUËT, et al., « Assessment of River Contamination by Estrogen Compounds in Paris Area (France) », *Science of the Total Environment*, 25 mai 2004 (324), nr. 1-3, p. 55-66; Douglas B. CHAMBERS et Thomas J. LEIKER, « A Reconnaissance for Emerging Contaminants in the South Branch Potomac River, Cacapon River, and Williams River Basins, West Virginia, April-October 2004 », U.S. Department of the Interior, U.S. Geological Survey, Reston, Virginia, 2006 (open-file Report : <http://pubs.usgs.gov/of/2006/1393/pdf/ofr20061393.pdf>); Ramji K. BHANDARI, et al., « Transgenerational Effects from Early Developmental Exposures to Bisphenol A or 17  $\alpha$ -ethinylestradiol in Medaka, *Oryzias latipes* », *Scientific Reports*, 20 mars 2015, 5 : 9303 : <http://www.nature.com/articles/srep09303>.

47. PAUL VI, *Humanae Vitæ*, n° 21.

48. JEAN-PAUL II, audience générale du 22 août 1984, dans ID., *La théologie du corps. L'amour humain dans le plan divin*, traduit par Yves Semen, Paris, Cerf, 2014, p. 554.

49. Voir Michele M. SCHUMACHER, « Gender Ideology and the 'Artistic' Fabrication of Human Sex : Nature as Norm or the Remaking of the Human? », *The Thomist*, 2016 (80), n° 3, p. 363-423; Georges COTTIER, « Quelques réflexions d'un philosophe sur les méthodes naturelles », dans ID., *Défis éthiques*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 1996, p. 145-155.

ne s'agit pas [...] d'une "technique" donnée » – d'une forme de contraception plutôt que d'une autre (comme le soutiennent beaucoup de dissidents d'*Humanae Vitæ*) – « mais de l'éthique, au sens propre du terme », comme l'explique Jean-Paul II. C'est la « moralité d'un comportement<sup>50</sup> » qui nous occupe ici, en tant que celle-ci gouverne la sphère proprement humaine.

Cette distinction importante est rarement considérée comme allant de soi, et cela transparaît dans les dires de John Noonan, selon qui la « continence sexuelle est, en effet, contraceptive<sup>51</sup> ». En écrivant cela, le juge fédéral américain invite moins les couples à porter leur attention sur les transgressions commises par d'autres que sur les leurs : comme si, pareils à des enfants, pour éviter d'être punis, ils dénonçaient la désobéissance de leurs frères et sœurs. Il les encourage par ailleurs à ignorer la distinction morale entre l'acte de contrôler la fécondité par des moyens techniques et celui de contrôler les passions au moyen de la vertu, autrement dit en expérimentant la « chasteté conjugale<sup>52</sup> » ou la « continence périodique<sup>53</sup> ». Voilà qui entraîne le constat que la loi naturelle n'implique pas nécessairement le respect des fins naturelles du corps humain (supposé en bonne santé, et donc fécond), et que celles-ci peuvent être transformées par la volonté en ce que Michel Labourdette nomme des fins « humaines<sup>54</sup> ».

Étant donné cette distinction, on ne devrait pas être surpris d'entendre Jean-Yves Calvez reconnaître une différence entre la manière qu'a l'Église de s'adresser à des systèmes économiques et politiques, dans le contexte de son enseignement social, et celle qu'elle a de poser des questions dans le domaine de l'éthique sexuelle. Voir Jean-Yves CLAVEZ, « Morale sociale et morale sexuelle », *Études*, mai 1993 (3785), p. 641-650.

50. JEAN-PAUL II, audience générale du 29 août 1984, dans ID., *La théologie du corps, op. cit.*, p. 558 ; les italiques figurent dans l'original. « Même si la "périodicité" de la continence se fait [...] selon ce qu'on appelle les "rythmes naturels" (*Humanae Vitæ*, n. 16), la continence est cependant en elle-même une attitude morale définie et permanente, c'est une vertu, et par conséquent toute la manière de se comporter en étant guidé par elle acquiert un caractère vertueux » (*ibid.* ; les italiques figurent dans l'original.).

51. Il en vient à cette conclusion à partir de la prémisse suivante : « Dans la relation sexuelle, lorsqu'un ovule n'est pas fécondé, il n'y a pas de procréation ; la relation peut donc servir de barrière physique pour empêcher la rencontre des spermatozoïdes et de l'ovule », John T. NOONAN, Jr., *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1965, 1986, 2012, p. 1 [« sexual intercourse when an ovum will not be fertilized avoids procreation as much as intercourse where a physical barrier is used to prevent the meeting of spermatozoa and ovum »].

52. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 51.

53. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2368.

54. Telle est plus précisément sa proposition : « pour HUMANISER pleinement la fécondité, en la réglant sur des fins non plus animales [probablement biologiques] mais humaines », Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, tome II, Paris, Parole et Silence, 2012, p. 944.

Labourdette, qui joua un rôle important dans la préparation de ce qu'on a appelé le « document de la majorité » de la commission pontificale de contrôle des naissances, dit vrai : parce que la grande majorité des actes conjugaux – environ deux cents pour un – sont inféconds, « on ne peut pas dire que la nature de chacun est de féconder, ni d'être ordonné prochainement à la fécondation. Il y a, *pour la nature même*, une fin intermédiaire justifiante<sup>55</sup> », à savoir celle de l'unité conjugale. « Le problème est alors reporté sur le deux centième coït ! Doit-il être laissé totalement au hasard ?<sup>56</sup> » En posant cela, Labourdette – un moraliste de la tradition thomiste – ne veut évidemment pas dire que les couples auraient la possibilité de manipuler leurs corps à volonté afin d'éviter une grossesse « accidentelle ». Il s'oppose clairement à la stérilisation, par exemple, et rejoint Paul VI – et Noonan à ce sujet – en reconnaissant que même une planification familiale naturelle peut être mal utilisée si elle l'est pour de mauvaises raisons (sans doute égoïstes)<sup>57</sup>. Le dominicain français tiendrait en outre pour certain – pour autant qu'il fit sien ce que le document de la majorité déclara – que les personnes humaines sont chargées du « devoir d'humaniser l'homme et de faire tendre les données de la nature à une plus grande perfection dans l'intérêt de la vie humaine<sup>58</sup> ». Ce qui est discutable, toutefois, c'est d'admettre – comme cette commission le fit, et comme Labourdette semble s'en faire l'écho dans le passage cité plus haut – une « mutation particulière [...] en l'homme d'aujourd'hui » qui fait qu'« il s'éprouve en conformation plus adéquate à sa propre nature raisonnable (créée par Dieu, douée de liberté et de responsabilité) quand il intervient, avec toute son habileté et son efficacité techniques, dans les processus biologiques de la nature [il ne s'agit pas là d'exercer une abstinence vertueuse lors des jours féconds lorsque la conception d'un enfant est jugée imprudente], en vue d'atteindre les buts de l'institution du mariage dans les conditions de vie actuelles, plutôt que s'il s'abandonnait au hasard<sup>59</sup> ».

On suppose donc qu'exercer une paternité responsable – dans ce cas, décider en s'appuyant sur de justes arguments de limiter la taille d'une

famille en fonction d'une série de décisions prudentielles qui regardent les couples eux-mêmes « sous le regard de Dieu » et de « personne d'autre », comme le précisait le Concile<sup>60</sup> – implique (contrairement à ce qu'enseigne le Magistère<sup>61</sup>) la permission de faire fi de la fin naturelle (dans ce cas, *biologique*) du cycle de fécondité ou de l'acte sexuel. Bien sûr, la position « majoritaire » de la commission pontificale de contrôle des naissances (et donc celle de Labourdette) peut affirmer que « l'ordre du Créateur ne requiert pas que toutes choses demeurent intangibles telles qu'elles sont, mais qu'elles atteignent les buts auxquels elles sont ordonnées<sup>62</sup> ». C'est pourquoi, à titre d'exemple, Paul VI juge l'utilisation de moyens thérapeutiques pour guérir les maladies des corps tout à fait légitime « même si l'on prévoit qu'il en résultera un empêchement à la procréation<sup>63</sup> ». De même, assurait-il, on peut être d'accord avec la proposition selon laquelle la « finalité à la fécondité [de la relation sexuelle...] doit être ratifiée en raison par l'homme<sup>64</sup> », c'est-à-dire d'accord avec ce que Paul VI reconnaît comme les devoirs du couple « envers Dieu, envers eux-mêmes, envers la famille et envers la société<sup>65</sup> ». Toutefois, Paul VI ne voulait pas inférer, en considérant les jours naturellement inféconds du cycle féminin, que l'acte de rendre infécond, soit un corps fécond, soit un acte fécond – même s'il est fait au nom d'une paternité responsable et/ou de l'unité conjugale – pouvait être dit correspondre « en tous points comme tels aux décrets divins », ainsi que l'affirma le document de la majorité<sup>66</sup>. Il n'aurait pas davantage voulu en conclure, avec Labourdette, que « ce n'est plus la matérialité de la méthode [le contrôle des naissances] qui importe », mais que la moralité de l'acte conjugal est déterminée par ce que le dominicain français appelle

60. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 50.

61. « Est exclue », enseigne le pape Paul VI, « toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation », *Humanae Vitæ*, n° 14.

62. « Document de synthèse sur la moralité de la régulation des naissances » (document de synthèse de la majorité), *op. cit.*, p. 59.

63. PAUL VI, *Humanae Vitæ*, n° 15.

64. « Document de synthèse sur la moralité de la régulation des naissances » (document de synthèse de la majorité), *op. cit.*, p. 60. Voir PAUL VI, *Humanae Vitæ*, n° 16.

65. PAUL VI, *Humanae Vitæ*, n° 10.

66. « Schéma du document de la paternité responsable » (26 juin 1966), dans Jean-Marie PAUPERT (éd.), *Contrôle des naissances et théologie*, *op. cit.*, p. 132.

55. *Ibid.*

56. *Ibid.*, p. 943.

57. Voir PAUL VI, *Humanae Vitæ*, n° 10.

58. « Document de synthèse sur la moralité de la régulation des naissances » (document de synthèse de la majorité) dans Jean-Marie PAUPERT (éd.), *Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome*, *op. cit.*, p. 54.

59. *Ibid.*, p. 58. De même, il se sent libre de « rendre vaine sa propre fonction biologique sexuelle, même volontairement exercée, parce qu'elle est soumise à la raison pour améliorer la condition humaine », « Document de la minorité », p. 109.

« la finalité humaine<sup>67</sup> », qui consiste sans doute à encourager l'unité conjugale et la paternité responsable, sans respecter la fin procréatrice de l'acte sexuel.

Bien sûr, l'« Église est la première à louer et à recommander l'intervention de l'intelligence dans une œuvre qui associe de si près la créature raisonnable à son Créateur », insistait Paul VI, « mais elle affirme que cela doit se faire dans le respect de l'ordre établi par Dieu ». Parlant, plus précisément, de la responsabilité de respecter le cycle de fécondité féminin naturel, il incita les couples à « tenir compte des rythmes naturels, inhérents aux fonctions de la génération, pour user du mariage dans les seules périodes infécondes » lorsqu'ils désirent éviter une grossesse, et favoriser leur unité conjugale. « L'Église est conséquente avec elle-même », expliqua-t-il, « quand elle estime licite le recours aux périodes infécondes, alors qu'elle condamne comme toujours illicite l'usage des moyens directement contraires à la fécondation » : et cela même, ajoutait-il, lorsque la décision d'agir ainsi est motivée par des raisons « honnêtes et sérieuses ».

En réalité, il existe entre les deux cas une différence essentielle : dans le premier cas, les conjoints usent légitimement d'une disposition naturelle ; dans l'autre cas, ils empêchent le déroulement des processus naturels. Il est vrai que, dans l'un et l'autre cas, les conjoints s'accordent dans la volonté positive d'éviter l'enfant pour des raisons plausibles, en cherchant à avoir l'assurance qu'il ne viendra pas ; mais il est vrai aussi que dans le premier cas seulement ils savent renoncer à l'usage du mariage [c'est-à-dire à l'acte conjugal] dans les périodes fécondes quand, pour de justes motifs, la procréation n'est pas désirable, et en user dans les périodes agénésiques, comme manifestation d'affection et sauvegarde de mutuelle fidélité. Ce faisant, ils donnent la preuve d'un amour vraiment et intégralement honnête<sup>68</sup>.

Telle est, en résumé, la différence entre « deux conceptions de la personne et de la sexualité humaine irréductibles l'une à l'autre » : dans l'une, explique Jean-Paul II, la sexualité est privée de « sa référence essentielle à la personne » afin d'être « “utilisée” comme un “objet” » ; dans l'autre, la « sexualité est respectée et promue dans sa dimension vraiment et pleinement humaine », c'est-à-dire dans « l'unité personnelle de l'âme et du corps »<sup>69</sup>.

67. Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, tome II, *op. cit.*, p. 944.

68. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 16.

69. JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, n° 32.

### 3. Respect des intentions créatrices de Dieu : harmoniser des fins subjective et objective

À partir de ce qui précède, nous sommes invités à distinguer – afin de promouvoir une écologie humaine intégrale – entre les fins de la nature elle-même, autrement dit l'intention du Créateur, et les fins que la volonté humaine projette sur la nature en vue de la manipuler. De fait, comme l'illustrent les arguments avancés par Labourdette et Noonan, la plupart des controverses qui entourent l'encyclique *Humanae Vitae* présupposent une confusion entre la fin *objective* de l'acte moral – ce que le *Catéchisme de l'Église catholique* désigne comme « un bien vers lequel se porte délibérément la volonté<sup>70</sup> » (en l'occurrence le bien de l'unité conjugale et la procréation), et la fin *subjective*, ou intention de cet acte, qui « se place du côté du sujet agissant<sup>71</sup> ». Tel est aussi, et peut-être de manière encore plus claire, ce que Robert Sokolowski présente comme une distinction entre une fin et un but intentionnel :

Une fin, *telos*, appartient à une chose en soi [en vertu de sa nature], tandis qu'un but intentionnel n'apparaît qu'en présence d'êtres humains [ou spirituels]. Des buts [tels que favoriser ou éviter une grossesse, et encourager l'union conjugale] sont des intentions, quelque chose que nous désirons et à propos de quoi nous délibérons ou sur quoi nous agissons afin de les atteindre. Des fins [telles que la conception d'un enfant et l'union du couple], au contraire, sont présentes sans qu'il n'y ait ni désirs ni délibérations humains [humains au sens de ce qui est distinct du *divin*]. Elles sont ce que la chose est lorsqu'elle a atteint son meilleur état, sa perfection et sa réalisation par et pour elle-même [là est manifestement la perfection de nos pouvoirs procréateurs]. Les fins et les buts sont deux biens, mais d'ordres ontologiques différents<sup>72</sup>.

70. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1751.

71. *Ibid.*, n° 1752.

72. Robert SOKOLOWSKI, « What is Natural Law? Human Purposes and Natural Ends », *The Thomist*, 2004 (68), p. 507-529, ici p. 508-509 : « An end, a *telos*, belongs to a thing in itself [i.e. in virtue of its nature], while a purpose arises only when there are human beings [or other spiritual beings]. Purposes [such as achieving or avoiding pregnancy and fostering marital unity] are intentions, something we wish for and are deliberating about or acting to achieve. Ends [such as the conception of a child and the uniting of the couple], in contrast, are there apart from any human [as distinct from *divine*] wishes and deliberations. They are what the thing is when it has reached its best state, its perfection and completion in and for itself [and such is manifestly the perfection of our procreative powers]. Ends and purposes are both goods, but goods of different ontological orders. » Telle est aussi la distinction que fait Robert Spaemann entre l'objet (*objectum*) et la fin (*finis*) d'une action. « *Objectum* est ce contenu de signification que nous nommons lorsqu'on nous demande pourquoi nous faisons ce que nous faisons. *Finis* est ce à quoi nous renvoyons, lorsqu'on nous demande pourquoi nous faisons ce que nous faisons », Robert SPAEMANN, « Einzelhandlungen », dans *Id.*, *Grenzen*,

La « finalité humaine », à laquelle Labourdette se réfère, doit être clairement comprise dans le second sens (subjectif) : l'*intention* du couple est d'éviter (sans doute pour des raisons légitimes) la *fin* procréatrice de l'acte conjugal. Répétons-le, il ne s'agit pas de nier que la décision d'éviter une grossesse fait à l'évidence partie de celles qui appartiennent au couple. Néanmoins, en motivant leur décision, homme et femme sont appelés, par le concile Vatican II et par le *Catéchisme de l'Église catholique*, à régler « leur comportement suivant les critères objectifs de la moralité ». Lorsqu'il est question de chercher à « mettre en accord l'amour conjugal avec la transmission responsable de la vie », « la moralité du comportement ne dépend pas de la seule sincérité de l'intention et de la seule appréciation des motifs », enseigne le *Catéchisme de l'Église catholique*; « mais elle doit être déterminée selon des critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes, critères qui respectent, dans un contexte d'amour véritable, la signification totale d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme<sup>73</sup> ».

Tels sont, plus spécifiquement, les critères fondés sur l'unité âme-corps de la personne humaine. Comme l'explique Robert Spaemann :

Les hommes ne sont pas des esprits qui meuvent une machine de l'intérieur. Ils sont des êtres vivants, ce qui veut dire que leur subjectivité n'est pas une pure liberté transcendante qui se trouverait face à un monde de faits extérieurs. S'il en était ainsi, alors la constitution d'une motivation pour l'action serait tout à fait incompréhensible. [...] En réalité, nous ne "posons" pas du tout les fins mais nous les trouvons déjà en nous et dans les autres, sous la forme de tendances<sup>74</sup>.

Cela ne veut pas dire, bien sûr, que nous sommes sans pouvoir sur nos propres inclinations. « Lorsque j'ai faim, je ne suis pas contraint de manger », explique Spaemann<sup>75</sup>. Cela veut dire, cependant, qu'il ne suffit pas de considérer nos propres intentions en jugeant du caractère moral de nos actes, mais que nous devons aussi, comme l'explique Elizabeth Anscombe, considérer « si l'acte en lui-même est juste », car « le premier [nos intentions]

pourrait être juste, sans que le second [l'acte en soi] le soit<sup>76</sup> ». Des critères moraux objectifs sont, en d'autres termes – et Labourdette serait certainement d'accord – fondés sur des normes anthropologiques objectives, inscrites dans notre propre nature donnée par Dieu, qui en retour conditionne nos actions.

En fait, en utilisant le terme « *signification* » pour décrire les aspects procréateurs et unitifs de l'acte conjugal<sup>77</sup> plutôt que de parler de *fins*, comme la tradition l'avait fait jusqu'alors, Paul VI souhaitait exprimer, expliqua le cardinal Carlo Caffarra, « une corrélation entre l'acte conjugal *qui signifie* » – autant dire qu'il a une signification intrinsèque qu'il communique – « et un sujet auquel *la signification*, le "message signifiant", est transmise<sup>78</sup> ». Autrement dit, « l'ordre de la nature » – l'ordre impliqué, dans le cas présent, dans « l'utilisation de la pulsion sexuelle, conformément à la nature et au but de celle-ci » – « a été orienté », comme l'écrit Jean-Paul II dans un de ses ouvrages pré-pontificaux, « vers les êtres humains pour qu'ils en aient une conscience effective », d'où son insistance – bien avant qu'il occupe la chaire de saint Pierre – sur l'unité de la loi naturelle et de « la norme personnelle<sup>79</sup> ». Cette corrélation entre le sujet et la signification objective de son acte renvoie, à son tour, à une interprétation classique de la vérité comme étant la conformité entre la connaissance humaine et le réel, le monde que Dieu a fait<sup>80</sup>.

De même, pour revenir au commentaire de Kerr concernant l'« incroyable » lien entre les significations d'union et de procréation de l'acte conjugal, nous pourrions nous demander si cette incrédulité ne trahit

76. Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, « On *Humanæ Vitæ* », dans Mary GEACH et Luke GORMALLY (éds.), *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics by G. E. M. Anscombe*, Exeter, UK/Charlottesville, VA, Imprint Academic, 2008, p. 192-198, p. 194 : « whether the act itself is all right, and the former [our intentions] might be all right while the latter [the act itself] was not ».

77. Voir *Humanæ Vitæ*, n° 12.

78. Carlo CAFFARRA, « Conscience, Truth, and Magisterium in Conjugal Morality », dans CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Marriage and Family. Experiencing the Church's Teaching in Married Life*, San Francisco, Ignatius Press, 1989, p. 33-34 : « a correlation between the conjugal act *which signifies* and a subject to which *the significance*, the "significant message", is made ».

79. Karol WOJTYLA, « The Problem of Catholic Sexual Ethics : Reflections and Postulates », dans ID., *Person and Community. Selected Essays, op. cit.*, p. 279-299, p. 293. La version originale polonaise a été publiée en 1965.

80. Voir, par exemple, THOMAS D'AQUIN, *De Veritate* I, 1, dans ID., *Première question disputée, La vérité (De Veritate)*, traduit par Christian Brouwer et Marc Peeters, texte latin de l'édition Léonine, Paris, Vrin, 2002.

Stuttgart, Klett-Cotta, 2002, p. 49-64, ici p. 58 [Objectum ist jener Bedeutungsgehalt, den wir benennen, wenn wir gefragt werden, warum wir tun, was wir tun. *Finis* ist das, worauf wir verweisen, wenn wir gefragt werden, warum wir tun was wir tun »].

73. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 51 ; cité par le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2368.

74. Robert SPAEMANN, « Le "naturel" et le "non-naturel" sont-ils des concepts pertinents pour le droit et la morale ? », dans ID., *Chasser le naturel ?*, traduit par Stéphane Robilliard, Paris, Les Presses universitaires de l'IPC, 2015, p. 101-127, p. 116.

75. *Ibid.*, p. 108.

pas une confusion à laquelle Caffarra fait aussi référence entre « la fonction de *manifestation* (de la vérité), qui appartient à la conscience, et la fonction *constitutive* de la vérité, qui [...] ne peut *en aucune façon* être attribuée à la conscience morale de l'homme<sup>81</sup> ». En d'autres termes, l'erreur épistémologique qui consiste à accorder à l'intelligence humaine la possibilité d'établir – plutôt que celle de découvrir – ce que Caffarra appelle « *la vérité ontologique*<sup>82</sup> », peut être crainte en raison du risque qui consisterait à accorder à la conscience humaine la possibilité de déterminer (plutôt que d'accepter ou de refuser) la vérité morale; d'où la confusion entre, d'une part, les normes anthropologiques et la pratique normative<sup>83</sup> et, d'autre part, « le sens surnaturel des fidèles », dont parle le concile Vatican II<sup>84</sup>, et le consensus des fidèles.

Ce dont il est question dans la plupart des débats qui entourent la doctrine d'*Humanæ Vitæ*, c'est donc, pour résumer, la relation entre, d'une part, nos actes spirituels de connaissance et de volition et, d'autre part, un ordre du monde créé dont nous faisons partie: un ordre qui n'est pas de notre fabrication. Nous pourrions ainsi, par exemple, nous demander si nos relations conjugales entraînent, comme nous l'affirmons par ailleurs<sup>85</sup>, une manipulation de la réalité, c'est-à-dire une sorte de fléchissement du réel (en l'occurrence la signification objective du corps humain fécond) dans le sens de notre intérêt, en fonction du sens subjectif que nous donnons à l'amour, ou de nos meilleures intentions. Nous pourrions aussi nous demander si nos relations conjugales conformément nos facultés de connaissance et de volition à une réalité objective, reçue à la fois comme un fait (*datum*) et un don (*donum*). L'enseignement d'*Humanæ Vitæ* questionne, en d'autres termes, l'idée selon laquelle la personne humaine est libre de définir la signification de sa propre nature (corporelle et spirituelle), en désaccord avec la signification intrinsèque (celle de la Création, donc donnée par Dieu) de cette même nature. Elizabeth

Anscombe le dit avec une certaine franchise: « Agir en vue de rendre l'acte infertile au cas [où] il est fertile, c'est dénaturer votre intention<sup>86</sup>. » Ainsi, « lorsqu'on considère un acte à venir, il faut s'interroger pour savoir si le but en est bon, mais aussi si l'acte en soi est bon, et le premier peut être bon tandis que le second ne l'est pas<sup>87</sup> ».

« Il s'agit ici » (dans *Humanæ Vitæ*, comme l'explique Jean-Paul II) « de la vérité, d'abord dans sa dimension ontologique ("structure intime"); et ensuite, par voie de conséquence, dans sa dimension *subjective et psychologique* ("signification")<sup>88</sup> ». Deux plans – celui de la nature et celui de la personne – sont donc organiquement liés dans l'enseignement d'*Humanæ Vitæ*, parce que la personne y est présentée comme « un sujet conscient de l'ordre de la nature [y compris de sa *propre* nature en tant qu'un tout physico-psychologico-spirituel], et il est responsable de sa préservation<sup>89</sup> ». Le défi que lança la théologie du corps de Jean-Paul II consista à analyser « des aspects *personnalistes* de la doctrine contenue dans ce document [*Humanæ Vitæ*] » dans un effort pour déterminer « en quoi consiste le *vrai progrès*, c'est-à-dire le développement de l'*homme*<sup>90</sup> », par la pratique de la vertu, qui est au cœur d'une écologie humaine intégrale.

#### 4. L'épanouissement humain intégral: unité du naturalisme et du personnalisme

En ce sens, la doctrine d'*Humanæ Vitæ* s'inscrit, suggère Jean-Paul II, dans le but, propre au concile Vatican II, de se ressaisir du « sens ultime de la vie et ses valeurs fondamentales » en vue de régénérer la civilisation occidentale. « Seul le sentiment du primat de ces valeurs fondamentales » – identifiées comme « celles de la personne humaine comme telle » – « permet d'utiliser les immenses possibilités mises par la science dans les mains de l'homme de manière à promouvoir vraiment la personne humaine dans sa vérité tout entière, dans sa liberté et dans sa dignité. La science est appelée

81. Carlo CAFFARRA, « Conscience, Truth, and Magisterium in Conjugal Morality », *op. cit.*, p. 22: « the *manifesting* function (of the truth), which belongs to the conscience, with the *constitutive* function of the truth, which [...] cannot *in any way* be attributed to man's moral conscience ».

82. *Ibid.*, p. 34: « *ontological truth* ».

83. Ce que Georges Cottier qualifie de confusion entre le « normal » et le « normatif ». Voir Georges COTTIER, « La sexualité et le péché », dans ID., *Défis éthiques*, *op. cit.*, p. 85-121, p. 90-92.

84. Voir CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 25.

85. Voir Michele M. SCHUMACHER, « A Woman in Stone or in the Heart of Man? Navigating between Naturalism and Idealism in the Spirit of *Veritatis Splendor* », *Nova et Vetera*, 2013 (11), n° 4, p. 1249-1286, p. 1270.

86. Gertrude Elizabeth Margaret ANSCOMBE, « On *Humanæ Vitæ* », *op. cit.*, p. 196: « To take steps to render the act infertile in case [that] it is fertile is to denature your intention. »

87. *Ibid.*, p. 194: « When considering an action you need to know whether your goal in doing it is all right, but also whether the act itself is all right, and the former might be all right while the latter was not. »

88. JEAN-PAUL II, audience générale du 11 juillet 1984, dans ID., *La Théologie du corps*, *op. cit.*, p. 545.

89. Karol WOJTYLA, « The Problem of Catholic Sexual Ethics », *op. cit.*, p. 293.

90. JEAN-PAUL II, audience générale du 28 novembre 1984, dans ID., *La Théologie du corps*, *op. cit.*, p. 583; les italiques figurent dans l'original.

à s'unir à la sagesse<sup>91</sup> ». Cette alliance est, selon lui, le moyen par lequel l'autosuffisance de l'homme moderne, qui paradoxalement se soumet lui-même au « démiurge de la technique moderne<sup>92</sup> », peut être dépassée. Cependant, Jean-Michel Paupert, éditeur de l'édition latin-français de la commission pontificale du contrôle des naissances, argumente dans la direction opposée : « On ne pourrait donc pas plus légitimement arracher aux époux la disposition de leurs corps pour les soumettre à l'on ne sait quelle imprévisible déesse nature<sup>93</sup>. » Telle est, nous l'avons vu, également la proposition de Michel Labourdette, qui considère comme moralement justifiable d'« intervenir [par des moyens artificiels] pour que l'acte qui, parmi beaucoup d'autres, sera fécondant [procréateur] ne dépende pas du hasard ou du seul rythme biologique, mais soit voulu de *manière responsable* en tenant compte de l'ensemble des finalités humaines<sup>94</sup> ».

Rappelons-le, l'être humain « n'est pas un assemblage ou une juxtaposition d'inclinations naturelles diverses et autonomes, mais un tout substantiel et personnel », comme le souligne la Commission théologique internationale. Pour cette même raison, cependant, il ne peut y avoir de contradiction ou d'opposition entre la nature et la liberté, ni entre les structures naturelle et morale de l'être humain. Au contraire, « dans ce tout organique, chaque partie garde une signification propre et irréductible qui doit être prise en compte par la raison dans l'élaboration du projet global de la personne<sup>95</sup> ». Différents des créatures irrationnelles, soumises à la loi divine par leurs seules inclinations naturelles, les êtres humains sont sujets de la gouvernance du Créateur *autant* par leurs inclinations naturelles *que* par leur connaissance, comme l'enseigne Thomas d'Aquin<sup>96</sup>. Labourdette lui-même affirme que, parce que l'être humain est un, « cela même qui est en lui le *plus humain assume* et *s'intègre*, comme étant en un sens antérieures, des exigences qui concernent la vie végétative et animale : non précisément en tant que végétative et animale, mais comme *devant être HUMAINEMENT* [sic] *vécue* au

plan même de la vie végétative et animale<sup>97</sup> ». C'est pourquoi l'inclination naturelle à se reproduire doit être expérimentée d'une manière « concrètement humaine », « une manière digne de l'homme » : dans le cadre spécifique du mariage et en accord avec les principes de la « paternité responsable »<sup>98</sup>.

En ce sens, le dominicain français s'accorde apparemment avec le pape Jean-Paul II, lorsque ce dernier explique que c'est à « *la personne elle-même dans l'unité de l'âme et du corps*, dans l'unité de ses inclinations d'ordre spirituel ou biologique et de tous les autres caractères spécifiques nécessaires à la poursuite de sa fin » que la loi naturelle se réfère ; « les inclinations naturelles ne prennent une qualité morale qu'en tant qu'elles se rapportent à la personne humaine et à sa réalisation authentique »<sup>99</sup>. La proposition de Labourdette interroge cependant la notion selon laquelle les inclinations naturelles (y compris biologiques) sont formulées, comme le suggère la Commission théologique internationale, par des créatures spirituelles « comme normes fondamentales de leur agir moral<sup>100</sup> », voire comme des manifestations d'« intentions divines<sup>101</sup> » en vue du bien ou de la perfection de la nature humaine, et donc de la personne humaine. De plus, les préceptes de la loi naturelle sont « selon l'ordre même des inclinations naturelles », comme l'affirme saint Thomas d'Aquin – et Labourdette est manifestement d'accord –, de telle sorte que « toutes les choses auxquelles l'homme se sent porté naturellement » – y compris l'inclination à se reproduire et à éduquer ses enfants – l'esprit humain les saisit spontanément « comme des biens, et par suite comme dignes d'être réalisées [...] E]n revanche, il envisage comme des maux à éviter les choses opposées aux précédentes »<sup>102</sup>. De manière similaire, les pouvoirs appétitifs sont naturellement attirés – en raison du plaisir – par les activités qui sont, saint Thomas le répète, « nécessaires à son salut, soit pour la conservation de l'individu, soit pour la conservation de l'espèce ». Fuir délibérément « la jouissance au point de négliger ce qui est nécessaire à la conservation de la nature » est donc considéré comme un péché par la tradition (thomiste) de laquelle Labourdette se réclame<sup>103</sup>.

91. JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, n° 8 ; voir CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n. 15.

92. JEAN-PAUL II, en collaboration avec Vittorio MESSORI, *Entrez dans l'espérance*, Paris, Plon/Mame, 1994, p. 98.

93. Jean-Marie PAUPERT, « Introduction » dans ID., (éd.), *Contrôle des naissances et théologie*, *op. cit.*, p. 40.

94. Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, *op. cit.*, tome II, p. 944.

95. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009, n° 79.

96. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 93, a. 6.

97. Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, tome I : *Morale fondamentale*, Paris, Parole et Silence, 2010, p. 676.

98. *Ibid.*, p. 677.

99. JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 50.

100. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, *op. cit.*, n° 63.

101. *Ibid.*, n° 70.

102. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 94, a. 2. Voir Michel LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, tome I, *op. cit.*, p. 676-677.

103. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 142, a. 1.

Il ne s'agit pas de nier qu'il pourrait être « louable ou même nécessaire de s'abstenir » de ces actes de plaisir, explique saint Thomas d'Aquin, comme lorsqu'on s'abstient de rapports sexuels pour des raisons de santé<sup>104</sup>. Il ne fait aucun doute, cependant, qu'un homme peut chercher, en toute conscience, à s'abstenir du plaisir d'un acte donnant la vie, tandis qu'il renonce simultanément au grand bien que la nature a ainsi ordonné pour sa propre préservation. « Le mot "chasteté" se prend de ce que la raison "châtie" la convoitise, qui doit être corrigée comme un enfant<sup>105</sup> »: *non* parce que l'acte libre de raison est incompatible avec le plaisir de l'acte conjugal<sup>106</sup>, mais parce que les principes ordonnateurs de la paternité responsable et de la justice à l'égard de l'époux, et même à l'égard de l'espèce humaine, peuvent être détournés par le désir débridé. C'est pourquoi le *Catéchisme de l'Église catholique* enseigne que « le plaisir sexuel est moralement désordonné quand il est recherché pour lui-même, isolé des finalités de procréation et d'union<sup>107</sup> ». Isoler l'activité sexuelle de sa signification propre n'est donc pas simplement s'opposer aux fins biologiques; c'est aussi contredire, comme le reconnaît la Commission théologique internationale, « les valeurs interpersonnelles que doit promouvoir une vie sexuelle responsable et pleinement humaine<sup>108</sup> ». Bien sûr, comme l'affirme Clives S. Lewis, « la position chrétienne n'est pas que le plaisir sexuel est répréhensible en soi, pas plus que le plaisir de manger. Il s'agit simplement de ne pas isoler ce plaisir pour l'ériger en désir impératif et égocentrique, comme on essaierait de savourer un mets sans l'avaler ni le digérer, ou de mâcher la nourriture pour la recracher ensuite<sup>109</sup> ». Les inclinations naturelles sont humanisées lorsqu'on se les approprie consciemment et volontairement, ou même lorsqu'on les rejette pour de bonnes et nobles raisons; et *non pas* lorsqu'elles sont altérées par rapport à leurs fins. Quand les anciens Romains vomissaient leurs repas dans des *vomitória* de manière à

se goinfrer encore plus, loin d'élever l'acte naturel de manger, ils le rabaisaient<sup>110</sup>.

### 5. *Le mal intrinsèque de la contraception et la menace envers la vie humaine*

Comme ces exemples l'illustrent, la liberté humaine s'exerce de manière responsable quand on agit à partir de ce que saint Thomas d'Aquin appelle « un habitus conforme à sa nature<sup>111</sup> ». Telle est la vertu de la chasteté que le *Catéchisme de l'Église catholique* présente comme « l'intégration réussie de la sexualité dans la personne et par là l'unité intérieure de l'homme dans son être corporel et spirituel<sup>112</sup> ». « La personne chaste maintient l'intégrité des forces de vie et d'amour déposées en elle », une intégrité qui « assure l'unité de la personne<sup>113</sup> ». Quand, par ailleurs, on agit selon un habitus opposé à notre nature physico-spirituelle – en l'occurrence en utilisant la contraception –, on se soumet à ce que saint Thomas appelle « une corruption qui survient<sup>114</sup> » à notre nature. Ne nous leurrions pas : la contraception corrompt nos forces et nos actes sexuels en les rendant volontairement infertiles.

Assurément, elle peut être considérée comme un mal – un mal intrinsèque même<sup>115</sup> – dans le sens le plus fondamental du terme : elle représente l'absence – la perte volontaire – d'un bien qui appartient (en vertu de la Création) à la nature humaine et à l'acte conjugal. C'est pourquoi il est paradoxal que, dans le langage courant, pour parler de la contraception, on parle d'une forme de santé reproductive. Comme tous les couples stériles désireux d'avoir des enfants le savent trop bien, les systèmes de procréation sains sont féconds, d'où « le scandale » des médecins qui prescrivent des médicaments « à des femmes en bonne santé », comme le fait remarquer la sexologue française Thérèse Hargot<sup>116</sup>. Grâce à la contraception hormonale, il est possible, observe-t-elle, d'être malade « sans maladie », et la médecine est mise au

104. *Ibid.*

105. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 151, a. 1.

106. Voir *ibid.*, q. 153, a. 2, ad. 2.

107. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2351.

108. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle*, *op. cit.*, n° 80.

109. Clives S. LEWIS, *Les Fondements du christianisme*, traduit par Aimé Viala, Valence, Éditions Ligue pour la lecture de la Bible, 2013, p. 113-114 [Mere Christianity, London, Collins, Fount Paperbacks, 1952, p. 93: « The Christian attitude does not mean that there is anything wrong about sexual pleasure, any more than about the pleasure of eating. It means that you must not isolate that pleasure and try to get it by itself, any more than you ought to try to get the pleasures of taste without swallowing and digesting, by chewing things and spitting them out again. »]

110. C'est Robert SPAEMANN qui donne cet exemple dans « Le "naturel" et le "non-naturel" sont-ils des concepts pertinents pour le droit et la morale? », *op. cit.*, p. 109.

111. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2.

112. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2337.

113. *Ibid.*, n° 2338.

114. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 108, a. 1, ad 2.

115. Voir *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2370; PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 14; JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 80. Ceci était aussi la conclusion du rapport de la commission minoritaire papale. Voir « Document de la minorité », dans Jean-Marie PAUPERT (éd.), *Contrôle des naissances et théologie*, *op. cit.*, p. 70-130.

116. Thérèse HARGOT, *Une jeunesse sexuellement libérée (ou presque)*, *op. cit.*, p. 123.

service de nos désirs : « celui de ne pas tomber enceinte, d'interrompre une grossesse puis, quelques années plus tard, de la provoquer ou de l'engendrer<sup>117</sup> ». La logique de la contraception est ainsi fondée sur la supposition, comme le reconnaît mgr Charles Chaput, « que la fertilité est une infection qui doit être combattue et jugulée, de la même façon que les antibiotiques s'attaquent aux bactéries<sup>118</sup> ». De fait, les scientifiques sont en train de développer des « vaccins » contraceptifs qui fonctionnent en « stimulant le système immunitaire de manière à inhiber certaines fonctions physiques indispensables à la grossesse, comme le font les vaccins donnés aux petits enfants pour que leur corps combatte les maladies infantiles telles que la variole, les oreillons ou la rougeole<sup>119</sup> ».

Utiliser la contraception, en somme, c'est priver un organisme naturel de son pouvoir propre : non pas n'importe quel pouvoir, mais le pouvoir naturel, et néanmoins « quasi sacré<sup>120</sup> », de procréer. Voilà qui fait sans doute partie des plus nobles capacités humaines, car « la vie humaine et la charge de la transmettre ne se limitent pas aux horizons de ce monde et n'y trouvent ni leur pleine dimension, ni leur plein sens, comme l'enseigne le Concile, mais [...] elles sont toujours à mettre en référence avec la destinée éternelle des hommes<sup>121</sup> ». D'où cet avertissement d'importance de Paul VI : « Si donc on ne veut pas abandonner à l'arbitraire des hommes la mission d'engendrer la vie, il faut nécessairement reconnaître des limites infranchissables au pouvoir de l'homme<sup>122</sup>. »

À titre d'exemple, on pourrait souligner le paradoxe que comporte l'opinion de Jean-Marie Paupert. « [L]e propre de l'homme, explique ce dernier

117. *Ibid.*, p. 132.

118. Mgr Charles CHAPUT, « *Humanæ Vitæ: A Misunderstood Papal Intervention* », *Origins, Catholic New Services*, 17 septembre 1998 (28), n° 14, p. 248-251, p. 248 : « that fertility is an infection which must be attacked and controlled, exactly as antibiotics attack bacteria ». Voir JEAN-PAUL II, *Evangelium Vitæ*, n° 23.

119. Dorothy ROBERTS, *Killing the Black Body: Race, Reproduction, and the Meaning of Liberty*, New York, First Vintage Books, 1999, p. 146 : « stimulating the immune system to shut down some body functions necessary for pregnancy, analogous to the way vaccines given to infants cause the body to fight childhood diseases such as smallpox, mumps, and measles ». Voir aussi Rajesh K. NAZ, et al., « Recent Advances in Contraceptive Vaccine Development: A Mini-Review », *Human Reproduction*, 1<sup>er</sup> décembre 2005 (20), nr. 12, pp. 3271-3283 : <https://academic.oup.com/humrep/article/20/12/3271/2913771/Recent-advances-in-contraceptive-vaccine>.

120. « Document de la minorité », *op. cit.*, p. 86.

121. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 51.

122. PAUL VI, *Humanæ Vitæ*, n° 17.

en 1967 dans sa présentation de la position de la majorité, est de *transformer* la nature, y compris la sienne propre, de lutter contre les processus “naturels” quand ils vont contre l'humanisation, contre la vie totale, contre le bien de l'individu et de l'espèce<sup>123</sup>. » Ce but sans doute louable – partagé par ces personnes qui combattent la maladie, luttent contre des tempêtes, des glissements de terrain et des tornades – prend un « tour » tout nouveau lorsque le prétendu ennemi prend les traits menaçants d'un enfant non désiré, voire « indigne ». Paupert désigne, avec plus d'acuité encore, les « graves dangers biologiques » des « diverses trisomies du chromosome », qu'il relie à l'âge de l'ovule et du sperme et donc aussi à la planification familiale naturelle. En abordant, plus particulièrement, « l'important problème d'eugénisme », le théologien français s'interroge : tandis que dans le passé « la sélection de la race » s'opérait « par les moyens “naturels” de la mort des plus faibles, ne convient-il pas d'y suppléer maintenant par une possibilité de restreindre le droit [*sic!*] de procréer [notamment par une contraception plus ou moins obligatoire] en fonction du bien de l'espèce ? Les théologiens de la [position de la] majorité n'hésitent pas, dit-il, à répondre affirmativement à cette question posée, dans un sens affirmatif également, par les spécialistes<sup>124</sup> ».

On peut difficilement ne pas s'étonner de l'exactitude de l'avertissement lancé par Clives S. Lewis, dès 1947, « en ce qui concerne les contraceptifs » :

[D]ans un sens très paradoxal et négatif, [...] toutes les générations futures potentielles subissent un pouvoir exercé par ceux qui sont déjà en vie et elles lui sont assujetties. Par la seule contraception ces générations éventuelles se voient dénier l'existence ; par la contraception utilisée comme moyen de sélection (eugénisme) elles sont soumises, sans qu'on leur demande leur avis, aux choix et préférences d'une génération agissant pour des raisons qui lui sont propres. Dans cette perspective, ce que nous appelons le pouvoir de l'homme sur la nature s'avère être un pouvoir exercé par certains hommes sur d'autres avec la nature pour instrument<sup>125</sup>.

123. Jean-Marie PAUPERT, « Introduction », *op. cit.*, p. 38-39.

124. *Ibid.*, p. 28.

125. Clives S. LEWIS, *L'Abolition de l'homme*, traduit par Denis Ducatel, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 2000, p. 72-73 [*The Abolition of Man or Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools* (New York : Bollier Books / Macmillan Publishing Company, 1947, p. 68-69 : [T]here is a paradoxical, negative sense, in which all possible future generations are the patients or subjects of a power wielded by those already alive. By contraception simply, they are denied existence ; by contraception used as a means of selective breeding, they are, without their concurring voice, made to be what one generation, for its own reasons, may choose to prefer. From this point of view, what we call Man's power over Nature turns out to be a power exercised by some men over other men with Nature as its instrument. »] Rien d'étonnant à ce que le Stanford Center for Biomedical

Par-delà le « pouvoir [...] dans le domaine démographique », Lewis reconnaît que « ce qu'on appelle "le pouvoir de l'homme sur la nature" [...] signifiera toujours le pouvoir d'une nation sur les autres » ou « le pouvoir des majorités sur les minorités » ou encore « celui d'un gouvernement sur le peuple<sup>126</sup> ». Nous ne pouvons guère être plus proches de ce que craignait le pape Paul VI quant au risque de confusion entre le « *droit* » à la contraception et l'*obligation* de la contraception. Cela pourrait bien arriver, disait-il en 1968 – et cela *est* arrivé, pas seulement en Chine, comme on le sait bien, *mais* aussi au Pérou, en Inde, en Indonésie, en Afrique du Sud, à Porto Rico et dans d'autres parties du « tiers »-monde, notamment sous la pression des « premiers » pays du monde<sup>127</sup> : on a mis « aux mains d'autorités publiques » « une arme dangereuse » qui permettrait d'intervenir [en guise de contraception obligatoire, de stérilisation ou d'avortement] dans « le secteur le plus personnel et le plus réservé de l'intimité conjugale<sup>128</sup> ». C'est pourquoi, avertit le pape Jean-Paul II en 1995, à moins de vouloir nous mettre à la merci de « l'arbitraire ingouvernable des individus ou [du] totalitarisme mortifère des pouvoirs publics », nous devons reconnaître notre « condition

Ethics et le directeur du Stanford's Center for Law and the Biosciences aient prédit, en 2012, qu'en l'espace de cinquante ans, « la plupart des enfants [dans le monde occidental] seront conçus dans des cliniques de FIV (fécondation *in vitro*) – étant donné que sélectionner ses enfants pour des raisons de santé est non seulement peu coûteux et simple, mais fortement encouragé par les compagnies d'assurances et les gouvernements qui essaient de réduire les dépenses liées à la santé », Bruce GOLDMANN, « The End of Sex », *Stanford Medicine*, 19 janvier 2012 : <http://scopeblog.stanford.edu/2012/01/19/the-end-of-sex/> : « Most children [in the western world] will be conceived in IVF clinics — as selecting your kids for health traits gets not only cheap and easy but outright encouraged by insurance companies and governments trying to rein in health-care expenses. »

126. Clives S. LEWIS, *L'Abolition de l'homme*, *op. cit.*, p. 73 [p. 69 : « exercises of power [...] in breeding » ; « the thing called 'Man's power over Nature' must always and essentially be [...] the power of one nation over others » or « the power of majorities over minorities » or again « of a government over the people ».]

127. Voir Dorothy ROBERTS, *Killing the Black Body*, *op. cit.*, p. 142, 145 ; Marielle SALA, « Forced Sterilization and Impunity in Peru » (10 février 2014) : <https://www.opendemocracy.net/5050/mariella-sala/forced-sterilization-and-impunity-in-peru> ; Michael COOK, « Remembering the Dark Story of Peru's Population Control Campaign » (17 décembre 2014) : [https://www.mercatornet.com/demography/view/remembering\\_the\\_dark\\_story\\_of\\_perus\\_population\\_control\\_campaign/15347](https://www.mercatornet.com/demography/view/remembering_the_dark_story_of_perus_population_control_campaign/15347) (tous les deux consultés le 2 mars 2017) ; Soutik BISWAS, « India's Dark History of Sterilization » (14 novembre 2014) : <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-30040790> ; et Kathleen A. TOBIN, « International Birth Control Politics: The Evolution of a Catholic Contraceptive Debate in Latin America », *Journal for the Studies of Religions and Ideologies* 1, nr. 2 (2002), p. 66-80 : <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/45> (tous ont été consultés le 2 mars 2017).

128. PAUL VI, *Humanae Vitae*, n° 17.

de créature », à qui « l'être et la vie » ont été confiés « comme un don et une tâche<sup>129</sup> ».

## 6. Conclusion : Écologie humaine et chasteté conjugale

Le souci de notre corps et le désir de développer des habitudes qui conviennent à notre nature nous confrontent, une fois de plus, à la question des normes, au sens traditionnel du terme : nous faisons partie de la nature en tant qu'êtres créés. « Car le fait même pour la créature d'avoir une substance modifiée et finie montre qu'elle vient de quelque principe », déclare saint Thomas<sup>130</sup>. Aussi Josef Pieper a-t-il de bonnes raisons d'affirmer que la condamnation, par l'Église catholique, du contrôle des naissances par des moyens techniques a son origine « non pas dans le concept de la nature réduit à sa dimension biologique (comme on l'affirme parfois), mais plutôt dans le fait même de réfléchir sérieusement, en conscience et de manière responsable, au caractère de créature de l'être humain<sup>131</sup> ». Quand, cependant, la notion de Création disparaît, « l'acceptation de son propre corps comme don<sup>132</sup> » est non seulement compromise, mais aussi la notion « d'une loi morale inscrite dans la nature humaine elle-même<sup>133</sup> », ainsi que le souligne le pape François. À titre d'exemple, les membres de la commission pontificale du contrôle des naissances raisonnent, selon Paupert, ainsi : tandis que les normes morales étaient autrefois considérées dans une perspective de téléologie naturelle, « aujourd'hui, [dès lors] que nous connaissons mieux la nature [!], nous sommes obligés de nous demander si l'*intentio naturae* a encore une valeur<sup>134</sup> ».

Robert Spaemann, quant à lui, affirme que la valeur normative de la nature va nécessairement de soi pour la plupart des hommes et des femmes

129. JEAN-PAUL II, *Evangelium Vitae*, n° 96.

130. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I, q. 93, a. 6.

131. Josef PIEPER, « Kreatürlichkeit und menschliche Natur », dans Berthold WALD (éd.), *Werke in acht Bänden*, Hamburg, Felix Meiner, 1995, volume 3, p. 173-185, p. 182 : « nicht in einem "auf das Biologische eingeschränkten Naturbegriff" (wie in der Diskussion gelegentlich behauptet wurde ist), sondern in nichts anderem als in dem tiefen, verantwortungsbewußten Ernst, mit dem der Schöpfungscharakter des Menschen bedacht wird ».

132. Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 155.

133. ID., Discours au siège de l'Organisation des Nations unies (25 septembre 2015) : [http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150925\\_onu-visita.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html).

134. Jean-Marie PAUPERT, « Introduction », *op. cit.*, p. 30. Par conséquent, les rythmes naturels du corps humain n'ont aucune signification dans le discernement de la volonté de Dieu quant à nos vies. Paupert propose plutôt de discerner la volonté de Dieu uniquement en s'appuyant sur la révélation et sur la grâce.

d'aujourd'hui. En effet, nous n'agirions pas du tout si nous devions justifier chaque prémisse de nos actions. « Tant que le naturel remplit cette fonction, le fait de ne pas vouloir avoir d'enfant ou de ne pas vouloir en avoir d'autres requiert une justification<sup>135</sup>. » Le caractère « invisible » de la contraception orale a, cependant, comme je l'ai dit, renversé cette logique. En fait, c'est paradoxalement le fait naturel de la grossesse qui est présenté maintenant comme une « exception » et qui requiert des explications. Au début du XXI<sup>e</sup> siècle, décider de la vie d'un enfant consiste à « planifier » sa conception<sup>136</sup>. Aucune place pour l'ambiguïté à l'ère de la contraception : du moins, pas tant que la vie elle-même est en jeu. Lorsqu'un médecin pose la question de savoir si une grossesse est désirée, il incombe presque entièrement à la femme de décider de la valeur qu'elle va accorder à ce que certains appellent un « amas de cellules » logé dans son utérus. « À cet instant, remarque Thérèse Hargot, elle devient dieu : son désir seul peut laisser vivre ou rejeter dans la mort ce petit être, cet enfant en devenir<sup>137</sup>. »

Facilement disponible, la contraception « alourdit ainsi considérablement le poids des responsabilités [parentales] en un temps où l'individualisme et la "passion de soi" n'ont jamais été si puissants », comme le reconnaît Élisabeth Badinter<sup>138</sup>. Étant donné les lourdes responsabilités qu'entraîne la maternité, l'influente féministe française pousse les jeunes femmes à prendre des décisions rationnelles pour ou contre la parentalité en « se livr[ant] lucidement au calcul des plaisirs et des peines, des bénéfices et des sacrifices », d'une part, et de leur « capacité altruiste », d'autre part. La raison, suggère-t-elle, devrait s'exercer davantage : non pas contre la concupiscence, mais contre un « halo

illusoire<sup>139</sup> » omniprésent. Elle recommande ainsi que la parentalité « responsable » soit déterminée en accord avec le paradigme empiriste qui, comme l'explique le pape François, met en relief « une conception du sujet [...] qui, progressivement, dans le processus logique et rationnel, embrasse et ainsi possède l'objet qui se trouve à l'extérieur<sup>140</sup> ». Nous ne pourrions être plus éloignés de la position de Robert Spaemann : « Engendrer un enfant n'est pas une activité ressortissant de la rationalité instrumentale<sup>141</sup>. »

Non sans ironie à l'égard de trois générations d'utilisateurs de pilule, qui semblent avoir oublié le « lien indissoluble » entre le sens unitif et le sens procréateur de l'acte sexuel, le philosophe nous rappelle un fait qui était encore évident pour les membres de sa génération : loin de demander « une lucidité supérieure de l'attention », du type de celle requise lors d'un travail de production ou de fabrication, l'acte de procréer implique la complète *reddition* de la rationalité. « N'allez pas croire que je pensais à vous [mon fils] lorsque j'étais avec votre mère », écrit Spaemann dans des termes qu'il emprunte à Gottfried Benn. « Ses yeux devenaient si beaux pendant l'amour. » Au moment de la conception, souligne Spaemann, « la conscience individuante s'abandonne à l'instant de la conception dans le courant non individué [ousons-nous l'appeler *naturel*?] de la vie<sup>142</sup> ».

Le philosophe allemand ne souhaite pas remettre en question l'enseignement sur la parentalité responsable. Il ne suggère pas non plus que nous nous abandonnions au seul hédonisme une supposée « valeur » qui entre en jeu dans le calcul « rationnel » que Badinter évoque de poser pour ou contre la maternité. Il pense cependant qu'il est nécessaire de nous rappeler le caractère *naturel* de l'acte sexuel et de ses fruits. Comme le remarque Clives

135. Robert SPAEMANN, « *Vivere viventibus est esse*. Procréation, naissance, mort », dans ID., *Chasser le naturel?*, op. cit., p. 129-161, p. 133. Il s'agit d'une conférence donnée à Louvain en mars 2002.

136. En effet, ainsi que Jean-Paul II l'avait diagnostiqué dès 1995, quand les significations unitives et procréatrices inhérentes à l'acte conjugal sont artificiellement séparées, « l'on soumet la fécondité à l'arbitraire de l'homme et de la femme. La *procréation* devient alors l'"ennemi" à éviter dans l'exercice de la sexualité : on ne l'accepte que dans la mesure où elle correspond au désir de la personne ou même à sa volonté d'avoir un enfant "à tout prix" et non pas, au contraire, parce qu'elle traduit l'accueil sans réserve de l'autre et donc l'ouverture à la richesse de vie dont l'enfant est porteur » (*Evangelium Vitæ*, n° 23).

137. Thérèse HARGOT, *Une jeunesse sexuellement libérée (ou presque)*, op. cit., p. 145. « Parce que désirer signifie planifier [...] aucune place n'est laissée à l'ambivalence du désir » (*ibid.*, p. 144).

138. Élisabeth BADINTER, *Le Conflit, la femme et la mère*, Paris, Flammarion, 2010, p. 28. Voir aussi Michele M. SCHUMACHER, « *Le Conflit* entre "la femme" et "la mère" selon Élisabeth Badinter. Une confrontation entre Mère Nature et Dieu le Père, Créateur », *Nova et Vetera* 87 (2/2012), p. 193-223.

139. Élisabeth BADINTER, *Le Conflit, la femme et la mère*, op. cit., p. 25.

140. Pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 106.

141. Robert SPAEMANN, « *Vivere viventibus est esse* », op. cit., p. 131. L'amour lui-même ne saurait être calculé. « Aucun amoureux au monde ne voit dans l'étreinte échangée avec la femme qu'il aime le résultat d'un calcul, même inconscient, selon lequel cette étreinte pourrait être plus agréable que celle de n'importe quelle autre femme », Clives S. LEWIS, *Les Quatre Amours*, Le Mont Pèlerin, Éditions Raphaël, 2005, p. 162 [« No lover in the world ever sought the embraces of the woman he loved as the result of a calculation, however unconscious, that they would be more pleasurable than those of any other woman », *The Four Loves*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1960, 1988, p. 94].

142. Robert SPAEMANN, « *Vivere viventibus est esse* », op. cit., p. 131. Le passage original en allemand de Gottfried Benn peut être trouvé dans Robert SPAEMANN, « Sind "natürlich" und "unnatürlich" moralisch revelante Begriffe? », dans Venanz SCHUBERT (éd.), *Was lehrt uns die Natur? Die Natur in den Künsten und Wissenschaften* (St. Ottilien, EOS Verlag, 1989), p. 253-280, ici p. 217 : « Bildet euch doch nicht ein dass ich an euch gedacht habe, als ich mit eurer Mutter ging. Ihre Augen wurden immer so schön bei der Liebe. »

S. Lewis, « la préservation de la société et celle des espèces sont des fins qui ne dépendent pas du précaire appui de la raison ». Bien plutôt, « elles sont instinctives<sup>143</sup> ».

Le but de Lewis, bien sûr, est de dévoiler la vérité de nos désirs sexuels, en tant qu'ordonnés à des fins en vertu de la nature elle-même. Or, cette vérité a été obscurcie du fait que la nature a été scientifiquement manipulée par la contraception. Cependant, s'appuyant sur la même logique, il affirme la nécessité de principes ordonnateurs ou de normes morales naturelles – fondés sur l'unité physico-spirituelle de l'être humain, mais aussi sur l'unité des appétits sensibles et rationnels – de manière à ordonner ces pulsions et ces désirs à la finalité et au sens globaux de la vie humaine inscrits dans notre nature en tant qu'elle est créée. « [L]es vieux tabous », qui ont servi de normes morales et culturelles, « ont aidé à la préservation de l'espèce, mais les contraceptifs ont modifié la donne et nous pouvons maintenant abandonner beaucoup de tabous. Car, bien entendu », ajoute Lewis avec son habituel esprit provocateur, « le désir sexuel, étant instinctif, doit être satisfait tant qu'il n'entre pas en conflit avec la préservation de l'espèce<sup>144</sup> ».

En insistant sur le caractère naturel du phénomène de la procréation, Lewis et Spaemann suggèrent qu'elle est aussi divinement gouvernée par une norme morale: celle du « lien indissoluble » entre la signification unitive et la signification procréatrice de l'acte conjugal, comme le précise *Humanæ Vitæ*. Le défi moral qui se fait jour est celui de l'alignement de nos esprits, de nos corps et de nos volontés avec les intentions créatrices et rédemptrices de Dieu. Cela demande, bien sûr, que nous reconnaissons la bonté de l'ordre de la Création, mais aussi nos faiblesses, parmi lesquelles notre tendance à vénérer et à servir « la créature au lieu du Créateur » (Rm 1, 25). D'où le récent appel du pape François: « Ne tombons pas dans le péché de prétendre nous substituer au Créateur. Nous sommes des créatures, nous ne sommes pas tout-puissants. La création nous précède et doit être reçue comme un don. En même temps, nous sommes appelés à sauvegarder notre humanité, et cela signifie avant tout l'accepter et la respecter *comme*

*elle a été créée*<sup>145</sup>. » Car, « non seulement la terre a été donnée par Dieu à l'homme, qui doit en faire usage dans le respect de l'intention primitive, bonne, dans laquelle elle a été donnée » – là François rejoint le raisonnement du pape Jean-Paul II – « mais l'homme, lui aussi, est donné par Dieu à lui-même et il doit donc respecter la structure naturelle et morale dont il a été doté<sup>146</sup> ».

Michele M. SCHUMACHER

*Théologienne, privat-docent à l'Université de Fribourg (Suisse)*

143. Clives S. LEWIS, *L'Abolition de l'homme*, *op. cit.*, p. 49 [p. 44-45: « preservation of society, and of the species itself, are ends that do not hang on the precarious thread of Reason »; « they are given by Instinct »].

144. *Ibid.* [p. 45: « [T]he old [sexual] taboos, served some real purpose in helping to preserve the species »; « but contraceptives have modified this and we can now abandon many of the taboos. For of course », « sexual desire, being instinctive, is to be gratified whenever it does not conflict with the preservation of the species ».]

145. Pape FRANÇOIS, *Amoris Lætitia*, 19 mars 2016, n° 56; c'est nous qui soulignons.

146. JEAN-PAUL II, *Centissimus Annus*, encyclique à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Rerum Novarum*, 1<sup>er</sup> mai 1991, n° 38, cité par le pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 115.

*Nous proposons une nouvelle tirée du livre de Claire Daudin, Vers le haut, cinq histoires ascensionnelles, qui vient de paraître chez Salvator (mai 2021). Aventures fictives et fantaisistes, dont les héros, juchés sur leur promontoire nous font relever la tête, ces histoires osent la transcendance. Dans Siméon, nouveau stylite, un prophète urbain appelle les passants à la conversion, imitant les moines d'Orient qui priaient Dieu sur leur colonne. Claire Daudin, spécialiste de Péguy et de Bernanos, est l'auteur de trois romans publiés aux éditions du Cerf, dont Le Sourire, Grand Prix catholique de littérature 2010. [Nova et Vetera]*

Vint un jour où je décidai de prendre de la hauteur. J'en eus assez des bas-fonds ; j'en eus assez jusqu'à la nausée de l'ennui dans lequel s'enlisaient mes journées, des fantasmagories qui envahissaient mes nuits. Chaque matin au réveil, je subissais les impressions laissées par ces visions pénibles dont l'emprise se prolongeait souvent jusqu'au soir. Ma vie se traînait dans ces ombres épaisses, s'engluait dans un marasme dont nul effort de la volonté, nulle main secourable ne parvenaient à l'extirper. Plus je me débattais, plus je m'enfonçais dans la dépression, lesté par le poids des souvenirs, des êtres chers qui ne sont plus, des lieux aimés qu'on a perdus. La mort, la mort avait posé sa main sur moi et me couvrait de son ombre. Alentour, rien pour me consoler. Avalanche de maux divers s'abattant sur mes semblables : cancer, chômage, divorce... Le prochain, mal en point plus encore que moi-même, ajoutait à ma détresse la honte de ne pas savoir exactement pourquoi je souffrais. Le lointain, le lointain était immolé dans un perpétuel massacre ; de son martyre, rien ne m'était épargné, spectacle son et lumière en léger différé sur tous les écrans, auquel on ne pouvait échapper. Injustice et violence déferlaient sur le monde, faisant peser sur moi le joug d'une culpabilité sans faute. Rebuté par la richesse et le pouvoir, déçu par l'ambition et la gloire, trompé par l'orgueil, protégé du besoin par le travail d'autrui, je végétais dans une oisiveté dont je n'ignorais pas qu'elle est la mère de tous les vices.

Mais des vices, je n'en ai guère, sinon celui de me complaire dans mon malheur. Donc, pas le moindre divertissement à attendre de ce côté.

Le soleil qui brille sur les bons et sur les méchants, le soleil se faisait capricieux. Il défilait les saisons, voilant sa face ternie par la pollution. Depuis quand n'avais-je entendu le chant d'un oiseau ? Des pigeons aux teintes pétrole nidifiant sur le rebord de ma fenêtre avaient infesté mon logis de leurs poux. Il me fallut pulvériser sur la vermine des produits létaux inventés par l'homme, jusqu'à ce que la dernière bestiole fût éradiquée. Puis je me procurai un dispositif infernal, hérissé de pointes métalliques, destiné à

empêcher l'installation des volatiles urbains sur le territoire des hommes. La mésaventure me reclut un peu plus chez moi. Je perdis tout intérêt pour les jardins publics, je n'eus plus de goût pour les massifs, les bassins, les recoins ombreux. Lorsqu'il m'arrivait encore de franchir les grilles du parc, je me retrouvais pris dans le tourbillon des coureurs qui avaient colonisé l'espace autrefois dévolu aux errances poétiques, pour en faire le lieu de leurs exercices. Exhibant des corps ridiculement dévêtus, transpirant dans un effort sans but, ils tournaient, tournaient sans jamais prendre leur envol. Mieux valait rester claquemuré chez soi, tandis que, dans les beaux jardins d'autrefois, les chenilles dévoraient les buis, les frelons décimaient les abeilles, les troncs des marronniers se creusaient sous les mandibules d'un on ne sait quel parasite.

Vint un jour où je décidai de prendre de la hauteur. Comme on arrête de fumer, sur une impulsion en laquelle se sont ramassées toutes les forces trop longtemps tenues en échec, qui soudain l'emportent, rompant l'équilibre, changeant la donne, faisant basculer l'être du côté de l'être et non du néant. Victoire! Ce n'est donc pas en vain que je me lamentais jour et nuit, que je me débattais contre le désespoir, croyant y céder! Dans mes jérémiades comme dans celle du prophète, il y a un signe, un avertissement, un empêchement de tourner en rond. Et c'est peut-être là ma vocation, pourquoi pas, que de geindre et de regimber, comme une mule qui n'est pas décidée à traverser le gué.

Comme la mule rétive, je bloque; on a beau me tirer, me pousser, donner du bâton sur mes flancs, tenter de fléchir mes jarrets, je résiste et parfois donne un coup de sabot bien placé. Mauvaise bête! Foutue bête. C'est peut-être que je connais d'autres chemins qu'il me plairait de vous faire emprunter. Bête de somme: j'en ai gros sur l'âme et plein le bât de vos fautes. Mais voilà: c'est assez, je ne veux pas finir comme le petit âne gris de la chanson larmoyante; je m'en vais caracolier sur les hauteurs, et vous ne pourrez pas me suivre! Je me sens pousser des ailes. Le drôle d'animal que voilà! Quadrupède au pelage rêche, aux oreilles mobiles qui n'entendent que ce qu'elles veulent, aux pattes grêles et capricieuses, aux beaux yeux... Il lui pousse des ailes!

Je prends mon élan, je m'élève *au-dessus des étangs, au-dessus des vallées, des montagnes, des bois, des nuages, des mers...* Au-dessus des souvenirs, du passé qui ne veut pas passer. Des désirs renoncés, des rêves inaccomplis, des destins vers la tombe: chômage, divorce, cancer. Au-dessus des tracasseries administratives, des lynchages médiatiques, des fausses nouvelles et des silences coupables. Au-dessus des foules manipulées, au-dessus des lois qui n'ordonnent

plus la cité mais dénaturent les hommes. Là-haut, vers les Idées, le Beau, le Juste, le Vrai. Plus haut, vers ce qui est, Celui qui Est, qui Fait, tandis que nous passons et que nous détruisons. Je veux reprendre la conversation avec Lui qui ne répond pas, Grand Silence plein d'écoute, dans l'harmonie des sphères et le chant des planètes. Tout en moi aspire à cette ascension: envol mystique, ça y est, je lévite comme un moine au pays du Yéti.

\* \* \*

Comme Siméon l'Ancien, je vais grimper sur ma colonne pour le grand Face-à-Face. Six coudées, vingt coudées, on ne sait plus calculer la hauteur de ces monuments qui ont parsemé le sol de Syrie en des temps reculés. Au sommet, sur une plateforme de quelques mètres carrés entourée d'une barricade, fragile rempart contre le vide et la chute, vit le stylite, moine échappé de son monastère, cherchant une vie plus rude en ligne directe avec le divin. Corps tendu vers le ciel ou bien recroquevillé, barbe et cheveux hirsutes répandus sur sa nudité... Sa tunique en peau de bête s'est envolée. Il grelotte de froid ou de fièvre, il dédaigne la maigre nourriture qu'on lui fait parvenir dans un panier. Ses journées se passent en psalmodies et prosternations, à moins qu'il ne s'exerce à l'immobilité dans la posture la moins confortable possible. Son corps n'est plus qu'une souche tordue. Triste sort, sort choisi, supplice recherché, consenti dans un total affranchissement: délirante liberté! Pendant quarante ans il survit ainsi au sommet de sa colonne. Mais comment fait-il? Comment fait-il pour ne pas tomber, pour manger, pour déféquer, pour dormir? Questions vaines au regard du mystère sauvage d'une vocation qui oppose un refus total aux tyrannies du monde.

Un oiseau se pose sur la tête chenue du stylite et y fait sa fiente. Les yeux de l'homme, ses yeux ternis par l'éclat du soleil d'Orient, troublés par les visions nocturnes, voient plus loin que l'aigle, parce qu'ils sont tournés vers le haut, tandis que ceux du rapace dardent leur regard perçant comme une arme sur la proie qui court au ras du sol, affolée. Le sacrifice des plaisirs pèse peu à côté de la délivrance. Qu'est-ce que la faim, quand on ne ressent plus l'appétit artificiellement creusé par les sponsors et les marques? Qu'est-ce que la nudité, quand le diktat de la mode a cessé de s'exercer, quand l'épiderme gercé jusqu'à l'os n'est plus que l'ultime vêtement d'un corps prostitué? Hors-sol pour de bon, délié de tous liens, libre enfin, le voici harcelé par les curieux, les suppliants, les mères venues lui présenter leurs enfants. Les puissants lui demandent conseil, les foules se massent au pied de sa colonne sans lui laisser de répit. N'est-il donc pas possible d'échapper aux hommes? C'est

Dieu qui rabat l'orgueil de son saint. Par les nuits d'orage il le gifle, le secoue, le fait vaciller. Au matin, dans la splendeur de l'aube, le voici sauvé, admis de nouveau à contempler sa gloire, et son chant monte vers le Très-Haut. Mais il a compris la leçon. Désormais il consent à conseiller, à bénir. Et il prêche, et il prie, il accomplit des miracles. Son immolation volontaire fait de lui un père pour les foules.

Un avion russe traverse le ciel de Syrie, largue sa bombe sur la colonne du stylite. La technologie moderne a vaincu la simplicité antique, quand des saints mal dégrossis croyaient avoir trouvé le plus court chemin vers le ciel en escaladant un rocher, un arbre, un fût de pierres mal équarries.

\* \* \*

Comme Siméon l'Ancien, je vais grimper sur ma colonne. Je choisirai un socle pas trop élevé dans le parc, j'en délogerai le buste qui l'occupe, poète oublié, savant à binocle, idole périmée des temps où l'on croyait au Progrès. Je m'installerai à sa place, vivant défi à la mobilité sans but des sportifs du dimanche et des autres jours, corps statufié, la peau marbrée par les frimas, moussue à l'endroit où poussent les poils. Un grand marronnier déploiera sur moi sa ramure. J'aime cet arbre généreux, je ne me résous pas à son extinction annoncée par des prophéties de malheur, sur les panonceaux installés par les jardiniers municipaux. Au printemps, les pétales de ses grappes fleuries orneront mon front et ma barbe. On me prendra pour un faune de l'Antiquité, on se rira de moi, égrillard. Je ferai sensation. L'été, il me couvrira de son ombre. Ce sera le temps du recueillement. J'aurai l'âme en paix, *mon âme sera en moi comme un enfant, comme un petit enfant contre sa mère*. L'amour me possèdera. Je serai plein d'amour pour l'oiseau sur la branche, prenant son envol dans un grand froufrou d'ailes et de feuilles froissées. Je serai plein d'amour pour la lumière filtrant à travers les feuillages, déposée sur ma peau comme une goutte d'or tombée du soleil. Le miel de ma compassion débordera pour les abeilles du rucher, mes voisines à la servile condition. Travailler du matin au soir, ne vivre que pour se nourrir et mourir... Des fleurs, ne connaître que le pistil; ne percevoir dans leurs couleurs qu'un signal... Obéir à la reine, obéir à l'instinct, obéir, obéir... jamais seul! Quel sort peu enviable! À l'automne, l'arbre mettra mon endurance à l'épreuve en faisant pleuvoir sur mes épaules ses bogues aux piquants acérés. À travers mes larmes, je me réjouirai à la vue des beaux marrons lisses s'échappant des bogues crevées. Puis le grand marronnier me revêtira

de ses feuilles, parure mordorée, bruissant brocart. Alors on se prosternera devant moi; on viendra adorer le dieu sanglant. Ce sera l'heure de la tentation, il faudra résister. Viendra l'hiver en sa nudité. Je relèverai la tête, scrutant le ciel à travers les branches dépouillées. En ville on ne voit guère les étoiles; toujours quelque brouillard, quelque lumière concurrente masquent leur éclat. Je les guetterai pourtant, comme un signal venu des profondeurs, restituant à l'univers dans lequel je vis sa grandeur et son échelle. Je serai seul et sans désirs, sans préoccupations ni regrets, tandis que mes semblables à qui je ne ressemblerai plus guère s'en iront à leurs courses de Noël, leurs *speed datings*, leurs entretiens d'embauche et leurs rendez-vous médicaux. La nuit, les lueurs des phares tournoieront autour des grilles du parc, dans le vrombissement croissant et décroissant des moteurs obéissant à l'effet Doppler, et la mélodie rauque d'un ivrogne réveillé de son cauchemar par les incivilités de la jeunesse des beaux quartiers, qui ne connaît pas le délit de tapage nocturne. Comme les fourmis, les moineaux et même les poux des pigeons, les hommes m'apparaîtront estimables dans les limites de leur espèce. Dans ces limites, ils ne me décevront plus. Je les verrai comme ils se voient, je les comprendrai comme ils se comprennent: composés de besoins naturels et de désirs fabriqués; vivants faits pour mourir et se dépêchant de jouir avant que ne prolifère la cellule cancéreuse, avant l'arrêt brutal et sans sommations de l'AVC qui ne pardonne pas – lui. Animaux sophistiqués et fragiles, pleins d'orgueil et de peurs paniques, du haut de ma colonne j'aurai pitié d'eux. Ma longévité, égale à celle de mes prédécesseurs qui mouraient centenaires sur leur pilier, défiera les *burn out* et les arrêts cardiaques dont la pratique effrénée du sport ne les protégera pas. Ma présence immobile, survivant au retour des saisons, sera pour eux un signe. Mais auront-ils des yeux pour le voir? Offert à leur regard, point d'interrogation au milieu du jardin, je me donnerai à eux tout entier, sans retour et sans restriction. Ils n'auront qu'à s'arrêter devant moi pour être sauvés. S'arrêter de tourner, de courir. S'arrêter, s'arrêter, regarder vers le haut à travers les branches de l'arbre dépouillées par l'hiver. Lever les yeux, comme les mages chercher l'étoile, celle dont la trajectoire rompt l'ordre immuable du cosmos et le court-circuite.

Alors, je pourrai redescendre.

Claire DAUDIN

# Économie, société et écologie : entre tension et harmonie

## 1. *L'enracinement social de l'économie dans la société*

L'économie (en tant qu'activité) est – à l'évidence – une émanation de la société dans la tâche quotidienne de production de sa propre subsistance. L'économie est donc enracinée dans la société. C'est dans la société d'un côté et dans la nature (la Création) de l'autre que l'économie puise ses ressources humaines et physiques. L'économie est mue par une logique d'action propre basée sur la quête exclusive de l'efficacité. En retour, cette logique imprègne et contribue à structurer la société. Comme si au matériau (brut) de la société, la logique économique cherchait à imposer une forme particulière, la plus adéquate à ses exigences. Depuis la dernière guerre, la pénétration et la structuration du social par la logique économique a atteint un niveau sans précédent et on peut parler aujourd'hui, dans les pays occidentaux, de passage d'une économie de marché à une « société de marché », gouvernée avant tout par la logique et la rationalité économique. C'est dire que la logique économique devient la force dominante de structuration sociale.

Dès la première phrase de la *Théorie des sentiments moraux*, Adam Smith campe le portrait anthropologique qu'il va approfondir et ciseler ensuite : « Aussi égoïste que l'homme puisse être supposé – affirme-t-il – il y a évidemment certains principes de sa nature qui le conduisent à s'intéresser à la fortune des autres et qui lui rendent nécessaire leur bonheur, quoiqu'il n'en retire rien d'autre que le plaisir de les voir heureux<sup>1</sup>. » Le diagnostic est clair – il y a bien dans la nature humaine deux éléments potentiellement contradictoires : l'égoïsme mais aussi la capacité à se décentrer que Smith va nommer la « sympathie ». Comment ces éléments vont-ils cohabiter, quelle société vont-ils fonder ?

La réponse de Smith se présente en trois tableaux, qui sont autant de constructions sociales possibles. Dans l'ordre, le premier tableau est celui de la société heureuse et florissante, « là où l'assistance est réciproquement offerte par amour, gratitude, amitié et estime [...] »<sup>2</sup>. Le deuxième tableau

1. Adam SMITH, *Théorie des sentiments moraux. Léviathan*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 23.

2. *Ibid.*, p. 140-141.

est celui de la société commerciale – *commercial society* – qui sera au cœur de la *Richesse des nations*: « La société peut se maintenir entre différents hommes comme entre différents marchands, à partir du sens de son utilité, sans aucun lien réciproque d'amour ou d'affection [...] la société peut toujours être soutenue par l'échange mercenaire de bons offices selon des valeurs convenues<sup>3</sup>. » Cette société-là pourra subsister selon Smith mais elle sera moins heureuse et moins agréable. Quant au troisième et dernier tableau, c'est celui de la dislocation. En effet, une société faite de ceux qui « sont toujours prêts à se nuire et à se causer du tort<sup>4</sup> » ne peut subsister.

Il y a donc bien – chez le père de l'économie – l'esquisse d'une possible tension entre l'aspiration humaine à la félicité et les contraintes d'une société « efficace » du point de vue économique. Cette tension va traverser le matériau social, et l'homme dans son humanité, qui ne sont ni inertes ni malléables à l'infini. Il se peut dès lors que la propagation de la logique économique se heurte à des résistances et risque de provoquer des cassures. Dans ces situations, l'inadéquation entre la logique dominante et les aspirations sociétales grandit, le gouffre devient de plus en plus infranchissable: la forme perd progressivement l'emprise sur la matière. À l'extrême, la société se rebelle et finit par rejeter la logique et les institutions qui la relaient. C'est en ces termes qu'on peut lire par analogie l'érosion rapide de l'économie planifiée dans l'Europe communiste durant les années 1980. En peu de temps, le divorce entre la société et la logique politique était consommé.

Les événements qui ont commencé en été 2007 appelés « crise financière » sont, du point de vue systémique, analogues à ceux des années 1980 en Europe de l'Est. Ils révèlent un écart croissant – un antagonisme croissant – entre les aspirations et les conditions de la vie quotidienne de la population mondiale sans qu'il s'agisse ici de la dimension exclusivement matérielle. Il y aurait donc bel et bien matière à « réconciliation ». La société résiste, semble-il, en refusant de se conformer aux seules exigences de l'économie: elle hésite à se soumettre pleinement à la logique de l'économie marchande, aussi efficace et efficiente soit-elle! Édouard Dommen ne parle-t-il pas d'« Économie de l'aimant<sup>5</sup> », d'une économie en harmonie avec la société et l'environnement?

Pour résumer, on peut donc conclure que les événements récents, où la tension économie/société augmente, suggèrent que « l'âme » de nos sociétés

n'est pas malléable à loisir, et qui plus est, qu'elle n'est ni à échanger contre le bien-être béat ni à vendre. Un message qui n'est pas sans rassurer.

## 2. Comment sommes-nous arrivés à la double rupture « économie-société » et « économie-écologie » ? La crise financière comme révélateur – ou les raisons profondes de la crise

La logique économique, accompagnée et renforcée par la logique financière, s'est imposée durant les « Trente Euphoriques » qui ont pris fin en 2007. Dès le milieu des années 1970, les Trente Euphoriques ont pris le relais des Trente Glorieuses. La logique économique a détrôné la logique politique grâce à la force idéologique libérale qui a culminé en 1979, avec la victoire électorale de Margaret Thatcher en Grande-Bretagne. Elle a pénétré avec facilité la société occidentale, parce qu'elle a été portée par le mythe du progrès et de la croissance infinis, relayé par la technologie. Cette dernière, en effet, après avoir servi la logique militaire durant les années de la Guerre froide, s'est déversée dans le champ de l'activité économique. Ainsi, durant les années Euphoriques, la recherche de l'efficacité économique a été l'un des principaux aiguillons – mais pas le seul – du progrès technologique.

Aujourd'hui la défiance croissante de la société à l'encontre de l'économie s'étend aussi à la technologie exacerbée au seul service des intérêts économiques. Les dangers spirituels de l'aveuglement technico-financier et l'illusion de la technocratie ont été déjà dénoncés auparavant par des penseurs comme Jacques Ellul et plus près de nous par le pape François, notamment dans son encyclique *Laudato Si'*<sup>6</sup>.

Dans un manuel qui a formé – ou déformé – des générations d'étudiants depuis 1948, Paul Samuelson dit dans la 9<sup>e</sup> édition de son ouvrage que l'activité économique cherche à répondre à trois questions récurrentes: que produire, comment produire, pour qui produire<sup>7</sup>. C'est bien sur des réponses apportées à ces trois questions qu'il y a aujourd'hui une divergence croissante entre la logique économique et les attentes sociales. Les réponses qu'apporte l'économie de marché à ces trois questions ont perdu de leur « traction » – de leur pouvoir de conviction, et de leur légitimité tant sociale que prophétique.

L'économie produit certes du PIB en suffisance (dans les pays occidentaux), mais dans une logique du « prêt-à-jeter », du consumérisme effréné et de

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. Édouard DOMMEN, *Économie de l'aimant*, Genève, Éditions Olivétan, Éditions Ouverture, 2016.

6. Pierre COULAGE et Paul H. DEMBINSKI (éds.) *Écologie et Technologie au prisme de l'enseignement social chrétien*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 2021.

7. Paul Anthony SAMUELSON, *Economics* (9th edition), Tokyo, etc., McGraw-Hill Kogakush, 1973, p. 17.

l'obsolescence programmée. En conséquence, on présente comme des « richesses », parce qu'ils sont comptabilisés dans le PIB, des objets et des services qui ont pour raison avant tout d'assurer aux producteurs un chiffre d'affaires et non pas de répondre aux besoins des acheteurs. C'est donc une économie du faux-semblant, du friable, du jetable, hors d'usage à la date préprogrammée, alors qu'en même temps des besoins vitaux restent insatisfaits. À l'évidence, donc, la réponse économique au « que produire? » pose problème.

Le cadre comptable des « comptes nationaux » a trois caractéristiques principales qui sont autant de limites que de faiblesses. Tout d'abord, ce dispositif statistique sert à mesurer des flux – production annuelle – et non des stocks à un moment donné. Cela est parfois source de confusion, notamment quand on assimile le produit national à la « richesse », alors qu'il s'agit uniquement d'une mesure du flux de production. Cela est d'autant plus problématique que nous ne disposons pas de métrique pour quantifier le stock de la richesse accumulée.

La deuxième limitation de la comptabilité nationale tient à son attention exclusivement centrée sur les échanges marchands de biens et de services. Ainsi, sont laissées de côté toutes les activités domestiques. Si la famille prépare un repas à la maison, seule la valeur des ingrédients achetés au supermarché apparaîtra dans le produit national, alors que si le même repas est pris dans le restaurant le plus proche, tout le montant de l'addition payée y sera inclus. La question reste posée de savoir si la famille a vraiment produit moins de « richesses » que le restaurant. Cet exemple met en lumière le biais méthodologique sur lequel repose toute la construction conceptuelle des comptes nationaux et donc de la croissance: elle ne retient que ce qui passe par une transaction ou un échange marchand.

La troisième limitation de la comptabilité nationale découle directement de la précédente. La focalisation sur la transaction permet à la comptabilité de tout agréger en termes monétaires et donc de ne retenir des productions diverses que le prix. L'hypothèse sous-jacente est donc que le prix mesure de manière pertinente la valeur des productions et que celle-ci correspond à la satisfaction obtenue. L'exemple invoqué souvent est celui de la facture de carrosserie suite à un accident: il y a certes un effort de production du carrossier, mais ce dernier ne fait que remplacer ce qui a été endommagé. La satisfaction n'augmente pas alors qu'il y a croissance au sens comptable. Les limites du paradigme sont encore plus claires lorsqu'il s'agit d'utilisation (pollution) des ressources environnementales, notamment l'air ou l'eau, qui n'ont pas de prix de marché. Il s'ensuit que ce qui est en réalité une ponction sur les ressources disponibles n'est pas répertorié comme un coût. Ces

exemples montrent à l'évidence qu'il est hasardeux d'assimiler utilité ou satisfaction et quantification monétaire.

La question du « comment produire? » reçoit aujourd'hui avant tout des réponses inspirées par la seule logique économique et financière qui promet au producteur une efficacité mesurée par le niveau des bénéfices. Les mauvais choix en la matière sont à la racine du désastre écologique qui nous guette. Donc la réponse à la question « comment produire? » est exclusivement inspirée par la logique d'optimisation à partir des « prix du marché », lesquels ne tiennent pas compte de l'épuisement annoncé des ressources, à cause du fait que dans un calcul d'actualisation, l'avenir lointain a un poids négligeable.

Finalement la question « pour qui produire? » pointe vers la pauvreté et l'exclusion, sur un fond d'inégalités croissantes. Pourtant, l'économie mondiale a une capacité de production suffisante pour permettre à toute l'humanité une vie digne. Mais elle utilise mal ces ressources. Au regard de tels faits, la question articulée par Samuelson devrait être reformulée, ce n'est pas tant du « pour qui produire? » que se préoccupe l'économie, mais du « au bénéfice de qui produire? ». Et cela change tout.

En effet, la logique économique exacerbée a dévoyé l'esprit de l'entreprise: le producteur n'est pas le serviteur de son client, mais celui qui l'exploite. Il cherche en permanence à maîtriser, conditionner et influencer le client et, ce faisant, instaure systématiquement un rapport de force qui privilégie le producteur. Produire pour qui? Non pas pour les (vrais) besoins du client, mais pour pouvoir payer les salaires aux employés et les bénéfices aux actionnaires. C'est une des conséquences de « l'économie de l'offre ». La demande a perdu son autonomie et son rôle d'aiguillon de l'économie, depuis qu'elle est devenue captive du conditionnement médiatique et technologique des émotions et des désirs.

Toutes ces évolutions ont conduit à une concentration sans précédent des richesses tant au niveau international qu'à l'intérieur des pays. Cette situation est encore aggravée par le fait que les personnes fragiles reçoivent des miettes, et que ce qu'elles achètent relève plus de la pacotille que du « bien durable » leur permettant de bâtir leur autonomie. La logique économique se trouve ainsi décrédibilisée non pas à cause de ce qu'elle pourrait produire – biens durables et robustes – mais à cause de ce qu'elle livre effectivement, en mettant la technologie quasi-exclusivement au service de la génération du profit.

La dérive sur ces trois questions s'est accentuée tout au long des Trente Euphoriques. Dans son sillage, quatre confusions fondamentales se sont installées dans les esprits et ont progressivement brouillé l'esprit critique de l'humanité.

La confusion entre fins et moyens : la production de la richesse comptable est devenue une fin en soi, galvanisant les populations comme les politiques. La crise a permis de découvrir le pot aux roses.

La confusion entre « l'autre » et le marché : la dépersonnalisation des rapports économiques a conduit à virtualiser l'autre et à l'éloigner pour le remplacer par une abstraction « le marché ». Ce dernier a été personnifié : le marché veut, pense, exige. La foule « informe », le sans-visage a pris la place du collègue, du client, de l'actionnaire et même parfois du manager.

La troisième confusion – propre à la finance – touche la dimension temporelle. Le temps de vie de chacun a été remplacé par le temps comme variable : on vend des promesses et des engagements sur demain pour se faire plaisir aujourd'hui.

Il a fallu attendre 2007/08 pour que les yeux s'ouvrent brutalement sur un constat implacable de fragilités, de disparités et d'asymétries abyssales. C'est grâce à la déstabilisation financière que la réalité crue du terrain a pu faire tomber – partiellement – des œillères : l'exclusion et la misère sont des réalités aujourd'hui reconnues comme des problèmes majeurs et comme contreparties directes de la logique même du système axé sur la performance, et cela en dépit de résultats économiques d'ensemble globalement croissants. Viviane Forrester, dans son essai – en grande partie intuitif et au titre poignant *Horreur économique*<sup>8</sup> – a été l'une des premières à établir le rapport direct entre croissance comme prospérité des uns et exclusion des autres. Aujourd'hui, le pape François n'hésite pas à prolonger cette analyse notamment quand il affirme que « cette économie tue »<sup>9</sup>.

Dès 1948, François Perroux entrevoyait la possibilité que ce qu'il appelait alors « le capitalisme » puisse buter contre « les limites du système » mentionnées plus haut. Il écrivait ceci :

Un esprit antérieur et étranger au capitalisme soutient pendant une durée variable les cadres dans lesquels l'économie capitaliste fonctionne. Mais celle-ci, par son expansion et sa réussite mêmes [...] entame les institutions traditionnelles et les structures mentales sans lesquelles il n'est aucun ordre social. Le capitalisme use et corrompt. Il est un énorme consommateur de sèves dont il ne commande pas la montée<sup>10</sup>.

8. Viviane FORRESTER, *L'Horreur économique*, Paris, Fayard, 1996.

9. Pape FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, 2013, n. 53.

10. François PERROUX, *Le Capitalisme. Que sais-je ?*, Vol. 315, Paris, Presses Universitaires de France, 1948, p. 103.

Et il ajoutait : « Il faut chez les chefs politiques un rare sang-froid dans le diagnostic et une exceptionnelle énergie dans l'administration de la thérapeutique pour que ce mal puisse être, à temps, décelé et conjuré<sup>11</sup>. »

Les propos de François Perroux suggèrent clairement qu'un blocage temporaire, ou une crise systémique n'est pas nécessairement synonyme d'effondrement, même si le risque est réel, comme ce fut le cas pour le communisme soviétique. Pour l'éviter, il faut qu'un diagnostic sans complaisance – de sang-froid, dit-il – soit au rendez-vous. Et il ne suffit pas qu'il soit pertinent, encore faut-il qu'il arrive à temps, avant que la crise n'ait sapé les bases du système, et qu'il soit accompagné d'actions à la hauteur du défi qui se pose.

Telles étaient bien les intentions du G20 qui, dès 2009 a multiplié déclarations et engagements en faveur d'une action coordonnée qui puisse procéder aux réaménagements substantiels – nécessaires et urgents – du système, afin de corriger ses injustices les plus criantes. Depuis, le G20 s'est fait plus discret et la transformation systémique annoncée stagne. Pourtant le temps presse, car les forces centripètes menacent les équilibres fragiles au niveau local comme au niveau global.

La crise n'est donc pas un accident de parcours, mais bien plutôt le symptôme d'un blocage systémique profond. De tels blocages surgissent au moment où les défis auxquels un système se trouve confronté, dépassent ce qui lui est possible de réaliser. Impuissant à se réformer ou à se trouver de nouvelles formes de gouvernance, les contradictions internes finissent par faire de lui l'obstacle principal à la résolution de la crise. La situation actuelle est celle où le système en place se trouve acculé à ses propres limites. Pour éviter l'effondrement, il doit s'infléchir de toute urgence et modifier son principe de cohérence avant qu'une logique alternative ne s'installe.

La quatrième confusion, enfin, est celle entre le réel et le virtuel. La virtualité du chiffre a remplacé la réalité des choses.

### 3. *L'écologie intégrale comme chemin de réconciliation*

Il semblerait qu'en chinois la crise se dise *wèiji*. Ce mot a en chinois une double signification, celle de la crise comme danger de rupture de l'ordre ancien et celle de la crise comme opportunité d'un nouveau départ. Après plus d'une décennie de procrastination, alors que les asymétries creusées par les errements récents du système économique attendent toujours des mesures correctives appropriées, la nouvelle fenêtre d'opportunité ouverte par la crise

11. *Ibid.*, p. 105.

permet de penser aux actions visant à réorienter le système socio-économique vers le souci du bien commun<sup>12</sup>. Les pistes ne manquent pas.

La dynamique de transformation systémique se mettra en marche si l'action inspirée par le souci du bien commun se manifeste simultanément à quatre niveaux : celui des idées et de la vision du monde, celui des institutions au sens large (structures, aussi mentales), des modes d'interaction (mécanismes) et celui des comportements individuels. Ces niveaux sont complémentaires, tant et si bien que sans comportements et décisions individuelles inspirés par le souci du bien commun, ni les institutions ni les cadres de pensée ne pourront avoir de prise sur la réalité. À l'inverse, les actions individuelles sans institutions et idées ne pourront pas faire levier et accélérer la transformation. Il faut donc une cohérence systémique. En effet, si les valeurs, les cadres de pensée et les structures évoluent en sens opposés, le blocage avec une rupture à la clé devient possible.

*Premier niveau : les idées – la métrique, la vision du monde et l'anthropologie.* Si la métrique de la comptabilité nationale reste la référence incontournable dans tout débat sur la croissance, elle ne permet pas, et de loin, d'appréhender la totalité du phénomène. De grands noms de l'économie – Joseph Stiglitz, Amartya Sen et Jean-Paul Fitoussi – ont co-signé en 2009 un rapport sur la question, commandité par le président français Nicolas Sarkozy<sup>13</sup>. Ils plaident pour l'extension du périmètre de la comptabilité nationale afin d'y inclure, à l'aide d'estimations subtiles, l'environnement et la qualité de vie. La mise en œuvre de ces recommandations, somme toute peu révolutionnaires, serait laborieuse et impliquerait d'autres hypothèses simplificatrices. De plus, cette voie tend à consolider le monopole méthodologique du « produit national » plutôt qu'à envisager la mise sur pied de deux autres métriques – complémentaires. L'une d'entre elles devrait permettre – à l'aide d'un appareillage conceptuel et statistique *ad hoc* – de mesurer l'activité para-marchande et sa contribution qualitative au bien-être, alors que la seconde métrique serait adaptée à mesurer les prélèvements effectués sur l'environnement à l'instar de ce que préconise l'« *ecological footprint* ».

Le fait de disposer de trois indicateurs parallèles aurait l'avantage de permettre la comparaison de l'impact des diverses politiques économiques sur trois plans différents : celui de la croissance économique, celui du para-économique et celui de l'environnement. Avec l'aide d'une telle batterie

12. Paul H. DEMBINSKI et Jean-Claude HUOT (éds.), *Le Bien Commun, par-delà les impasses*, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 2017.

13. Joseph STIGLITZ, Amartya SEN et Jean-Paul FITOUSSI, *Richesse des nations et bien-être des individus*, préface de Nicolas Sarkozy, président de la République, Paris, Odile Jacob, 2009.

d'indicateurs, le politique et les électeurs verraient plus clairement quand les tendances convergent sur les trois plans et quand elles divergent. Il se pourrait ainsi que ce qui apparaît aujourd'hui comme de la « décroissance » du point de vue du produit national, soit en fait accompagné par une croissance des activités para-économiques et une amélioration de l'état de l'environnement. Il est urgent donc, pour rendre plus opérationnel le débat sur le sens de la croissance, de mettre au point sans tarder ces indicateurs complémentaires et de les utiliser systématiquement dans le débat et la prise de décision politique. Face au monopole de la « comptabilité nationale » et au confort intellectuel dont elle est porteuse grâce à son caractère unidimensionnel, la bataille des méthodes statistiques de mesures n'est pas gagnée.

*Laudato si'* met à plusieurs reprises l'accent – même si l'encyclique n'utilise pas le terme – sur le caractère systémique de la crise actuelle. Il y a crise systémique quand le problème se situe au cœur de la « logique du système », aux points névralgiques où s'entremêlent toutes les dimensions plus spécifiques. C'est bien le diagnostic du pape François : l'environnement et le social se rebellent et se dérobent à la pression de l'économico-technologique. Une crise systémique a besoin d'une réponse de même nature, d'une réponse fondamentale qui affecte toutes les dimensions du système. C'est exactement la voie de la réconciliation tracée par le terme « écologie intégrale<sup>14</sup> » : la restauration de l'homme aimant et responsable à l'égard de Dieu, de ses frères et à l'égard de la Création.

L'encyclique trace aussi les voies de la réconciliation tous azimuts : la réconciliation de l'homme avec lui-même, pour surmonter le vide anthropologique, la réconciliation de l'homme avec la création par une meilleure symbiose et écoute. Et finalement, ou plutôt avant tout, la réconciliation de l'homme avec la visée que Dieu a pour lui : la visée de la Civilisation de l'amour<sup>15</sup>.

Pour ce qui est du vide anthropologique : dans un ouvrage écrit en 1862, en tant que réponse d'inspiration chrétienne à l'économie politique fondée par les travaux de John Stuart Mill et d'Adam Smith, John Ruskin mettait en exergue le fait que la pensée économique vide l'être humain de son humanité et en fait un pantin réagissant uniquement à la carotte de la rémunération et au bâton de la perte de l'emploi<sup>16</sup>. Or dit Ruskin, l'homme a non seulement

14. Voir pape FRANÇOIS, *Laudato si'*, 2015, n. 10.

15. Voir l'ensemble des contributions au volume : Pierre COULAGE et Paul H. DEMBINSKI (éds.) *Écologie et Technologie au prisme de l'enseignement social chrétien*.

16. John RUSKIN, *Unto this last and Munera Pulveris*, Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1906, p. 14–15.

une dignité mais encore une nature au cœur de laquelle se trouve l'aspiration à l'honnêteté. « Avons-nous oublié dit-il, qu'il y a dans le monde des hommes qui ne trichent pas et ne fraudent pas pour d'autres raisons que la seule peur de perdre leur emploi<sup>17</sup>. » Ils ne le font pas parce qu'ils sont honnêtes. Aussi Ruskin plaide pour les vertus de l'économie honnête, celle qui respecte les vrais besoins tant du producteur que du client. Une économie harmonieuse – une fois de plus.

Ruskin, comme bien d'autres après lui, met le doigt sur l'aporie anthropologique de la logique économique. Plus de 150 ans après lui, le vide anthropologique s'est installé dans les esprits dans le sillage de la « civilisation du prêt-à-jeter ». Ce vide est abyssal, mais suscite des réactions, notamment celle des chrétiens. La résistance se fait sentir, la logique économique y est mise à nu dans son idolâtrie de l'avoir. Elle s'oppose à l'anthropologie de « l'homme fait à l'image de Dieu ». C'est par ce chemin de traverse et de confrontation que l'on peut espérer sortir de la confusion entre les fins et les moyens.

L'assainissement du rapport de l'homme contemporain passe par le retour à la réalité des choses. Dans son rapport à la nature, l'homme est appelé à s'émanciper de la membrane technologique qui l'isole de ses semblables et le coupe du réel : cette membrane est tantôt le béton des villes, tantôt l'écran du téléphone portable ou de l'Internet et tantôt « le service » que l'on achète au lieu de le faire soi-même. Ainsi, le retour au réel devrait aussi redonner à l'homme de l'autonomie que lui refusent la technologie et les modes de fabrication.

C'est aussi dans son retour à la réalité des choses, que l'homme pourra se libérer de la myopie que lui impose la logique financière qui déprécie le futur au profit du présent. Ainsi, l'homme contemporain sera amené à penser aux générations futures avec autant d'attention et de sollicitude qu'à lui-même.

En s'émancipant de la tutelle technologique, l'homme se découvrira lui-même à la fois dans sa soif de transcendance et dans son ouverture à l'autre. Dans ce contexte, l'économie répondra aux trois questions : que produire, comment produire et pour qui produire, de manière soucieuse du bien commun, c'est-à-dire du bien de tous et de chacun. C'est de cette manière que l'humanité se mettra en chemin vers la Civilisation de l'amour.

Plus haut, il a été question de l'aveuglement idéologique dans lequel s'est laissé enfermer le monde pendant les décennies avant la crise. Il a été fait référence aux racines les plus profondes de cet aveuglement qui sont à

chercher dans l'extrême fragmentation de la réalité en unités quantifiables – mais faussement homogènes – utiles à la fois à la manipulation efficiente et la construction de la représentation virtuelle et abstraite du monde et à sa marchandisation.

Les quatre confusions dont il a été question plus haut ont été nourries par cette fragmentation, elles ont alourdi la pensée en la poussant vers une vision idéalisée du monde et retardé ainsi le diagnostic précoce de la crise. Il est urgent de restaurer une vision du monde qui soit réaliste, c'est-à-dire respectueuse des particularités et des limites de la fragmentation. Or, le réalisme suppose l'observation de ce qui ne peut être dépecé, à commencer par la vision de l'homme intégral. La pensée réaliste, c'est aussi l'articulation des questions plus que la formulation des réponses *a priori*, ou la fabrication de recettes sans lendemain, la capacité de saisir les changements et de se remettre en question plutôt que le confort des certitudes. À ce niveau, l'action exige le renouvellement des paradigmes des sciences techniques et économiques, le retour critique sur les fondements anthropologiques de ces savoirs et l'examen critique des modes de leur transmission vers le politique et l'économique. La participation active dans les enceintes professionnelles des chrétiens soucieux du bien commun est essentielle au succès du retour au réalisme dans la vision du monde.

*Deuxième niveau : les institutions.* Qu'est-ce qu'une institution ? Selon la terminologie de Douglas North, il s'agit de tout élément stable d'un système social, élément qui structure les interactions sociales<sup>18</sup>. Dans ce sens, pour North, institutions et structures sont synonymes. Les institutions, bien que stables, ne sont pas immobiles, elles sont susceptibles d'évolutions spontanées, mais aussi de réformes. L'enseignement social de l'Église met traditionnellement l'accent sur la responsabilité des gouvernements dans la mise en place d'un cadre institutionnel adapté à la poursuite du bien commun. Toutefois, force est de constater qu'en plus des institutions formelles, il existe un grand nombre d'institutions informelles – telles que des habitudes et des mentalités. Par ailleurs, il faut également reconnaître que, dans les sociétés libres, en sus des institutions publiques, existent des institutions privées à l'instar des entreprises, des associations ou organisations non gouvernementales qui, elles aussi, participent à la dynamique du bien commun.

Les décisions structurantes, celles qui posent les jalons, qui réforment ou altèrent des institutions formelles (privées comme publiques), ont par définition une portée plus grande parce qu'elles vont, directement ou indirectement,

17. *Ibid.*

18. Voir Douglas NORTH, *Institutions: Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

conditionner les interactions sociales ou des décisions individuelles. Elles exercent donc un effet de levier sur les résultats que le système va produire. Ces décisions ont donc une portée « architecturale » de première importance pour la mise en œuvre systémique du bien commun. Les grandes décisions technologiques s'apparentent aujourd'hui à ces décisions structurantes qui vont modeler la vie des sociétés pour les générations à venir.

*Troisième niveau: les structures informelles.* Il en va différemment pour les institutions informelles. Leur emprise sur les décisions et interactions est analogue à celle des institutions formelles – pensons par exemple à une culture de corruption – mais elles évoluent selon une dynamique plus spontanée. La plupart du temps, elles évoluent lentement, mais il arrive que surviennent des périodes de changements accélérés, notamment du fait des nouvelles possibilités techniques. En dehors de ces moments de rupture, les évolutions se font sous l'impulsion de myriades d'actions et de décisions individuelles, insignifiantes quand elles sont prises une à une, mais structurantes à la longue et dans leur ensemble. Ainsi, par nos actes quotidiens nous érigeons et validons, ou au contraire affaiblissons et érosons les institutions informelles, qui peuvent renforcer ou affaiblir les institutions formelles, comme dans le cas de la corruption.

L'importance de la dimension structurelle n'a pas échappé à Jean-Paul II, qui a insisté sur le fait que les structures peuvent avoir un effet délétère sur le soin du bien commun. Il a ainsi parlé des « structures de péché » comme étant ces structures perverses dans leur nature, parce qu'elles structurent le champ d'actions des autres jusqu'à les forcer à des comportements iniques<sup>19</sup>. Ces structures-là sont aussi l'œuvre des hommes, de ceux qui ont la capacité de promulguer des lois iniques, de mettre en place des organisations ou des technologies et d'élaborer des règles contraires à la dignité humaine, etc. Ces structures sont comme des multiplicateurs de péchés dans lesquelles se trouvent entraînés ceux qu'elles conditionnent, souvent sans qu'ils en soient pleinement conscients<sup>20</sup>.

Dans la perspective de la transformation systémique envisagée ici vers la logique axée sur le souci du bien commun, il est important de retourner la notion de « structure de péché » pour mettre en avant l'urgence de l'invention

d'institutions – formelles et informelles, publiques et privées – qui soient, non pas des multiplicateurs de péché, mais des leviers du bien commun. Ces « structures pour le bien commun » sont donc des organisations, lois et règlements qui, loin de pousser au péché, incitent au souci du bien commun et incitent à l'amour social sans lequel le bien commun restera lettre morte.

Le niveau méso-social est celui des interactions et des mécanismes, etc. Les structures, comme le terme l'indique, fournissent l'ossature à l'interaction sociale, mais ne sont pas cette interaction. Les mécanismes sont des routines d'interaction, ils sont influencés – mais pas déterminés – par les structures. L'interaction est le maillon entre la décision individuelle et la structure ou l'institution. Il s'agit du niveau infra-institutionnel, mais essentiel à la vie de toute société. À cause de la granularité plus fine, c'est au niveau des interactions que la dignité concrète des personnes est plus directement en jeu.

La pression pour l'efficacité a fini par couler l'essentiel des rapports humains relatifs au monde économique dans le moule de la transaction, c'est-à-dire de l'échange équivalent. Or, la transaction anonyme – conséquence directe de la fragmentation marchande du monde – est certes efficace, mais, pour cette raison même, consomme les ressources nécessaires à la fécondité future. Il en va autrement de la relation qui, puisqu'elle se projette dans la durée, porte en elle un élément d'inconnu et une promesse de fécondité future. L'omniprésence de la transaction dans nos sociétés met donc potentiellement en danger leur propre avenir. Il est indispensable non pas de combattre les transactions, mais de promouvoir un mode de fonctionnement relationnel mieux à même de tenir compte des visées, besoins et possibilités de chacun des protagonistes. Là encore, il s'agit de millions de micro-chantiers où les hommes de bonne volonté peuvent exprimer leur souci du bien commun<sup>21</sup>.

*Quatrièmement: le niveau de l'action individuelle.* Comme mentionné plus haut, ni les structures, ni les mécanismes, ni la vision du monde articulée sur la quête du bien commun ne verront le jour sans que les personnes en prennent l'initiative. Dans son encyclique *Spe Salvi*, Benoît XVI a des mots très clairs à ce propos :

19. Voir JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, 1987, § 36.

20. Voir Jacques BICHOT, « La personne humaine aux prises avec les structures de péché », dans Paul H. DEMBINSKI, Nicolas BUTTET (éds.), *Car c'est de l'homme qu'il s'agit*, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 129-142. Voir Mathias NEBEL, « Péché structurel », dans Éric GAZIAUX, Denis MÜLLER (éds.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Éditions du Cerf, 2013, p. 1479-1487.

21. Voir Paul H. DEMBINSKI, « Efficiency vs. Fecundity: Rediscovering Relations », dans Dominik MELÉ, Claus DIERKSMEIER, *Human Development in Business: Values and Humanistic Management in the Encyclical Caritas in veritate*, London, Palgrave, 2012, p. 98-116. Mathias NEBEL et Paul H. DEMBINSKI, *Relational Thinking and Catholic Social Teaching*, Cambridge, Jubilee Centre, 2017. John ASHCROFT, Roy CHILDS (éds.), *The Relational Lens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017. Alain CAILLÉ et Philippe CHANIAL (dir.), *Au commencement était la relation... mais après ?*, Revue du MAUSS, n. 47, Paris, La Découverte, 2016.

La condition droite des choses humaines, le bien-être moral du monde, ne peuvent jamais être garantis simplement par des structures, quelle que soit leur valeur. De telles structures sont non seulement importantes, mais nécessaires; néanmoins, elles ne peuvent pas et ne doivent pas mettre hors-jeu la liberté de l'homme. Même les structures les meilleures fonctionnent seulement si, dans une communauté, sont vivantes les convictions capables de motiver les hommes en vue d'une libre adhésion à l'ordonnement communautaire. La liberté nécessite une conviction; une conviction n'existe pas en soi, mais elle doit toujours être de nouveau reconquise de manière communautaire. Puisque l'homme demeure toujours libre et que sa liberté est également toujours fragile, le règne du bien définitivement consolidé n'existera jamais en ce monde. Celui qui promet le monde meilleur qui durerait irrévocablement pour toujours fait une fausse promesse; il ignore la liberté humaine. La liberté doit toujours de nouveau être conquise pour le bien. La libre adhésion au bien n'existe jamais simplement en soi. S'il y avait des structures qui fixaient de manière irrévocable une condition déterminée – bonne – du monde, la liberté de l'homme serait niée, et, pour cette raison, ce ne serait en définitive nullement des structures bonnes<sup>22</sup>.

Le bien commun doit être chevillé au corps de l'action sociale des chrétiens. Ceci étant, pour y parvenir, ces derniers doivent résoudre en permanence des dilemmes qu'ils rencontrent dans la vie réelle. D'autres ouvrages ont été consacrés à cette problématique<sup>23</sup>. Mais il est certain que le bien commun passe par une capacité de décentrage du décideur, par son potentiel à prêter attention – en plus des considérations normales que sont l'efficacité et la légalité – à deux autres aspects de son action. Il s'agit d'une part de la qualité intrinsèque de l'action que seul le décideur connaît intégralement, et d'autre part de l'impact que cette action aura sur ceux qui auront à en subir les conséquences sans avoir pu participer à la prise de décision<sup>24</sup>.

La prise en compte des exigences du bien commun à ces quatre niveaux du système socio-économique laisse espérer un revirement systémique vers moins d'asymétries et d'injustices. Il n'en demeure pas moins qu'aucun mécanisme, procédure ou système ne pourra garder l'orientation sur le bien commun si l'amour social est oublié. La dynamique du bien commun est

22. BENOÎT XVI, *Spe Salvi*, 2007, n. 24.

23. Voir Joseph BADARACCO, *Defining Moments: When Managers must choose between Right and Right*, Boston, Harvard Business School Press, 1997. Étienne PERROT, *L'Art de décider en situations complexes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007. Étienne PERROT, *Le discernement managérial*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012.

24. Voir Jean-Loup DHERSE, HUGUES MINGUET, *L'Éthique ou le chaos ?*, Paris, Presses de la Renaissance, 1998.

moins une question d'ingénierie sociale ou économique que de mille visages de la charité en marche<sup>25</sup>.

Paul H. DEMBINSKI

*Économiste, professeur à la Faculté des sciences économiques et sociales,  
Université de Fribourg (Suisse)*

25. Voir l'ensemble des contributions au volume : Paul H. DEMBINSKI et Jean-Claude HUOT (éds.), *Le Bien Commun, par-delà les impasses*.

*Le sens chrétien de la souffrance*

Il fallait probablement un moine bénédictin pour porter sur la souffrance humaine ce « regard contemplatif d'une grande sérénité » (p. 847), que l'A. attribue, quant à lui, à saint Thomas d'Aquin, et pour oser cette somme théologique sur la souffrance<sup>1</sup>. Car c'est bien d'une somme qu'il s'agit, à savoir d'une œuvre systématique de sagesse qui noue à la lumière des principes premiers de la théologie toute une gerbe de problématiques autour du sens de la souffrance des hommes.

Une telle entreprise témoigne d'une solide confiance dans les ressources de l'intelligence éclairée par la foi car, s'il est vrai que face à la souffrance – la nôtre et celle d'autrui –, il faut lutter et souvent se taire, la parole aussi est nécessaire pour guérir le mal radical du non-sens. Il s'agit donc de « ne pas enfouir des vérités éclairantes et libératrices sous le voile pudique du silence » (p. 36). Certes, le titre *Dieu veut-il la souffrance des hommes ?* apparaît inutilement rhétorique, tant il semble annoncer une réponse convenue contre un péril qui est passé de mode – qui, aujourd'hui, soutiendrait

que Dieu veut la souffrance ? La « sensibilité spirituelle » contemporaine n'est plus guère doloriste et tend plutôt à ne voir dans la souffrance qu'un mal pour ainsi dire absolu qu'il faut écarter à tout prix avec la bénédiction d'un Dieu qui ne peut vouloir que notre bien-être. Le sous-titre, en revanche, *La souffrance humaine dans le dessein divin selon saint Thomas d'Aquin*, exprime bien la perspective proprement théologique du propos. Elle se prend du dessein divin révélé et transcende, tout en l'assumant sous sa lumière propre, une perspective métaphysique qui est indispensable mais ne peut avoir le dernier mot sur la question. Ce même sous-titre dit aussi le choix raisonné de conduire cette réflexion à l'école de saint Thomas d'Aquin. Pour ce faire, l'A. a arpenté de long en large le *corpus* thomasiens et s'est pénétré de la pensée du Maître. On apprécie, entre autres, qu'il ait su donner toute l'attention requise aux commentaires scripturaires, ce qui s'imposait dans la perspective d'une contemplation du dessein divin. La réflexion sur le sens de la souffrance dans le plan de la providence est ainsi menée en référence à l'*Expositio super Iob ad litteram* (p. 295-296), et la *Lectura super epistolam ad Colossenses* est mise à contribution pour éclairer l'affirmation de saint Paul : « Je complète ce qui manque aux souffrances du Christ » (Col 1, 24 ; p. 690-695). Même si l'A. ne prétend pas faire œuvre de médiéviste,

1. Père Robert AUGÉ, o.s.b., *Dieu veut-il la souffrance des hommes ? La souffrance humaine dans le dessein divin selon saint Thomas d'Aquin*, Préface du cardinal Robert Sarah, Avant-propos du père Philippe-Marie Margelidon, o.p., « Sed contra », Artège – Lethielleux, Paris – Perpignan, 2020, 1 vol. de 964 pages.

l'enseignement de saint Thomas est très correctement contextualisé et l'A., quand c'est nécessaire, nous retrace les tâtonnements de saint Thomas et les évolutions de sa pensée. Par exemple, sur la transmission du péché originel (p. 201-210), sur la définition de la douleur – perception de la lésion corporelle, puis mouvement de l'appétit sensible (p. 252-264) –, sur la tristesse du Christ (p. 409-412) ou encore sur le mérite spécifique de la Passion, lié au genre d'œuvre accompli par le Christ (p. 539-544).

Mais l'ouvrage du père Augé ne se limite pas à une (excellente et nécessaire) reconstitution historique de l'enseignement de l'Aquinate. Celle-ci est au service d'un propos formellement théologique qui vise à offrir une intelligence de la foi pour aujourd'hui, fondée sur l'application actualisée des doctrines de saint Thomas. Aussi l'A. n'hésite-t-il pas à rectifier et à compléter la pensée du Maître lorsqu'elle s'avère dépassée ou trop étroite, par exemple dans le domaine de la médecine ou de la psychologie. Il signale aussi les limites de certains enseignements, comme celui sur les limbes (p. 235-237). Il précise donc et prolonge la réflexion de saint Thomas et se fraye un chemin vers ses propres conclusions à travers une prise en compte critique de la tradition thomiste classique (Cajetan, Jean de Saint-Thomas...) et des travaux du thomisme contemporain, avec ses controverses internes (par exemple sur l'éventuelle intégration en thomisme d'une « souffrance de Dieu » [p. 508-526], sur les modalités de la permanence de la vertu des mystères du Christ [p. 620-623]). L'A. est particulièrement au fait de ces débats internes et de leurs enjeux,

au-delà même de l'aire francophone. On ne s'étonnera donc pas de la forte présence dans ce livre du père Jean-Hervé Nicolas, o.p., un théologien qui n'a cessé d'être tourmenté par la question du mal, ni de celle des inséparables Maritain et Journet. Enfin, l'A. confronte cette théologie thomiste actualisée à certains courants théologiques contemporains qui empruntent, face à la question de la souffrance, des chemins bien différents, à la limite parfois de l'orthodoxie. Il consacre ainsi tout un chapitre à présenter et réfuter les différentes doctrines qui attribuent à Dieu la souffrance (p. 489-532) ou encore suggère les limites de la compréhension balthasarienne de la substitution (p. 592-593) alors même qu'il reprend à son compte le thème de la satisfaction vicarie. Pour fermes que soient ces confrontations, elles gardent un ton mesuré et respectueux, cherchant à faire droit à la part de vérité de la position critiquée. Toujours sur le plan de la méthode théologique, une place de choix est faite à bon droit à la sagesse des saints (Catherine de Sienne, Thérèse de l'Enfant-Jésus) et l'A. est attentif aux implications des thèses théologiques pour la vie spirituelle, en positif comme en négatif (cf. la critique des excès de la mystique de la souffrance chez Louis Chardon [p. 413, note 112]).

Il n'est guère possible de rendre compte de tous les thèmes traités dans cette « vaste synthèse » (p. 43) de près d'un millier de pages, qui est amenée à toucher, de près ou de loin, de manière plus ou moins approfondie, la plupart des questions de la théologie chrétienne, depuis les perfections divines jusqu'à la sacramentaire et à l'eschatologie, en

passant par la christologie ou la morale. Il est vrai que la question du mal constitue comme un « transcendantal » inversé. Ainsi, sans jamais perdre de vue la problématique du sens de la souffrance, qui structure sa démarche et lui confère son unité, l'A. nous livre de petits traités de théologie systématique, par exemple sur le péché originel (p. 195-242), les modalités d'efficacité salvifique de la Passion (p. 533-601) ou le sacrement des malades (p. 648-659). Il n'hésite pas non plus à s'arrêter, plus que ne l'exigerait le strict traitement de la question, à des thèmes annexes, comme la question de la science bienheureuse du Christ, à laquelle il consacre un long « excursus » (p. 421-429) à l'occasion du problème de la coexistence dans le Christ de la joie et de la tristesse.

L'exposé, servi par une écriture claire et précise et enrichi de nombreuses notes éclairantes, progresse de façon logique et cohérente. Il se divise en quatre grandes parties. La première envisage sous le titre « Le dessein éternel d'un Dieu innocent » (p. 45-190) la problématique générale de la présence du mal et de la souffrance dans la Création et celle de son rapport à Dieu. L'A. rappelle d'abord (ch. 1) les éléments essentiels de l'enseignement thomasiens sur la nature du mal et ses espèces et il évoque déjà, à propos de l'origine du mal, le lien décisif de la souffrance humaine avec le péché originel. « Dieu et le mal » (ch. 2) dégage les grandes lignes de la « théodicée » thomasiennne (à distinguer soigneusement des théodicées modernes qui tendent à voir dans le mal un élément nécessaire à l'ordre du monde). Envisageant la causalité de Dieu vis-à-vis des

diverses sortes de maux, l'A. argumente de façon convaincante en faveur de l'innocence d'un Dieu qui ne peut jamais vouloir le péché comme tel.

L'interprétation de la permission divine du péché est un des rares points sur lesquels il m'est difficile de suivre l'A. Celui-ci s'en tient, en effet, à l'idée d'une simple permission générale : « Le fait que Dieu n'empêche pas le mal a pour conséquence non la *réalisation effective* de ce mal, mais seulement sa *possibilité*. » (p. 104-105) L'existence incontestable de cette permission générale, qui résulte de la manière dont Dieu gouverne les créatures conformément à leur nature, n'enlève pourtant rien à la nécessité d'une permission spéciale pour chaque acte peccamineux. Quelles que soient les difficultés que soulève par ailleurs la doctrine, rejetée par l'A. (p. 111-112), du décret permissif antécédent – en ce qu'elle peut sembler donner à Dieu une initiative dans l'ordre du péché –, elle semble indispensable pour faire droit à des vérités métaphysiques et théologiques fondamentales. Dieu, Acte pur, ne peut d'aucune manière être déterminé « passivement » par la créature. Il n'est pas « soumis au jeu des libertés humaines » (p. 505), comme l'A. le reproche à juste titre à Moltmann. Il ne peut, en particulier, apprendre quoi que soit de la créature et sa science ne peut dépendre des libres choix de la créature. Le medium de la science divine est toujours l'essence divine qui précontient causalement tout l'ordre créé, possible et effectif. Dieu ne peut donc connaître tel péché particulier que dans le décret particulier par lequel il le permet. Ce décret ne cause certes pas le péché, mais le péché se produit infailliblement quoique librement

à la suite de ce décret. Dire, comme l'A., que « Dieu connaît tous les péchés des hommes dans l'acte même de leur réalisation, à travers le refus de la motion divine au bien » (p. 518), ou « dans la motion au bien que le pécheur détourne en se portant vers le mal » (p. 111), ne résout rien, car comment Dieu connaît-il ce refus ou ce détournement de la motion divine? Quel est en Dieu le medium de cette connaissance? « Dieu ne connaît le péché que dans la motion qu'il accorde au sujet » (p. 845), mais comment la motion est-elle proportionnée à l'acte réel si Dieu n'en connaît pas déjà la déficience? De même, le recours à la présence des actes libres à l'éternité divine ne saurait être invoqué comme une alternative au principe universel selon lequel Dieu connaît toutes choses dans la mesure où il en est la cause. Les actes libres imposeraient-ils leur nouveauté à un Dieu spectateur pour déterminer sa connaissance? Impossible. En outre, s'en tenir à l'idée d'une permission générale – « Si Dieu permet le mal, il peut se produire soit le mal soit le bien » (p. 129) – implique que, dans l'hypothèse où le péché « permis » ne se produit pas, la cause déterminante en est que la volonté a fait d'elle-même le bon choix, un choix que Dieu découvre donc au moment même où il se produit, ce qui signifie qu'il n'en est pas la cause déterminante. En fait, tout repose sur la manière de comprendre l'articulation entre la causalité réelle mais toujours seconde de la volonté créée et la causalité première et inclusive de Dieu « qui opère en nous et le vouloir et l'opérer » (Ph 2, 13).

Quoi qu'il en soit de cette question difficile, voire insoluble, le recours à la

notion de permission, de quelque manière qu'on l'entende, signifie que Dieu ne veut jamais le péché comme un moyen pour rejoindre une fin. Le péché n'est permis que comme une conséquence indirecte de ce bien antécédent qu'est la préservation de l'ordre de nature (qui veut qu'une volonté capable de défailir défaille parfois), et parce que Dieu, selon l'axiome augustinien, est assez puissant pour produire un certain bien conséquent à l'occasion de ce mal qu'il ne veut pas. « S'il ne veut pas le péché et le laisse pourtant se produire, c'est que non seulement il respecte l'ordre des natures libres (bien antécédent) mais aussi qu'il n'est pas tenu de l'empêcher, puisqu'il sait que ce mal sera l'occasion d'un bien (bien conséquent). » (p. 108-109) Tel est le principe que l'A. met en œuvre pour éclairer le dessein divin et les diverses modalités de sa réalisation.

Avec le ch. 3 – « Un unique dessein, deux économies » –, l'A. dresse le cadre théologique général dans lequel la souffrance trouve son intelligibilité maximale. À la suite des pères Garrigues et Daguet, le père Augé distingue à juste titre l'unicité du dessein divin – dont la finalité ultime est l'adoption filiale des créatures spirituelles – et la dualité des économies (prélapsaire ou christique postlapsaire) mises en œuvre pour réaliser ce dessein bienveillant. En effet, le péché originel, certes permis et prévu de toute éternité, introduit, en raison de sa contingence intrinsèque, un changement d'économie dans le cours du temps. L'adoption filiale qui devait se faire par « conformation au Verbe, Fils de Dieu par nature » (p. 118) se fera désormais par conformation au Christ, Verbe

incarné. Contre « l'écueil d'un christocentrisme absolu » (p. 837) qui fait de l'Incarnation rédemptrice le premier objet du dessein divin – une compréhension discutable du thème de l'Agneau immolé depuis la fondation du monde (Ap 13, 8) – avec le risque d'introduire le péché et la souffrance dans le projet initial de Dieu, l'A. estime que la seconde économie, christique, est supérieure à la première non quant à la finalité, qui reste la même, mais quant à la médiation du Verbe incarné. En effet, cette médiation entraîne pour la nature humaine une élévation qu'elle n'aurait pas connu dans la première économie. « Cette élévation [est] celle de la nature humaine spécifique recevant dans le Christ une dignité sans pareille, celle de l'union hypostatique. Mais cette élévation rejaillit sur la nature humaine tout entière. Celle-ci, en effet, quoique marquée par la déchéance du péché et de la souffrance, se trouve étroitement et efficacement associée à l'œuvre du Christ, à son mérite et à son sacrifice rédempteurs. Là est le plus grand bien, qui, selon l'axiome augustinien, explique pourquoi Dieu n'a pas empêché la faute originelle. » (p. 148-149)

Une réflexion sur l'état prélapsaire de l'humanité s'imposait donc (ch. 4). Elle atteste que « la souffrance des hommes n'est pas intrinsèque au dessein divin en sa finalité d'adoption filiale » (p. 151) puisqu'Adam jouissait de l'impassibilité et était préservé de toute souffrance. La finitude à elle seule n'est pas de soi un mal, seulement la condition de possibilité du mal. Peut-être aurait-il été utile d'insérer ici une évaluation critique plus développée des théologies qui, s'inspirant

de la prosopopée évolutionniste, justifient la souffrance comme étant intrinsèquement liée à l'aspect progressif de la création ou de l'humanisation.

Ces fondements métaphysiques et théologiques étant posés, la deuxième partie se concentre sur « la souffrance humaine: son origine, sa nature, son sens » (p. 191-377). Quant à l'origine, l'A. insiste à bon droit sur le rôle déterminant du péché originel (ch. 1), qu'il estime irréductible au « péché du monde » (p. 210-215). « La souffrance et la mort des hommes trouvent [...] leur origine dans la chute de nos premiers parents. » (p. 195) Il approfondit donc la doctrine du péché originel chez saint Thomas (nature, transmission, effets...). Rectifiant une présentation sans nuances des misères de cette vie comme peines du péché originel, l'A. explique que la peine principale due au péché originel contracté est la privation de la justice originelle. Toutefois, cette peine a pour effet de restituer l'homme à sa vulnérabilité naturelle. Elle l'expose ainsi aux misères de la vie présente qui sont donc des peines seulement « dérivées », concomitantes, bien que Dieu, dans sa providence, les ordonne à la justice (cf. p. 69-70). « Dieu ne veut pas la souffrance des hommes simplement (*simpliter*), mais de manière relative (*secundum quid*), dans la mesure où, le péché une fois commis, il accepte que la souffrance fasse son entrée dans le monde en l'ordonnant au rétablissement de l'ordre de la justice. » (p. 177)

Le ch. 2, « La nature de la souffrance humaine », présente alors, en tenant

compte des acquis de la science moderne, les différentes formes que prend la souffrance humaine, depuis la douleur physique avec ses répercussions sur l'âme jusqu'à la souffrance morale de la tristesse, longuement et finement analysée en sa nature, ses causes, ses effets et remèdes (p. 266-287). Quel est « le sens de la souffrance » (ch. 3)? L'homme peut tenter de nier orgueilleusement la souffrance (stoïcisme), se révolter contre elle ou s'abandonner au désespoir, mais il peut aussi y voir « l'occasion d'une plus grande maturité humaine et d'un avancement spirituel » (p. 305). L'expérience humaine de la souffrance est donc ambivalente puisqu'« elle peut tout aussi bien replier l'individu sur lui-même que susciter les plus grands actes de générosité » (p. 311). En fait, c'est seulement à la lumière du dessein providentiel que la souffrance peut trouver un sens. L'épreuve de la souffrance vise alors « la réparation en justice des fautes du passé, la guérison du pécheur qui a commis ou peut commettre des fautes personnelles, la sanctification de l'homme, et la glorification de Dieu qui agit en lui et se révèle à lui » (p. 317). L'A. s'arrête sur le point peut-être le plus controversé: la valeur rétributive de la peine, « la peine comme réparation de l'ordre de la justice » (p. 325), ce qui l'amène à des développements intéressants sur la nature des peines du purgatoire comme purement expiatrices (p. 334-343) ou de celles de l'enfer (p. 343-350). Une amorce de réflexion sur le sens de la souffrance des innocents assure la transition vers la troisième partie.

Cette troisième partie sera donc christologique – « La souffrance du

Christ » (p. 379-607) –, car Jésus-Christ est au centre de l'économie de souffrance à travers laquelle se réalise désormais le dessein de Dieu. « Dieu lui-même, en la personne du Fils, vient prendre sur lui la souffrance et la peine, assumant librement une nature physiquement et psychologiquement vulnérable pour nous affranchir non de la souffrance mais de sa source originelle: le péché. » (p. 381) Sous le titre « Vulnérabilité et souffrance de l'Homme-Dieu », le ch. 1 traite des « déficiences » assumées – non contractées – par le Fils dans une perspective d'économie du salut. Le thème de la kénose doit donc se comprendre non dans le cadre d'« une théologie du devenir en Dieu », mais dans celui d'« une théologie de la réalisation économique du dessein divin » (p. 386-387). Elle explique « le non rejaillissement de la gloire de l'âme sur les puissances inférieures et sur le corps du Christ » (p. 392) qui fait que le Christ choisit de s'exposer par amour à une souffrance dont l'A. déploie les diverses dimensions (douleur sensible, tristesse, sentiment de dérégulation...). Cette souffrance, informée par l'amour, coexiste dans le Christ avec la joie (p. 420-436). Bien plus, « souffrance et béatitude, loin de s'exclure, s'accroissent mutuellement et chacune dans son ordre » (p. 435).

La souffrance du Fils incarné entre dans une économie de salut dont le ch. 2 – « La rédemption par la souffrance: la Passion dans le dessein divin » – explicite les différentes facettes. L'A. envisage donc la nécessité et les convenances de la Passion ainsi que le rôle des différents acteurs du drame, à commencer par le Christ qui librement « épousait le dessein

rédeempteur tel qu'il le voyait dans la vision » (p. 449). Dieu lui-même est impliqué dans le drame, mais comment? Le chapitre suivant (ch. 3) évalue dans cette perspective les théologies contemporaines de la souffrance de Dieu. Convaincu, pour sa part, que l'impassibilité divine « bien comprise est à la fois le gage de l'amour indéfectible de Dieu pour nous et le roc de notre inflexible espérance en un Dieu vainqueur du mal » (p. 492), l'A. récuse la thèse passibiliste: « Les arguments des "passibilistes" nous apparaissent tour à tour historiquement contestables (hellénisation du dogme), philosophiquement (un Dieu en devenir) et théologiquement (remise en cause du dogme trinitaire) irrecevables et pastoralement déficients (impuissance de Dieu à nous secourir). » (p. 506) La Croix « manifeste, non une quelconque souffrance au sein de la Trinité, mais bien la compassion infinie de Dieu pour les hommes » (p. 531). Cette compassion divine sans passion, cette miséricorde qui est « une perfection pure en Dieu » (p. 525), l'A. propose de la concevoir comme une « compassion affective par union intentionnelle » (p. 522) qui fait que Dieu, considérant par amour la créature comme quelque chose de lui-même, assume intentionnellement comme s'ils étaient siens ces *defectus* de la créature et surtout s'emploie à leur porter remède.

Le ch. 4 s'intéresse aux modalités salvifiques de la Passion: mérite, satisfaction, sacrifice et rachat, toutes portées par la charité. Face aux remises en cause contemporaines (p. 439-441), l'A. défend l'idée que la satisfaction vicariaire, qui « se trouve au cœur du dispositif thomasienn de la Rédemption » (p. 547), une fois

dégagée de « la gangue d'une interprétation juridique extrinséciste et rationalisante » (p. 551), est « la seule voie d'intelligibilité de la croix » (p. 441, note 7). À l'amour qui en constitue l'âme, la satisfaction ajoute une modalité et une valeur proprement pénales, car « sans le péché des hommes et l'exigence d'un rétablissement de l'*ordo iustitiae* les souffrances de la Passion perdent toute intelligibilité » (p. 553). « C'est bien l'amour du Christ qui opère notre rédemption mais dans la mesure où la relation à Dieu a été rompue par le péché et où un désordre a été introduit dans l'ordre de la justice, cet amour prend les traits d'un amour vengeur, d'un amour réparateur, d'un amour expiatoire. » (p. 569) L'A. insiste alors sur la valeur de la notion, souvent contestée, de substitution, qu'il rapproche de la métaphore du rachat et invite à comprendre « comme participant aussi bien de celle de remplacement que de celle de solidarité, sans réduction à l'une ou l'autre » (p. 594). À propos du sacrifice, je ne suis pas sûr que l'immolation ou destruction de la victime soit intrinsèquement liée à « la volonté de réparer » (p. 574), comme le suggère l'A. Elle découle, plus fondamentalement, de l'exigence de mise à part ou de consécration irréversible de l'offrande qui caractérise le sacrifice comme tel, de sorte qu'Adam avant le péché aurait très bien pu offrir des sacrifices par mode d'immolation, étant entendu qu'après le péché la mise à mort prend aussi une valeur expiatoire « ajoutée ».

Quoi qu'il en soit, la Passion du Christ, le fait que le Verbe incarné se soit substitué à l'humanité pour porter le poids des conséquences du péché a

changé le sens de la souffrance. « Désormais la souffrance du chrétien n'est plus une punition mais un moyen d'être configuré au Christ crucifié et ressuscité, un moyen aussi de participer à l'œuvre de la Rédemption. » (p. 599) La formule est belle et forte, à condition d'entendre l'abandon de la « punition » comme le dépassement d'une stricte logique rétributive et non comme l'exclusion de la dimension pénale, finalisée par le rétablissement de l'ordre de la justice, que comporte intrinsèquement toute satisfaction, celle du Christ comme celle du chrétien à sa suite.

C'est donc à la lumière des souffrances du Christ et de leur signification et en lien avec elles que la quatrième partie envisage « la souffrance du chrétien » (p. 609-834). Comment le chrétien s'approprie-t-il le sens nouveau que le Christ a conféré à la souffrance, de manière à « donner une signification à ce qui n'en a pas, qui survient à l'improviste dans notre vie et bouleverse notre existence » (p. 676)? Le ch. 1 explicite les fondements théologiques de la participation des chrétiens aux mystères du Christ, Tête du Corps, pour s'attacher ensuite aux deux modalités de la configuration au Christ en sa Passion, « la configuration sacramentelle et la conformation existentielle réalisée à travers la souffrance vécue dans la foi et la charité » (p. 625). L'A. présente alors chacun des sacrements dans sa relation à la souffrance (p. 625-659), puis développe le thème de la valeur purifiante et de la force conformante de la souffrance acceptée par amour, ce qui l'amène à traiter de la question délicate en théologie spirituelle de l'inclination du

croyant à la croix, de son désir de la souffrance (p. 673-677).

Le ch. 2 – « L'association à la Rédemption par la souffrance » – explique en quoi par cette configuration au Christ souffrant, par sa satisfaction, le chrétien coopère à l'œuvre du salut, le sien mais aussi celui du prochain. Dieu « nous procure l'honneur d'être, par nos mérites et nos souffrances, les participants de la victoire du Christ, les artisans de notre propre salut et les coopérateurs de l'extension des fruits de la Rédemption » (p. 841). Ce qui nous vaut de profondes pages sur la valeur satisfaisante des souffrances des saints qui « complètent dans leur chair ce qui manque aux souffrances du Christ » (Col 1, 24) et une présentation, juste et équilibrée, de la valeur unique, spécifique, des souffrances de la Vierge des douleurs. Le Christ, qui a racheté par avance la Vierge, a voulu s'adjoindre les souffrances de Marie, nouvelle Ève, dans l'acte même par lequel il rachète le monde sur la Croix et pas seulement dans la communication des fruits de la Croix, comme c'est le cas pour les autres saints. Dans cette même perspective d'une participation rédemptrice aux souffrances de l'Innocent, la terrible souffrance des (enfants) innocents peut commencer à prendre un sens et révéler une mystérieuse fécondité. Ne sont-ils pas objectivement configurés à la Passion du Christ, contribuant ainsi mystérieusement à leur propre salut et à celui des autres? Enfin, le ch. 3 – « Le chrétien devant la souffrance » – déploie avec finesse toute la gamme des attitudes spirituelles face à la souffrance, depuis la pénitence, intérieure et extérieure, jusqu'à l'abandon à la volonté divine dans

une obéissance qui est « adhésion aimante à la volonté de Dieu, [...] conformité amoureuse à son dessein de sagesse » (p. 783), en passant par la patience et la charité. Tout cela étant mis en œuvre dans un climat de joie dans l'espérance qui transfigure sans l'abolir encore la souffrance.

L'ouvrage, édité avec très grand soin, se conclut par une synthèse récapitulative bien nouée (« Conclusion générale », p. 835-847), suivie d'une abondante bibliographie (p. 849-880) et un précieux ensemble d'index (biblique, patristique...), y compris un index thématique bien fait et très détaillé (p. 936-950) qui facilite la consultation de cette somme. Car ne doutons pas que le lecteur aimera revenir

à l'occasion sur telle ou telle partie de l'ouvrage, pour mieux s'informer de la doctrine thomasienne sur un point précis, se faire une idée de l'état des questions disputées, suivre l'une ou l'autre des pistes ouvertes à titre d'hypothèses par l'A.

On ne saurait donc trop recommander ce livre magistral, tant en raison de l'importance de sa problématique, de la richesse du contenu que de la manière exemplaire dont il met en œuvre un thomisme vivant, susceptible de nourrir l'intelligence et le cœur des croyants d'aujourd'hui.

Serge-Thomas BONINO, OP

Avec son livre *Éducation intégrale*, Les ressources éducatives du christianisme<sup>1</sup>, François Moog, théologien et ancien doyen de la Faculté d'éducation de l'Institut catholique de Paris, invite son lecteur à réfléchir à l'éducation dans la période de crise qu'elle traverse. Dans l'introduction, « Penser l'éducation en temps de crise » (p. 9-22), l'A. cerne deux défis d'aujourd'hui : d'une part le défi de la crise anthropologique et d'autre part le défi de la crise de civilisation qui imbrique plusieurs crises : crise de la transmission, de l'autorité, de la culture, de la démocratie, de l'économie, de l'éducation, lesquelles appellent une nouvelle manière d'appréhender l'homme. Et dans ce contexte l'auteur pose la question : « l'éducation est-elle épicentre de la crise ou moyen de son dépassement ? »

Proposant son « projet d'éducation intégrale », François Moog revient à la question fondamentale et clivante : « L'école a-t-elle pour mission d'enseigner ou d'éduquer ? ». Il évoque donc les débats idéologiques de Bourdieu (1964) et de Milner (1984) qui ont animé un temps la réflexion sur l'éducation mais qui nécessitent à présent « un travail lucide pour sortir des idéologies » afin de « repenser les interactions entre enseignement et éducation plutôt que de marquer leur différence ». En effet « si

la crise de l'école est un laboratoire de la double crise anthropologique et civilisationnelle, cela ne signifie pas que l'éducation soit condamnée à une telle reproduction de crise, elle doit être reconnue dans sa capacité à développer des ressources nouvelles pour reproduire une culture digne de l'homme ».

À l'écoute de *Laudato si'* qui diagnostique, reprenant Guardini, « le fait que "l'homme moderne n'a pas reçu l'éducation nécessaire pour faire un bon usage de son pouvoir" parce que l'immense progrès technologique n'a pas été accompagné d'un développement de l'être humain en responsabilité, en valeur, en conscience », François Moog, dans la ligne du pape François, « en appelle à réinvestir le patrimoine éducatif de l'Église ». Mais précisément, et c'est l'objet de ce livre : « Quelles sont les ressources du christianisme qui permettront un renouvellement des pratiques éducatives susceptibles d'accompagner l'humanité dans la recomposition culturelle et sociale en cours ? » Et cette question n'est pas vaine parce que François Moog est convaincu que « la tradition chrétienne constitue un appui sérieux, qui a inspiré de profondes doctrines pédagogiques et de nombreuses pratiques », « tradition éducative chrétienne qui s'est progressivement exprimée sous la forme englobante de l'expression d'"éducation intégrale" ».

1. François MOOG, *Éducation intégrale*, Les ressources éducatives du christianisme, Paris, Éditions Salvator, 2020, 190 p.

Le plan du livre, dont l'objectif « est de mieux comprendre la notion d'éducation intégrale et sa capacité à constituer un projet éducatif pertinent », comprend quatre parties. Une première partie, intitulée « Comment l'Église en est venue à parler d'éducation intégrale » (p. 23-45), « rend compte de son élaboration dans l'histoire récente de la réflexion sur l'éducation ». Une deuxième partie, « L'être humain s'accomplit en tant que personne » (p. 47-85), aborde « la question anthropologique de la dignité de la personne ». Quant à la troisième partie, « L'articulation entre culture, foi et vie au cœur du projet catholique d'éducation » (p. 87-122), elle met en valeur « la capacité de la foi à structurer un projet éducatif et la dimension communautaire de l'éducation ». La quatrième partie, « Une institution éducative particulière : l'école catholique en France » (p. 123-166), revient « sur le projet de l'école et sur le projet de l'école catholique, pour mettre la proposition d'éducation intégrale à l'épreuve des crises telles que l'école les concentre ».

Dans la première partie qui fonde la notion d'éducation intégrale dans des écrits significatifs, François Moog retient trois sources importantes. Premièrement, la contribution du philosophe Jacques Maritain (p. 25-32) qui proposa, dans les années 30 et 40, « une éducation intégrale pour un humanisme intégral » puisqu'« au projet d'humanisme intégral chez Maritain correspond une éducation intégrale par laquelle l'être humain se forme à être humain ». L'apport d'*Humanisme intégral* est en effet « un humanisme de la personne et de la communauté » dans lequel, rappelle Moog, « la dimension spirituelle ou reli-

gieuse de la personne est décisive par sa capacité unificatrice de la personne et de la société dans la perspective du bien commun ». Deuxième source : le texte conciliaire *Gravissimum educationis* qui, à la suite de Maritain, fait le lien entre éducation et anthropologie et qui introduit l'expression « éducation intégrale » comme désignation de l'école catholique – nouveauté par rapport à la notion « d'éducation totale » du texte de Pie XI, *Divini illius Magistri*, en 1929. Troisième source : le document de la Congrégation pour l'éducation catholique, « L'école catholique » (1977), première synthèse sur l'éducation intégrale qui pose un « jalon prometteur en attente de développement » en vue d'« une synthèse entre savoir et culture » ou mieux en vue d'une réflexion sur « la foi comme capacité à opérer une synthèse entre savoir et culture ». Ce texte de 1977, dont François Moog fait une exégèse théologique approfondie, affirme déjà clairement la place de « l'école constituée comme communauté éducative », en précisant que « la dimension communautaire de l'éducation dans l'école catholique est directement référée à la dimension communautaire de la foi et de la rencontre avec le Christ », ce qui pose, note l'A., la question de la participation des non-chrétiens comme acteurs de la communauté scolaire d'un établissement catholique.

Dans la seconde partie, qui aborde l'anthropologie chrétienne centrée sur la notion de personne, François Moog, qui connaît bien la pensée personnaliste sous-jacente aux préoccupations éducatives du Magistère, développe son propos en trois étapes. En premier lieu, le paragraphe intitulé « De la nature à la condition

humaine : la notion de personne », relève les difficultés épistémologique, anthropologique et même théologique, qu'il y a à définir l'homme, tant l'homme sujet en attente de son accomplissement dépasse toute objectivation de l'homme qui échappe à toutes les tentatives d'énumération « de l'ensemble des composantes, facettes et faculté de l'être humain ». En effet, pour l'A., on sera plus près d'une juste compréhension de l'homme en suivant « une approche plus intégrale » et en « considérant la personne à partir de sa condition plus que de sa nature ». Ce constat tient au fait que « l'anthropologie chrétienne ne peut être présentée qu'au pluriel » car toujours construite et formulée en dialogue avec les cultures.

Certes, « dans l'ensemble de la tradition chrétienne, l'unité de la personne humaine est clairement affirmée, fondant une anthropologie structurellement intégrale », dépassant « le faux dualisme de l'âme et du corps pour affirmer que l'âme est forme du corps, un corps organique, mais aussi un corps vécu qu'elle désigne comme corps de chair, toujours singulier », mais pour Moog il convient aussi de faire droit aux diverses anthropologies, placées sous le signe de la croix du Christ, notamment celle de la promesse et de l'alliance, ou bien celle du discernement, de l'interpellation et de l'injonction qui relèvent d'« options anthropologiques » s'exprimant dans des actions de divers ordres comme « l'interpellation prophétique qui condamne ce qui déshumanise », « le discernement entre ce qui humanise et ce qui aliène la personne humaine », mais aussi l'« engagement envers l'autre dans la communauté humaine, dans un combat en faveur de la personne humaine qui passe par

l'invention de structures sociales de libération », et « l'injonction à l'amour du prochain et à la reconnaissance de sa dignité indéniable ».

Parler de personne, rappelle Moog, c'est aussi s'inscrire dans la tradition chrétienne qui a donné à la notion de personne un sens radicalement nouveau pour énoncer le mystère de la Trinité et le mystère de l'incarnation du Verbe en Jésus-Christ. Et de cette inscription dans la tradition chrétienne, note l'A., le concept de personne apporte à l'anthropologie chrétienne quatre déterminations essentielles : « il dit l'unité de la personne humaine », « il implique que l'être humain n'est pas un être pour soi, mais il est relation dans une ouverture au monde », il « situe l'être humain sous le regard bienveillant de Dieu, dans une relation à une transcendance qui est structurante et personnalisante », ce qui « confère à l'être humain une dignité inaliénable, une dignité qui s'éprouve dans des relations au sein d'une histoire unique ».

Le paragraphe suivant de la deuxième partie, intitulé « L'humaine condition de créature appelée à la filiation divine » a pour objet d'explorer la dynamique de l'anthropologie chrétienne pour en mesurer la fécondité éducative. La réflexion de François Moog est ici proprement théologique en prenant la Création comme porte d'entrée de l'anthropologie chrétienne. Il nous donne ainsi une méditation sur la condition de créature et, en s'appuyant sur divers travaux de théologiens comme ceux de J.-L. Souletie, E. Durand, M. Léna, Ét. Grieu ou A. Wénin, il souligne tout ce que la nature vocationnelle de la condition de créature comporte de fragilité,

d'appel, d'invitation à la fraternité, et à la communion promise avec Dieu pour ses fils, à l'instar du Fils unique, dont l'homme porte l'empreinte comme image destinée à accomplir une ressemblance qui lui ouvre un chemin d'humanisation.

Ensuite, dans le paragraphe « La dignité de la personne », qui clôt la deuxième partie, Moog montre que la dignité de la personne s'affirme par des « pratiques d'hospitalité de l'autre et d'amitié ». La dignité apparaît alors comme « un principe de considération pour l'autre par laquelle chacun se porte garant de la dignité de l'autre ». Or ces pratiques sont en même temps des pratiques éducatives qui accompagnent la personne dans sa croissance en humanité, et des pratiques qui sont le fruit de l'éducation de la personne. Et à cela s'ajoute le fait que, pour la Constitution *Gaudium et spes*, « le combat pour la reconnaissance de la dignité de la personne vise à préserver la liberté de conscience », qui « peut seule guider la personne vers le bien », ce qui nécessite pour l'éducation catholique de « guider la personne dans sa recherche de vérité » et de lui « donner des moyens de croissance en intelligence et en sagesse », mais aussi d'« éveiller son amour du vrai et du bien et lui donner ainsi les moyens du dialogue intime avec Dieu ». François Moog prolonge sa réflexion sur l'intimité, laquelle comme le précise J.-L. Chrétien « n'est pas tant intériorité qu'altérité et transcendance » dans la mesure où, comme le disait saint Augustin, se tourner vers son intériorité ce n'est pas seulement se tourner vers soi-même, mais vers cet autre qui est Dieu lui-même. En somme, « la vocation suréminente de l'être humain à la communion résonne

au plus intime de l'ouverture qu'il crée au cœur de la personne, mais pour l'envoyer vers l'autre, autour et au-delà de soi ». Mais tout cela pour l'être humain ne s'accomplit que par la culture, comme le rappelle *Gaudium et spes*, comme moyen de dialogue avec Dieu, et plus largement aussi par « la culture et le langage qui ouvrent la personne à la communauté qui lui fournit une langue et une représentation culturelle de la réalité ».

La troisième partie poursuit et approfondit la réflexion pour cerner le lien essentiel entre culture, foi et vie, sur lequel le texte « L'école catholique » de la Congrégation pour l'éducation catholique posait quelques jalons qu'il restait à développer. Cette partie, qui comporte trois temps, tend à montrer que c'est la foi elle-même, en raison d'une cohérence interne et vécue dans la communauté, qui opère ou articule une synthèse ou synergie entre culture et vie au cœur du projet éducatif de l'école. Dans un premier temps, Moog examine « le lien génétique fécond entre culture, foi et vie » en soulignant le lien entre foi et culture puisque le savoir est orienté vers la recherche de la vérité et parce que la foi a la capacité d'éclairer et d'enrichir le savoir humain, conduisant la personne au « cœur de la vérité », c'est-à-dire vers le Créateur. Relisant dans cette perspective *Dei Verbum* ou *Spe salvi* de Benoît XVI, mais aussi les théologiens contemporains qui soulignent le lien entre l'élément dogmatique, l'élément pratique et l'élément existentiel, l'auteur montre que « l'éducation chrétienne ne peut être déconnectée de la logique interne de la foi ».

Ensuite, présentant « la foi chrétienne comme ressource pour la culture et la

vie », Moog montre comment l'Évangile, avec sa nouveauté, a été dès le début en travail dans la culture et la vie. En effet, en raison de son expertise en humanité, le christianisme a une mission critique, et comme le rappela Benoît XVI, le christianisme fut convainquant dans l'histoire par « le lien de la foi avec la raison et par l'orientation de l'action vers la *caritas*, le soin charitable des souffrants, des pauvres et des faibles », transformant ainsi les rapports sociaux en vue de la communion. Or, parmi les pratiques de soins, d'hospitalité et d'humanisation, l'éducation a une place tout à fait essentielle pour « contribuer à la construction d'une société de justice et de paix, au nom du Royaume ». Pour ce faire, « l'éducation catholique comme opérateur du travail de la foi » s'appuie sur « la pédagogie divine comme norme » pour son ouverture et sa bienveillance, et met en œuvre le principe de « l'éducabilité de toute personne » avec les multiples innovations pédagogiques qui jalonnent l'histoire de l'éducation chrétienne, en raison de son enracinement dans « l'affirmation par l'anthropologie chrétienne de l'inaliénable dignité de la personne humaine ». Ainsi, non réduite à la seule dimension scolaire, « l'éducation catholique doit être pensée à partir de l'ensemble du spectre de l'éducation ». En outre, enseignement et apprentissage appellent une troisième catégorie de transmission aux ressorts anthropologiques très profonds : l'initiation, par laquelle le maître accompagne un novice dans l'affrontement d'épreuves qui permettent d'acquérir un statut et une identité nouvelle au sein d'un groupe social. C'est cela une éducation intégrale, c'est-à-dire une éducation qui « forme

l'être humain à être humain », ce qui implique de fait « un ensemble d'acteurs reliés entre eux sous la forme d'une communauté au sein de laquelle tous ne sont pas inscrits de la même manière » (parent, enseignant, éducateur, enfant...). Ce renforcement de la dimension communautaire, déjà vécu pour la transmission de la foi, permettra un renouvellement des pratiques éducatives, plus spécialement dans le cadre institutionnel et organisationnel de l'école.

Le quatrième temps de la réflexion de François Moog, intitulé « Une institution éducative particulière : l'école catholique en France », synthétise tout le travail des parties antérieures, afin de penser au mieux l'activité éducative elle-même au plus près du terrain pastoral où la foi opère et où se jouent les pratiques de discernement, d'interpellation, d'injonction et d'engagement. L'A. commence par rappeler le « contexte social et juridique de l'école catholique en France », en évoquant à grands traits l'histoire des affrontements (Troisième République) et du consensus (loi Debré, 1959) sur l'école catholique (école, collège, lycée), et en soulignant l'invention par l'école catholique en 1967 du concept de « communauté éducative ». Dans le contexte français actuel, Moog s'efforce de montrer les opportunités qui résultent du contrat d'association de l'école avec l'État en distinguant l'établissement de l'enseignement qui sont concernés chacun par le « caractère propre » qui suppose de « créer pour la communauté scolaire une atmosphère animée d'un esprit évangélique de liberté et de charité » et pour cela de mettre en œuvre ses « ressources propres ». Il s'ensuit que « le projet d'éducation intégrale

de l'école catholique », possède des caractères identifiés (dignité de la personne, attention aux pauvres, service du projet de Dieu, croissance dans la vérité et l'amour), ce qui incite à ne pas isoler, voire marginaliser, certaines activités pastorales (aumônerie, célébration) de l'ensemble des autres dimensions de la vie de l'école, mais bien plutôt à les penser toutes ensemble en interaction au sein de la communauté éducative. En effet, « la communauté éducative, caractère déterminant de l'école catholique », est un point focal de la réflexion de François Moog, tant la nature de cette communauté est un enjeu essentiel mais complexe réunissant les familles qui ont « des sympathies variables à l'égard de l'Église et de la foi chrétienne », des enseignants pour la grande majorité laïcs et pas tous croyants ou pratiquants, et des directeurs pour la plupart laïcs, ce qui constitue un défi si l'on compare l'école d'aujourd'hui à sa composition le siècle dernier. Il n'en demeure pas moins que cette diversité de membres, d'après le *Statut de l'enseignement catholique*, est « au service de cette œuvre commune. Chacun, au sein de l'école catholique, y participe par des apports multiples et complémentaires ». Ainsi, quoi qu'il en soit de sa composition, la communauté éducative constitue un « sujet polarisé » par le projet éducatif. En effet, « il est de la plus haute importance que les membres de la communauté scolaire s'inspirent d'une vision analogue de la réalité », à laquelle ils sont partie prenante. La communauté est aussi, y compris avec ses membres les plus éloignés de la foi, qualifiée de « sujet ecclésial authentique » dont « tous les acteurs de la mission scolaire font partie et aident à

instaurer un « style spécifiquement chrétien » », puisque tous les membres font partie de l'humanité, créée par Dieu à son image et sauvée et relevée par le Christ, et « dans le cœur desquels, invinciblement, la grâce agit » (GS). En réalité, comme le soutient Moog, « ce n'est pas la foi de ceux qui composent la communauté qui détermine la catholicité de l'école catholique ». En tant que sujet ecclésial, la catholicité de l'école est déterminée par sa forme organisationnelle. Ce qui détermine la catholicité de l'école, c'est non seulement la place accordée aux médiations de la foi, mais c'est son organisation elle-même, qui garantit la qualité des relations au sein de la communauté et qui est elle aussi une médiation du travail éducatif de la foi : comment sont prises les décisions ? Comment est favorisée la participation différenciée de chacun au projet commun ? Comment l'engagement et l'autorité de chacun sont-ils régulés ? Comment est garanti le respect des convictions de chacun dans la mise en œuvre commune d'un projet chrétien ? Cela dit, il y a aussi un troisième élément à prendre en compte pour définir la communauté éducative comme sujet polarisé : c'est le rôle-clé du chef d'établissement auquel est confiée, par sa mission reçue de l'évêque, la mise en œuvre du projet éducatif de l'école. C'est pour cela qu'il est requis explicitement un engagement de foi dans la communion de l'Église pour le chef d'établissement d'une école catholique. C'est à lui de veiller à ce que règne dans l'école une « atmosphère animée d'un esprit évangélique de liberté et de charité » requise pour « une qualité fraternelle de relation éducative qui constitue la communauté en écosystème éducatif ».

Point très important qui en réalité constitue un apport majeur de la réflexion de Moog : toutes ces caractéristiques de la communauté éducative, qui pouvaient aller de soi dans une congrégation enseignante du siècle dernier, une communauté éducative de l'école catholique aujourd'hui y correspondra à sa mesure en raison de « la formation des membres de la communauté éducative » sur laquelle François Moog insiste à juste titre. Dans la perspective d'une éducation intégrale, il rappelle en effet, d'une part, les exigences d'une telle formation à l'éthique éducative qui peut être considérée comme une « formation du cœur » comme le propose la Congrégation pour l'éducation catholique et, d'autre part, la nécessité de « promouvoir une culture de l'Évangile » tout à fait « nécessaire dans la formation des maîtres ». Cette formation s'avère d'ailleurs particulièrement importante pour ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne afin qu'ils aient les clefs de compréhension de leur environnement et acquièrent une authentique culture générale chrétienne et une intelligence de la foi chrétienne permettant de comprendre le travail critique de la foi dans les cultures et dans la vie de l'humanité. Cette « formation chrétienne et spirituelle ne remet pas en cause l'appel large de l'Église adressé à des croyants

comme à des non-croyants, à des catholiques comme à des hommes et des femmes de bonne volonté, de participer à la mission ecclésiale », mais il implique « un nouvel investissement apologétique » afin de proposer à chaque communauté éducative des ressources spécifiques de vie, tirées sans cesse de l'Évangile.

Comme le soutient l'A. dans sa conclusion (p. 167-175), c'est en effet dans cette « mise à disposition des ressources du christianisme » que consiste l'éducation intégrale, laquelle enrichie d'une théologie des pratiques éducatives s'avère être un recours adapté en temps de crise.

Ce livre a de nombreux atouts : écrit dans un langage accessible, avec en annexe des pistes bibliographiques pour aller plus loin (p. 177-184), il reprend avec méthode les fondements de la réflexion théologique en proposant une lecture attentive des textes du Magistère afin d'éclairer les questions concrètes qui se posent à l'école catholique, qui a la grande mission d'évangéliser les générations d'aujourd'hui dans un contexte où la pauvreté apparente des moyens peut être surmontée par un fort investissement en mesure de proposer en ce temps de crise les ressources éducatives du christianisme.

Bernard HUBERT

AUGUSTIN LAFFAY, *Aux origines de Caritas Christi (1936-1944). Juliette Molland, le père Joseph-Marie Perrin et la fondation des Petites sœurs de sainte Catherine de Sienne*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel, 2021, 202 p.

Noël 1936. Lors d'une sorte de rêve éveillé, la jeune militante de l'Action catholique provençale Juliette Molland ressent en elle la confirmation d'un projet qu'elle concevait depuis plusieurs mois. Elle souhaite fonder ce qu'elle appelle « un ordre laïc » : un groupe de femmes célibataires qui, inspirées par leur foi, s'engagent pleinement dans l'Église et la société, là où elles vivent. À la question, posée en prière, de savoir qui devait rédiger les constitutions d'une telle congrégation, elle reçoit cette réponse : « vous deux », c'est-à-dire elle et Joseph-Marie Perrin, un jeune dominicain aveugle qu'elle avait rencontré quelques mois auparavant. Sous l'influence du père Perrin, Juliette Molland devient tertiaire dominicaine, mais le père la dispense immédiatement de toute sorte de réunions : après avoir écouté le questionnement de cette fille à l'âme à la fois contemplative et active, il envisage une autre voie pour elle. C'est ainsi que sont posées les bases des Petites sœurs de sainte Catherine de Sienne, dont les premières adhérentes prononcent une promesse secrète durant l'été 1937 et qui, un an plus tard, sont provisoirement reconnues par l'archevêque de Marseille.

Cette fondation assez rapide peut donner l'impression – erronée – que l'œuvre n'a pas rencontré de résistance. Or l'évêque d'Aix n'a d'abord pas voulu

reconnaître ce groupe qui n'entrait dans aucune catégorie canonique existante. Il craignait en outre de perdre trop de forces précieuses pour l'Action catholique dans son diocèse. Que l'œuvre ait pu s'établir, cela est dû, et non pas dans une petite mesure, au père Marie-Étienne Vayssière, alors prieur provincial des dominicains toulousains. Lui aussi avait eu l'idée de fonder une nouvelle congrégation féminine d'inspiration dominicaine, mais il pensait plutôt à une version réformée du Tiers-Ordre. Magnanimement, il renonce à son propre projet pour soutenir Molland et Perrin.

En mai 1938, le père Perrin participe à une réunion à Saint-Gall en Suisse « qui doit étudier les efforts actuels et les possibilités juridiques de sociétés laïques de personnes voulant dans le monde suivre les conseils évangéliques ». Cette réunion s'intègre à un vaste mouvement qui, en Europe, œuvre pour la reconnaissance de « sociétés laïques » et atteint son but avec la constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia*, promulguée en 1947, qui introduit la catégorie des instituts séculiers. Ce statut sera demandé notamment par l'Opus Dei et par les Petites sœurs, alors déjà rebaptisées en Caritas Christi.

En témoignage de l'intérêt que revêt cet éclairant ouvrage, voici quelques questions suscitées par sa lecture. L'A. situe bien Caritas Christi dans le mouvement de création des instituts séculiers ; c'est peut-être là un point qu'il aurait été intéressant d'approfondir : quelles ressemblances et quelles différences présentaient ces instituts ? Quels facteurs ont favorisé

leur fondation et développement, et quels facteurs ont rendu la tâche plus complexe ? Une autre remarque porte sur la sympathie du milieu de Juliette Molland (et d'elle-même) envers le régime de Vichy. L'A. mérite des éloges non seulement pour avoir mentionné cette zone d'ombre, mais également pour l'avoir mise en contraste avec l'activité de résistant qu'a exercée le père Perrin pendant la guerre. On peut cependant se demander si l'examen d'autres archives permettra de jeter davantage de lumière sur cet aspect. Dans la même veine, on peut mentionner le conflit qui, pendant la guerre, opposa d'un côté Molland, et de l'autre Perrin et la cofondatrice Solange Beaumier ; l'analyse de ce conflit, qui amena Molland à se retirer discrètement de l'œuvre, s'appuie fortement – et on le comprend bien – sur la correspondance entre Perrin et Molland. Toutefois, on peut se demander si, faute d'autres sources, la compréhension très spirituelle que Molland avait de sa propre position n'a pas été un peu trop accentuée par l'A.

On aura compris l'importance de cette étude érudite et équilibrée qui nous fait connaître l'origine de l'un des premiers instituts séculiers en France, et dans laquelle nous sont présentées non seulement trois figures de sainteté (Molland, Perrin et Vayssière) mais aussi une œuvre audacieuse qui conserve sa force prophétique pour notre temps.

ANTON-MARIE MILH, OP

JEAN-LOUIS POIRIER, *L'Antiquité en détresse, catastrophes et épidémies dans le monde gréco-romain*, précédé d'un entretien avec Emanuela Guidoboni, Textes réunis et présentés par Jean-Louis Poirier, Paris, Belles-Lettres, 2021, 296 p.

Quelles souffrances, quelles angoisses et quelles détresses les sociétés de l'An-

tiquité et du Moyen Âge ont-elles connues à cause des catastrophes naturelles, pestes, épidémies auxquelles elles ont été si fréquemment confrontées ? Comment trouver les ressources de la survie quand les maladies et la mort prennent inexorablement le dessus ? Tel est le thème de ces deux petits ouvrages qui nous rappellent à salut, alors que nous luttons aujourd'hui contre l'agression d'une pandémie planétaire, la condition fondamentalement fragile et précaire de l'existence humaine et animale qu'une fausse foi au progrès et un certain orgueil scientifique tentent de nous faire oublier.

Les œuvres et les témoignages d'une quarantaine d'auteurs, connus et moins connus, de l'Antiquité gréco-romaine sont ainsi convoqués dans le premier ouvrage par Jean-Louis Poirier. D'Agathias à Zonaras, en passant par Ammien Marcellin, Aristote, Cicéron, Diodore de Sicile, Evagre, Justin, Lucrèce, Macrobie, Philon, Plinie l'Ancien et Plinie le Jeune, Sénèque, Socrate, Tacite, Thucydide, les souvenirs de tremblements de terre et d'éruptions volcaniques, raz de marée et tsunamis, inondations et crues invincibles, famines, épidémies, pénuries et invasions de ravageurs, qui ont créé des périodes plus ou moins longues de paniques et de terreur, font l'objet de poignants récits.

Dans un entretien introductif avec Emanuela Guidoboni, l'historienne-sismologue italienne nous explique comment décoder ces témoignages anciens, auxquels s'ajoutent les inscriptions sur la pierre ou griffonnées, pour dater et évaluer les phénomènes naturels et leurs impacts. Même s'il peut y avoir dans certains d'entre eux ce qu'elle appelle « l'effet de dilatations, de distorsions ou d'exagérations » (p. XVII), il faut bien se garder de penser qu'ils puissent être faux.

Les deux différences majeures qu'elle discerne alors entre les comportements du passé et ceux de notre présent récent

face à ces catastrophes, sont à ses yeux la « solidarité », fille des États nations, du christianisme et du romantisme, ainsi que les « fonds publics » qui sont de nos jours mis à disposition pour la reconstruction de ce qui a été détruit. En effet, autrefois, « la charge pouvait être si lourde, ou l'événement jugé si défavorable, en un sens superstitieux, que l'on était poussé à abandonner un site. Cela a été vrai non seulement dans le monde antique et dans l'Antiquité tardive, mais aussi pendant tout le Moyen Âge et dans les temps modernes, sauf exception rare jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle » (p. XXII).

En conclusion, dit-elle, « nous n'avons rien résolu ni en ce qui concerne les risques naturels, ni en ce qui concerne les guerres, ni en ce qui concerne l'éventualité de pandémies induites. Les risques sont donc accrus, je dirais qu'ils se sont *additionnés*. De nouveaux risques anthropiques sont apparus, d'autres sont à l'horizon » (p. XXIV).

De brèves notices biographiques pour chaque auteur, réunies en fin de volume, quelques suggestions bibliographiques et un index des auteurs et œuvres cités offrent au lecteur intéressé de quoi approfondir ce thème de la recherche historique et poursuivre ses intérêts.

JEAN BOREL

FRANÇOIS DE LANNOY, *Pestes et épidémies au Moyen Âge (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Rennes, Ouest-France, 2019, 128 p.

Un Moyen Âge idéalisé est le meilleur moyen de passer à côté de la réalité souvent très dure et tragique à laquelle les hommes et les femmes du VI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle ont dû faire face. Le texte de François de Lannoy et les illustrations qui l'accompagnent font froid dans le dos et remettent bien des pendules à l'heure. Ce que l'A. nous fait lire et nous fait voir

afflige notre mémoire. Et pourtant, nous voilà bien forcés de nous rendre à l'évidence que « les épidémies constituent avec la guerre le plus grand fléau du monde médiéval. Récurentes, elles atteignent leur paroxysme avec la grande peste ou peste noire, qui débute en 1347, semant terreur et désolation et provoquant en quelques années la disparition d'au moins un tiers de la population européenne ».

Multiples en furent les conséquences : démographiques, économiques, sociales, psychologiques et religieuses. Avec les autres épidémies, moins connues comme le mal des ardents, l'omniprésence de la lèpre, les différentes fièvres éruptives, la dysenterie, le typhus et le scorbut, l'homme médiéval s'est ainsi vu régulièrement acculé à l'impuissance, désespéré, agressé par des fléaux dont il ne savait comment venir à bout. Et l'on comprend bien que, aussi spontanément qu'intensément, les prières, accompagnées de processions et de litanies, aient concentré en elles toute la charge d'un appel au secours et l'unique espoir de la délivrance.

Les mesures prises contre la contagion, qui toutes « découlaient de l'idée que la progression de la peste était due à l'infection de l'air » (p. 44), comme celles prises contre l'infection, et qui « avaient pour objet de détruire ou de désinfecter les objets censés l'engendrer, l'attirer ou la transmettre » (p. 54) susciteront également de plus en plus de recherches médicales et hygiéniques, de soins et de traitements préventifs.

Malheureusement, dans ces ambiances de psychoses collectives, les angoisses, dit l'A., ont aussi entraîné des réactions incontrôlables dont les sources se font largement l'écho : fuites et recours aux charlatans, illuminés et thaumaturges, sans parler des suicides et de l'inquiétant exutoire du massacre des prétendus fauteurs de peste, dont

les juifs, et l'hystérie collective des flagellants, deux phénomènes majeurs de ce temps (cf. p. 74).

Le trait marquant de toutes ces épidémies médiévales, dit en conclusion François de Lannoy, c'est, encore une fois, l'impuissance radicale des hommes à juguler le mal qu'ils ne pouvaient que subir. Avec un choix remarquable d'illustrations tirées des manuscrits médiévaux et une bibliographie sélective d'ouvrages publiés sur le même thème, ce petit livre est une réussite.

JEAN BOREL

BENOÎT RIVIÈRE (Mgr), *Autun* (La grâce d'une cathédrale), Paris, Place des Victoires, 2020, 442 p.

Ce sera toujours une émotion très particulière que celle d'entrer dans une cathédrale, comme si, d'un coup, s'ouvrait à nos yeux émerveillés, un espace plus vaste encore que le ciel astronomique. Comme si, d'un coup, notre âme la plus secrète se voyait tout à la fois accueillie et dilatée à l'infini. Comme si, d'un coup, nous passions le seuil d'un temps autre, qualifié pour un dialogue de vérité avec soi-même et avec Dieu.

Commandée à la fin du XI<sup>e</sup> siècle pour recevoir les reliques de Lazare, le frère de Marthe et de Marie, conservées depuis le X<sup>e</sup> siècle en la cathédrale Saint-Nazaire, devenue co-cathédrale en 1195, la cathédrale d'Autun ne cessera par la suite de s'agrandir pour devenir aujourd'hui le joyau par excellence de la cité médiévale, sur la route de Compostelle.

Sa longue et magnifique nef, qui compte l'un des ensembles de chapiteaux les plus importants de Bourgogne, s'offre à notre lente déambulation, irrésistiblement attirée vers l'autel, inondé par la lumière du chœur. C'est là que la grâce nous attend, pour nourrir le nouveau corps de

lumière que nous avons reçu lors du baptême. Avec ses quatorze chapelles latérales et les deux bras de son transept, ses décors peints et ses vitraux gothiques, tout en rappelant la croix, la cathédrale nous propulse déjà dans les délices de la Jérusalem céleste.

Quarante spécialistes ont ici réuni leurs savoirs pour nous initier à l'histoire de saint Lazare, aux aventures de sa construction et de ses modifications successives au cours des siècles, jusqu'aux restaurations les plus récentes qui devaient conduire à la célébration de son neuvième centenaire.

La majesté du tympan et des figures romanes d'Autun a fait dire à Malraux : « Dans les figures bourguignonnes du roman un peuple entier entre dans l'humanisation de Dieu. » Formule admirable à laquelle non seulement Irénée de Lyon aurait souscrit, comme le disent les auteurs, mais plus récemment encore aussi un Karl Barth, dont toute la dogmatique ecclésiastique célèbre l'humanité de Dieu.

Puisse la cathédrale d'Autun demeurer pour les générations à venir un haut lieu de la prière et de la dévotion chrétiennes, tournées vers le retour du Christ en gloire.

JEAN BOREL

ERWAN CHAUTY, *Qui aura sa vie comme butin ? Échos narratifs et révélation dans la lecture des oracles personnels de Jérémie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 159), Berlin / Boston, Walter de Gruyter, 2020, 404 p.

Disons tout de suite que cet ouvrage d'Erwan Chauty, qui est la reprise de la thèse doctorale qu'il a défendue le 2 octobre 2017 à Paris, révèle une fois de plus l'extraordinaire fécondité du *Livre de Jérémie*, tant par les questionnements nouveaux, qu'une lecture toujours plus attentive du texte suggère et autorise,

que par les réponses qu'intiment ces questionnements, en obligeant à dépasser les acquis pour enrichir aussi bien la théologie de la révélation que notre rapport existentiel et vivant à l'Écriture.

Pour bien comprendre le projet de cette recherche, il faut d'abord en saisir l'intuition première et la méthodologie propre. C'est ce qu'Erwan Chauty fait dans une première partie : il ne s'agit pas d'inscrire sa démarche dans la lignée des enquêtes dites « diachroniques » ou « historico-critiques », lesquelles ont dominé l'ensemble des études jérémiques depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle. Sans du tout renier ces dernières, il prend la peine de broser à grands traits ce qu'elles ont apporté à la connaissance du livre de Jérémie en cherchant à reconstruire de manière objective une histoire rédactionnelle. Et il ne s'agit pas non plus d'une comparaison minutieuse entre les deux versions assez différentes que nous avons de ce livre, celle de la *Septante* et celle de la *Massore*. Mais c'est au contraire à une approche « synchronique » qu'il nous invite à réfléchir, telle qu'elle commence à émerger chez quelques auteurs, à l'écoute des récentes recherches littéraires sur les diverses théories poétiques et pratiques narratives contemporaines.

L'A. affirme donc vouloir « s'en tenir au texte du *Livre de Jérémie* tel qu'il nous a été transmis dans la forme finale du texte massorétique, faisant confiance à ses derniers rédacteurs et copistes anonymes, pour tenter d'en chercher le sens ». Cela nous rappelle ce qu'avait dit et fait en son temps Jean Starobinsky sur l'*Évangile de Marc* : « Au lieu de situer le texte à l'intérieur du temps historique, on s'efforcera de déchiffrer la temporalité interne qui résulte de son propre énoncé (...) et, ajoutait-il, l'on s'attachera d'autant plus étroitement à la forme sous laquelle le texte a été reçu et sous laquelle il a agi à travers les âges. »

Et puisque la spécificité du livre de Jérémie est de relier de manière complexe des oracles et des narrations à propos de plusieurs personnages qu'il met en scène, l'A. propose une méthode de lecture aussi intéressante qu'efficace : celle qui consiste à prendre comme hypothèse un lecteur qui lirait ce livre de manière globale et d'un seul tenant, et ensuite, à s'attacher plus particulièrement à l'analyse de quelques personnages-clés dont les apparitions, la présence et les résonances se font tout au long du livre, et appellent ainsi la coopération interprétative active du lecteur : « L'analyse en reviendra toujours à considérer l'effet du texte sur le lecteur. Il apparaîtra en effet que la catégorie de lecteur permet non seulement de dépasser des apories, mais qu'elle se révèle très pertinente pour l'analyse de Jérémie. » (p. 67)

C'est l'objet de la seconde partie, qui met à l'épreuve la méthode choisie en mettant en lumière les récits et les oracles personnels que Jérémie adresse à Pashheour, d'abord, puis, par ordre de complexité croissante, à Eved-Mélek, Baruch, Guedalias et Sédécias. Trois d'entre eux ont reçu un oracle pour leur dire qu'ils auraient leur vie comme butin, d'où le titre du livre. Chacun de ces personnages est envisagé de la même manière : après la délimitation du ou des divers passages où ils apparaissent et les remarques de critique textuelle et de vocabulaire nécessaires, l'A. souligne ce qu'il appelle l'« effet d'association » entre les différents épisodes précédemment délimités, pour en arriver alors à tenter de rendre compte de l'efficacité de l'« effet-personnage sur le lecteur » et de sa coopération interprétative, coopération qui met en jeu toutes les ressources d'une mémoire aussi active et précise que possible. « En posant une capacité du lecteur à se souvenir de ce qu'il a déjà lu, grâce à une sensibilité de sa mémoire aux échos et résonances de

vocabulaire, les énigmes construites par les oracles destinés aux personnages trouvent une solution satisfaisante. » (p. 307)

Dans la dernière partie, Erwan Chauty fait encore un pas de plus qui nous semble d'une importance toute particulière : considérer le travail d'interprétation du lecteur, tel qu'il l'a mis en œuvre à propos des récits et oracles destinés aux cinq personnages susmentionnés comme « lieu théologique ». « Cette manière de considérer la révélation, dit-il, au lieu de la rendre plus obscure ou moins accessible par les distinctions sans cesse raffinées de l'exégèse, rend compte comme il se doit d'une communication divine qui ne peut être qu'indirecte. On parvient ainsi à se tenir dans le sillage de Vatican II, honorant une conception de la révélation dans laquelle Dieu se communique lui-même, pensée en intégrant les acquis de la réflexion trinitaire. » (p. 374)

En effet, dit l'A., « le lecteur a appris de sa lecture de Jérémie à voir, à juger, à parler comme Dieu, dans sa manière de considérer le monde, les événements et les personnages. S'il réfléchit et nomme Dieu comme source de cette capacité nouvelle, il peut alors reconnaître qu'il connaît, dans l'examen de cette nouveauté en lui-même, quelque chose de Dieu (...). Donc pour le lecteur, connaître en soi-même la manière de parler de Dieu, parler comme lui, dire ce qu'il appelle à dire sans l'avoir encore fait, c'est connaître Dieu vraiment. La catégorie de la révélation semble ici convenir : en nommant Dieu la source de sa capacité nouvelle, en reconnaissant comment elle touche à l'essentiel de ce qu'est Dieu, le lecteur fait une expérience qu'on peut qualifier d'autorévélation de Dieu. Cette expérience, notons-le, respecte entièrement sa liberté et ne s'impose pas de l'extérieur » (p. 348s).

Dans les dernières pages, nous atteignons, comme en apothéose, le but que l'A. s'est fixé : montrer l'intérêt actuel d'une lecture de Jérémie, et de l'Ancien Testament en général, même par celui qui a déjà accueilli dans le Christ l'accomplissement de la révélation : la compétence de lecture acquise en portant un jugement théologique sur les personnages du livre de Jérémie, conformément aux jugements de IHVH exprimés dans les oracles, éclaire « la stratégie narrative des récits évangéliques, dans leur manière d'affirmer que Jésus est Fils de Dieu tout en étant extrêmement discrets pour représenter directement une action du Père » (p. 360).

Une bibliographie détaillée des sources et outils de travail, études et commentaires consultés, un index des références bibliques et des auteurs cités achèvent de faire de cet ouvrage un parcours biblique de haute lignée, remarquablement écrit et dont on peut espérer qu'il apportera aux lecteurs intéressés la récompense intellectuelle, existentielle et spirituelle à laquelle Erwan Chauty veut les conduire.

JEAN BOREL

CAROLINE CASSEVILLE, JEAN TOUZOT, *Dictionnaire François Mauriac* (Dictionnaires & Références 47), Paris, Champion, 2020, 1205 p.

Que François Mauriac (1885-1970) soit un écrivain inclassable, c'est légendaire ! Mais comment qualifier cette inclassabilité ? C'est là une tout autre affaire, et le but de ce gros dictionnaire de mille deux cent pages est de vouloir empoigner cette question dans toute son ampleur et y répondre de manière aussi complète et précise que possible.

Puisque Mauriac a excellé dans plusieurs genres littéraires, qu'il s'est engagé au cours de sa longue vie, au nom de sa

foi chrétienne, dans divers combats de nature politique, sociale et religieuse, les deux maîtres d'œuvre de ce dictionnaire, Caroline Casseville et Jean Touzot, ont recouru aux compétences complémentaires de 72 experts venus de tous les horizons, issus de la communauté des mauriaciens français et étrangers, plus particulièrement du Centre François Mauriac de l'Université Bordeaux-Montaigne ou réunis autour de la Société internationale des études mauriaciennes. Avec ses 700 entrées et 650 notices, ce dictionnaire constitue une somme tout à fait inédite, première du genre à tenter de rendre compte de la polyvalence de l'œuvre et de la vie mouvementée de cet écrivain hors norme qui fut couvert d'honneurs et reçut le prix Nobel de littérature en 1952.

La méthodologie que les deux directeurs ont mise en œuvre est claire : « Les approches thématiques et transversales, où les synthèses alternent avec les analyses, ont été privilégiées. Étayées par les travaux scientifiques de référence, les études s'ouvrent également à des problématiques nouvelles qui illustrent la dynamique d'une recherche et convoquent des perspectives pluridisciplinaires : histoire, droit, médecine, psychologie. » (p. 17) Ces différentes approches suivent ainsi de roman en roman l'élaboration des thèmes qui sont chers à Mauriac : l'enfance, la beauté, l'amour, le bonheur, l'érotisme, l'argent et le mal. « Dans le répertoire, une place a été faite aux techniques d'investigation modernes, en s'attachant aux préfaces et à tout ce qui ressortit au paratexte, ainsi qu'à l'inter-textualité, puisque la citation ouverte ou allusive joue un grand rôle chez cet homme de vaste culture. On a relevé les mots fétiches, les métaphores obsédantes, identifié une rhétorique personnelle où l'hyperbole est la règle. » (Cf. p. 8)

C'est tout un siècle qui défile aussi sous nos yeux, puisque Mauriac a été le

témoin des deux guerres mondiales, de trois Républiques et de six pontificats. Il a survécu durant les années noires de l'Occupation, participé à la Résistance intellectuelle, alimenté la littérature clandestine, accompagné les soubresauts de la décolonisation, de l'Indochine à l'Algérie, et fut l'observateur attentif de l'affaire Dreyfus. Plus de cent notices nous initient à l'abondance et à la diversité de l'œuvre littéraire de Mauriac – elle compte une centaine de titres – qui fut tout à la fois poète, romancier et nouvelliste, dramaturge, essayiste, mémorialiste et critique littéraire, feuilletoniste dramatique et chroniqueur polyvalent.

Au-delà de tous les sujets variés, politiques, historiques, littéraires que Mauriac a su toujours aborder avec l'originalité de son esprit caustique, des totalitarismes hitlérien et stalinien qu'il n'a cessé de fustiger, de ses nombreuses dénonciations de la corruption qui gangrène les liens entre la politique et la finance, au-delà des dérives d'un monde moderne consumériste qui a perdu ses repères, au-delà de tous les poètes, romanciers, philosophes, historiens, théologiens, mystiques, contemporains ou passés, aussi bien français qu'étrangers, qu'il a lus ou rencontrés, aimés ou critiqués, et auxquels les notices font droit par de remarquables synthèses, c'est à quelques-unes des facettes de sa foi et des combats qu'il a su mener en son nom qu'il nous semble important de nous arrêter dans cette recension.

En effet, « les essais de Mauriac, litanies dans la notice sur le Christ, montrent à quel point il est le fondement de sa réflexion ». « Le christianisme était selon lui "la rencontre personnelle de chacun de nous avec le Fils de l'Homme" (cf. *Bloc-Notes* V, 41). (...) La solidarité du Christ avec l'humanité revêtait, à ses yeux, deux dimensions : collective et individuelle. Sur le plan collectif, elle le

conduit à prendre toujours le parti des peuples et des hommes opprimés (p. 255) », que ce soient les Basques qui subirent l'écrasement franquiste, les hommes que traqua le régime de Vichy ou les victimes de la torture en Algérie, pour ne prendre que ces trois exemples. Mais, « cette dimension sociale de l'Incarnation ne pouvait exister, aux yeux de Mauriac, que si elle faisait l'objet d'une adhésion personnelle » (p. 256). Tout en étant catholique convaincu et profondément attaché à l'Église, cela ne l'empêcha jamais d'ouvrir les yeux sur « les compromissions qu'il ne cessa de pourfendre entre un clergé et la bourgeoisie » et de « dénoncer les mauvaises noces de l'Église et de la politique » (p. 400). Aussi enthousiaste qu'il pût être à l'annonce du concile de Vatican II, dans lequel il voyait « un brusque printemps inattendu », il fut chagriné par de trop rapides évolutions auxquelles il ne se sentait pas encore préparé.

On apprend également, dans la notice sur la Bible, qu'elle faisait pour Mauriac l'objet d'une lecture quotidienne. C'est en effet dans le Nouveau Testament, dont

il se sentait, semble-t-il, plus proche que de l'Ancien, et particulièrement chez saint Jean et saint Paul qu'il trouvait « le vrai sens de ce monde que beaucoup jugeaient absurde, et qu'il ne désespérait pas de l'histoire, de cet "interminable et sanglant enfantement dont parle l'Apôtre". L'A. de *Bloc-Notes* n'a jamais voulu pécher contre l'Esprit en s'abandonnant au désespoir parce qu'il trouvait la lumière de l'espérance dans la Bible » (p. 149).

Dans l'impossibilité de détailler toute la richesse d'informations que donne ce dictionnaire, qu'il nous suffise de féliciter tous les collaborateurs de la probité intellectuelle, morale et spirituelle avec laquelle ils font tour à tour part de leurs analyses.

Une chronologie précise de la vie de Mauriac, une bibliographie complète de tous les ouvrages, périodiques et articles qui lui sont entièrement ou seulement partiellement consacrés font de ce dictionnaire une somme vraiment incomparable et magistrale pour comprendre l'un des écrivains les plus marquants du XX<sup>e</sup> siècle.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par  
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer

**Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera***

Nom.....Prénom.....  
Adresse.....  
C.P..... Ville..... Pays.....  
Tél. ....Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

|             |           |
|-------------|-----------|
| Suisse      | CHF 65.00 |
| Europe      | € 50.00   |
| Autres pays | € 52.00   |

o de soutien

CHF 75.00 (à partir de)  
€ 60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....  
Adresse.....  
C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4<sup>e</sup> de couverture de ce numéro)

*À adresser à:* **Nova et Vetera Édition,  
85 route de Sept-Fons, BP 50001,  
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE**