NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET – *II. La Rédemption, drame de l'amour de Dieu:* L'incarnation rédemptrice. Le sang rédempteur. Le retable de l'Agneau mystique ..... p. 81

J.-H. NICOLAS, O. P. – *L'avortement devant la conscience chrétienne* p. 104

ANNE PERRIER – *C.-F. Ramuz, ses amis et son temps* ..... p. 127

NOTES

Une herméneutique de lumière: Deux livres de M.-J. Le Guillou, O. P. I. L'Innocent. – II. Le mystère du Père: Foi des Apôtres et Gnoses actuelles ..... p. 134

L'Eglise et ses frontières: Les religions et le salut (Jean Daniélou). – Les frontières de l'Eglise (Hans Urs von Balthasar) ..... p. 140

BIBLIOGRAPHIES — Jean Meyendorff, *L'œcuménisme – une hérésie?* – André Feuillet, *Christologie paulinienne et Tradition biblique.* – Sören Kierkegaard: *Excercice du Christianisme – L'Evangile des souffrances – Œuvre,* traduction en italien et présentation de Cornelio Fabro. – Joachim Jeremias: *Le Sermon sur la montagne – Abba, Jésus et son Père.* –
Métropolite Antoine Bloom, *L'école de la prière.* – Paul Evdokimov, *L'amour fou de Dieu.* – Georges Naidenov, *Commandements de Dieu, Droits de l'homme.* – Stanislas Fumet, *S. Martin de Porrès.* –
Actualité de saint Thomas – René Séjourné, *L'option religieuse des mineurs et l'autorité parentale.* – Pierre Courthion, *Soutine.*

XLVIIIe ANNÉE – N° 2 – AVRIL - JUIN 1973

II. La Rédemption drame de l'amour de Dieu [1]

L'INCARNATION RÉDEMPTRICE

1. Les deux folies de l'amour de Dieu. – 2. La catastrophe originelle permise pour un plus grand bien. – 3. Le Christ est plus aimé que ceux pour qui il meurt. L'Incarnation ordonnée à la rédemption comme une plénitude à sa surabondance. – 4. L'humanité fondamentalement réhabilitée par le Verbe fait chair. Le témoignage des Pères grecs. – 5. La descente du Christ dans notre tragédie. – 6. Toute la vie du Rédempteur est ramassée dans sa Passion. – 7. Elle est donnée en rançon pour nous. – 8. Le Sang du Christ porté dans le Sanctuaire céleste. – 9. L'indicible souffrance de Jésus. – 10. Le contemplatif et la Rédemption.

1. La race humaine, qu'il a créée solidaire tout à la fois dans ses racines biologiques, dans son comportement spirituel et moral, dans sa participation à la vie divine de la grâce, Dieu l'a d'emblée aimée d'un amour fou, se proposant de l'élever tout entière jusqu'à la vision éternelle et immédiate de sa Beauté. Ce dessein nous restait encore caché, c'est à l'avènement de la Loi Nouvelle qu'il est pleinement révélé: «Mes bien-aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore paru, mais quand cela paraîtra nous serons semblables à Lui, car nous le verrons tel qu'il est» (1 Jean, 3, 2).

La révolte initiale de la race humaine repoussant en son chef une telle invitation de l'Amour est terrifiante. Conçoit-on même qu'elle puisse être compensée? Elle ne le sera vraiment que si, pour à tout prix nous sauver, Dieu décide, c'est la seconde folie de son Amour, de nous donner son Fils qui, éprouvant dans sa chair et dans son âme l'infinie détresse de notre condition, fera monter vers le ciel, au nom même de cette nature humaine qu'il s'est incorporée, une supplication d'une intensité plus infinie, capable d'appeler le pardon divin.

Et il faut tenir que, s'il n'avait pas songé de toute éternité à cette seconde folie possible de son Amour, Dieu n'aurait pas permis la première offense. Aurait-il même créé le genre humain?

2. La catastrophe de l'univers de l'innocence racontée au seuil de la Genèse, a donc été permise, si surprenant que cela puisse sembler, dans un

[1] Cf. *Nova et Vetera*, 1973, nº 1. Le quatrième entretien sur la *Corédemption*, p. 67, se situerait normalement après le présent entretien sur la *Rédemption*.

dessein d'amour, pour provoquer la miséricorde divine à nous envoyer le Sauveur, second Adam, Verbe fait chair, autour duquel se rassemblerait l'Eglise et se reconstituerait progressivement un nouvel univers, meilleur au total incomparablement que le précédent, l'univers de la Rédemption.

Saint Thomas dira dans la *Somme* [1], et c'était aussi la pensée de saint Bonaventure [2], que sans le péché d'Adam, l'Incarnation n'eût pas eu lieu, que la nature humaine n'eût donc jamais été unie personnellement au Fils de Dieu, «que rien n'empêche que notre nature humaine ne soit élevée à un état supérieur après le péché, puisque Dieu laisse les maux se produire en vue d'en tirer quelque ordre supérieur, *ut inde aliquid melius eliciat*, en sorte que saint Paul peut écrire aux Romains: *Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé* (5, 20), et l'Eglise chante, pendant la bénédiction du cierge pascal: *O heureuse faute qui a mérité d'avoir un tel et si merveilleux Rédempteur*».

Saint François de Sales pourra écrire dans son *Traité de l'Amour de Dieu* [3] que la bonté divine n'a pas été surmontée par le péché d'Adam; qu'elle a au contraire fait surabonder la grâce où l'iniquité avait abondé; que «notre perte nous a été à profit, puisqu'en effet la nature humaine a reçu plus de grâces par la rédemption de son Sauveur qu'elle n'en eût jamais reçues par l'innocence d'Adam, s'il eût persévéré en icelle»; que «comme l'arc-en-ciel touchant l'épine aspalatus la rend plus odorante que les lis, ainsi la rédemption de notre Seigneur, touchant nos misères, elle les rend plus utiles et aimables que n'eût jamais été l'innocence originelle»; que l'état de rédemption vaut cent fois mieux que celui de l'innocence; qu' «en l'arrosement du sang de notre Seigneur, fait par l'hysope de la croix, nous avons été remis en une blancheur incomparablement plus excellente que celle de la neige de l'innocence...»

Cette grande théologie est retrouvée de nos jours par C. S. Lewis, dans son beau livre sur *Le problème de la souffrance* [4]. Ne croyons pas, dit-il, que la chute ait pris Dieu par surprise et ait bouleversé son plan. Le plan de Dieu créant le monde était d'emblée «d'exprimer sa bonté à travers le drame complet d'un monde contenant des agents libres, *en dépit et au moyen* de leur rébellion contre lui...

«Le monde est un ballet dans lequel le bien, émanant de Dieu, se heurte au mal provenant des créatures, et le conflit qui en résulte est résolu par Dieu, assumant personnellement la nature souffrante engendrée par le mal. La doctrine de la libre chute affirme que le mal, qui fournit l'aliment, la matière première, nécessaire au bien nouveau et d'un genre plus complexe, n'est pas la contribution de Dieu, mais de l'homme.

«En fait, bien entendu, Dieu voyait la Crucifixion dans l'acte par lequel il créa la première nébuleuse», pp. 100–101.

[1] III, qu 1, a. 3, ad 3.
[2] *III Sent.*, dist. 1, art. 2, qu. 2. Cf. textes de saint Augustin et de saint Irénée, *Nova et Vetera*, 1973, nº 1, p. 63.
[3] Livre II, chap. 5.
[4] *Foi vivante*, nº 42, 1967.

3. En insistant avec le Credo sur le fait que le Christ «est descendu des cieux *pour nous hommes* et *pour notre salut*», on n'entend certes pas avancer que le Christ serait moins aimé que les hommes pour lesquels son Père lui propose de mourir. En d'autres mots, l'Incarnation du Verbe n'est pas ordonnée à la Rédemption de l'humanité, comme le secondaire au principal, comme le moyen à la fin, mais comme une cause plus riche à son effet inférieur, comme une *plénitude* à sa *surabondance*. Le Christ, écrit saint Thomas [1], est plus aimé de Dieu que tout le genre humain et que toutes les créatures ensemble. Il ne perd rien de son excellence du fait que Dieu l'a livré à la mort pour notre salut; au contraire, il est devenu ainsi vainqueur du péché et de la mort, et c'est en quoi précisément consiste la «gloire du Christ rédempteur». Ce que Dieu a voulu de toute éternité, c'est l'Incarnation du Verbe en tant que rédemptrice, en tant qu'apte à racheter le monde [2]. Si nous parlons d'Incarnation rédemptrice, c'est pour unir les deux moments d'un acte unique par lequel le Verbe sauve le monde. L'Incarnation est le principe radical de notre salut; la Rédemption en est le principe prochain.

4. Il fallait d'abord s'arrêter au premier moment de l'acte rédempteur, et montrer comment l'humanité tout entière est fondamentalement réhabilitée par la seule venue du Verbe en notre chair. Les Pères grecs l'ont fait avec une grande force. On touche ici à la racine métaphysique de la rédemption du monde et de son rassemblement dans le Christ. Le Fils du Dieu très haut, dit saint Irénée, a voulu «devenir fils de l'homme, afin que l'homme devînt fils de Dieu... A cause de son immense amour, il s'est fait ce que nous sommes pour achever de nous faire ce qu'il est lui-même» [3]. Saint Athanase écrit semblablement à l'évêque Adelphios que le Fils de Dieu «s'est fait homme afin de nous diviniser en lui» [4]. Il résume avec hardiesse toute l'œuvre de notre salut dans le mystère du Verbe qui se fait chair afin de ramener toute chair au Verbe: «Dorénavant, la chair n'est plus chose terrestre, elle est faite Verbe (*verbifiée*) à cause du Verbe de Dieu qui pour nous est devenu chair... Elle peut dire alors: «Oui je suis faite de terre et mortelle par nature; mais je suis devenue la chair du Verbe; il a porté mes épreuves, bien qu'il fût impassible, et moi j'en ai été affranchie... A la manière dont le Seigneur, ayant revêtu un corps, est devenu homme, ainsi nous les hommes nous sommes divinisés par le Verbe, ayant été assumés à travers sa chair, et nous sommes devenus désormais héritiers de la

[1] I, qu. 20, a. 4, ad 1.

[2] Commentant Mt. 11,6: «Bienheureux celui pour qui je ne serai pas un objet de scandale», KIERKEGAARD distingue deux «possibilités essentielles» de se scandaliser de Jésus: l'une est sa *grandeur:* un homme particulier parle ou agit comme s'il était Dieu et déclare être Dieu; l'autre est son *abaissement:* celui qui prétend être Dieu apparaît comme un être humain humble, pauvre, souffrant, impuissant. Sous ce double aspect l'Homme-Dieu ne peut être rejoint que par la *foi. Exercice du Christianisme*, traduction italienne de Cornelio Fabro, Rome, pp. 154 et 162.

[3] *Adversus haereses*, III, 10, nº 2; V, praefatio.

[4] *Ad Adephium*, nº 4.

vie éternelle» [1]. Le Fils unique, dira saint Cyrille d'Alexandrie, est médiateur, non seulement pour avoir écarté le péché, mais encore «parce qu'il a montré, jointes et réunies en lui, les réalités par nature les plus éloignées, que séparait une distance infinie, à savoir la déité et l'humanité» [2].

En se joignant *immédiatement* d'une façon hypostatique et personnelle une nature humaine individuelle, le Verbe se joignait *médiatement*, d'une façon non pas certes hypostatique, mais toutefois réelle, intime, mystérieuse, la nature humaine qui se trouve en chacun de nous. C'est la raison, dit avec profondeur saint Thomas, pour laquelle la résurrection du Christ est la cause de la résurrection de tous les hommes y compris les méchants: «Tous les hommes, bons ou méchants, sont dans leur vie présente conformes au Christ quant à la similitude spécifique, bien que tous ne lui soient pas semblables quant aux biens de la grâce; et c'est pourquoi tous les hommes lui seront conformés quant à la restauration de leur vie naturelle, bien que tous ne lui deviennent pas semblables quant à la similitude de grâce... Et c'est pourquoi les petits enfants morts dans le sein de leur mère, et que le don de la grâce n'a pas fait *renaître, ressusciteront* néanmoins, en raison de la conformité avec la nature du Christ de la nature qu'ils ont reçue» [3].

5. Commencée avec l'incarnation, la rédemption s'est continuée et accomplie lors de la descente du Christ dans la tragédie du monde. Elle nous est décrite dans de grands textes scripturaires comme une plongée immédiate de la lumière divine dans nos ténèbres.

«Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu... Il est venu dans le monde *et le monde ne l'a pas connu*, il est venu chez les siens, *et les siens ne l'ont pas reçu*» (Jean, 1, 1–11).

«Ayez dans votre cœur les mêmes sentiments qui étaient dans le Christ Jésus, lui qui, étant dans la condition divine, ne s'est pas prévalu de son

[1] III *Contra Arianos*, nos 33 et 34.

[2] *De Trinitate*, dial. 1. – Je ne pense pas qu'il convienne d'assimiler cette profonde *intuition* des Pères grecs avec la «*théorie de l'assomption*» récemment développée par F. Malmberg, *Ein Leib, Ein Geist*, Fribourg i. Br. 1960, et critiquée par Héribert Mühlen, *L'Esprit dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1969, t. I, pp. 247 et suiv. Ce dernier écrit d'ailleurs excellemment: «Les Pères grecs n'assimilaient nullement inclusion de *toute l'humanité* dans la nature humaine de Jésus en vertu de l'Incarnation, et inclusion de l'*Eglise* dans la nature humaine de Jésus. Chez les Pères d'ailleurs, l'Incarnation et l'Eglise ne sont pas identiques à tous égards. On pourra naturellement toujours dire que tout *l'être* créé est affecté par l'Incarnation du Fils. L'apparition ontologique de *l'esse personale* du Fils dans notre monde y a apporté un changement fondamental dans l'être. Cela vaut en particulier pour la nature humaine, car elle est la même dans tous les individus et quelle que soit l'unité qu'elle forme, cette unité est ontologique et non pas établie par la raison. On pourra aussi maintenir absolument que *l'Incarnation est le premier et très réel commencement de la rédemption.* Mais il faudra ajouter que le Christ n'est devenu au sens plénier Tête de l'Eglise que sur la Croix», pp. 249–250. (Italiques de nous.) – Le risque serait que, *pour couper court à l'arianisme*, «l'engagement radical de la Personne du Fils dans le tragique de la condition humaine, la pleine vérité de son choix kénotique en [soient] minimisés», M.-J. Le Guillou, O.P. *Le Mystère du Père*, Paris, Fayard, 1973, p. 88.

[3] *IV Sent.* dist. 43, qu. 1, a. 1, qu. 2, quaest. 2.

égalité avec Dieu... *mais il s'est anéanti lui-même*, prenant la condition d'esclave, il s'est humilié lui-même en se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur une croix!» (Philip., 2, 5–8).

«Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création [1], car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, les visibles et les invisibles... et Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude, et par lui à réconcilier toutes choses pour lui, tant sur la terre que dans les cieux, *en faisant la paix dans le sang de sa croix*» (Col., 1, 15–20).

«Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles, et qui, étant le resplendissement de sa gloire et l'effigie de sa substance, et soutenant toutes choses par la puissance de sa parole.. a *accompli la purification des péchés*... Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair lui aussi y participe pareillement afin de réduire à l'impuissance *par sa mort* celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable» (Hébr., 1, 2–3; 2, 14).

Toute la vie du Sauveur est dominée par la pensée de ce qu'il appelle «son Heure», l'Heure de sa Passion et de son passage au Père.

A Cana, «son Heure n'est pas encore venue» (Jean, 2, 4). S'il veut bien, à cause de la Vierge, avancer l'heure de sa manifestation publique, il sait qu'il avance du même coup l'heure de sa mort.

Cette Heure n'est pas en la puissance des hommes, elle dépend du Père: «Ils voulurent alors l'arrêter; mais personne ne mit la main sur lui, parce que son Heure n'était pas encore venue» (Jean, 7, 30; cf. 8, 20).

Il la désire, mais dans l'angoisse: «Je suis venu jeter le feu sur la terre, et combien je désire qu'il soit déjà allumé! Mais je dois recevoir un Baptême, et combien je suis angoissé jusqu'à ce qu'il soit accompli!» (Luc, 12, 49–50).

Elle marque l'entrée de Jésus par la mort dans une gloire où il attirera tous les siens: «La voici venue, l'Heure où le Fils de l'homme doit être glorifié. En vérité, en vérité je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul... Maintenant mon âme est troublée. Et que dirai-je? Père sauve-moi de cette Heure? – Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette Heure» (Jean, 12, 23–27). «Père l'Heure est venue, glorifie ton Fils, pour que ton Fils te glorifie, et que, par le pouvoir sur toute chair que tu lui as conféré, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés» (17, 1–2). C'est l'Heure de son passage au Père: «Avant la fête de Pâques, Jésus, sachant que son Heure était venue de passer de ce monde au Père, ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin» (13,1).

Elle teinte de son mystère ses actes antérieurs, les démarches de sa vie publique, et déjà le silence de sa vie cachée. Elle pèse sur le premier Noël. C'est le sens de Hébr., 10, 4–9: «Le sang des taureaux et des boucs est impuissant à enlever les péchés. C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit: – Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation; mais tu m'as formé

[1] Cf. le commentaire de saint THOMAS sur ce grand texte.

un corps... Voici que je viens, ô Dieu, pour faire ta volonté». Le Noël du XIIIe siècle représente l'Enfant couché, non pas dans une crèche mais sur un autel. Marie et Joseph tournés vers l'avenir semblent scruter la prophétie de Siméon.

Jésus connaît d'avance jusqu'aux particularités cette Heure. Deux jours avant la Pâque il en précise à ses disciples les circonstances. Quand ils lui demandent où la préparer, il leur répond: «Allez à la Ville. Et vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau. Suivez-le, et où qu'il entre, dites au maître de la maison: – Le Maître dit: Où est ma salle où je dois manger la Pâque avec mes disciples? Et il vous montrera une chambre à l'étage, grande, munie de tapis, toute prête» (Marc, 14, 13–15).

Il la prédit à trois reprises: « Et il commença de leur enseigner que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, être mis à mort, et après trois jours ressusciter. Et il disait ces choses ouvertement. Alors Pierre, le tirant à lui, se mit à le reprendre. Mais lui s'était retourné et voyant ses disciples reprit Pierre et lui dit: Arrière de moi, Satan! car tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes» (Marc, 8, 31–33). La deuxième prédiction est adressée en Galilée aux seuls disciples: «Il instruisait ses disciples et leur disait: –«Le Fils de l'homme est abandonné aux mains des hommes! et ils le tueront! Et mis à mort, après trois jours il ressuscitera. Mais eux ne comprenaient pas cette parole et craignaient de l'interroger» (Marc, 8, 30–32). La troisième prédiction est encore plus précise: «Or, ils étaient en route, montant à Jérusalem. Et Jésus marchait devant eux. Et ils étaient troublés. Et ceux qui suivaient avaient peur. Et prenant de nouveau les Douze auprès de lui, il se mit à leur dire ce qui devait lui arriver: – «Voici que nous montons à Jérusalem. Et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes. Et ils le condamneront à mort et le livreront aux Gentils. Et ceux-ci se moqueront de lui et cracheront sur lui, et le flagelleront et le feront mourir. Mais après trois jours il ressuscitera» (Marc 10, 32–34) [1].

6. La rédemption du monde est l'œuvre suprême de la vie temporelle du Christ. «Il faut, écrit un théologien de l'époque baroque, considérer la vie entière du Christ, bien qu'elle soit composée de plusieurs actions partielles, comme un acte total unique qui trouve son accomplissement dans la Passion... Il serait insuffisant de dire que la Passion du Christ a eu simplement plus de valeur méritoire et satisfactoire que les actes précédents du Christ; car c'est, au vrai, par elle seule que notre rédemption s'est

[1] Du point de vue d'une exégèse critique des Evangiles, Joachim JÉRÉMIAS établit que ce n'est pas à la communauté chrétienne primitive, comme l'ont prétendu certains, mais à Jésus lui-même qu'il faut faire remonter les *annonces de la Passion et de la Glorification*, et l'*explication du sens* qu'il donnait à sa Passion, à savoir que, offerte en *rançon* pour la *multitude*, elle était la réalisation poussée au suprême degré, de la prophétie du Serviteur souffrant dans Isaïe, 53. *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1966, pp. 46–53.

accomplie. Aussi l'Ecriture sainte attribue-t-elle toujours notre rédemption à la Passion: *Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu; et ils sont gratuitement justifiés par la vertu de la rédemption accomplie dans le Christ Jésus; Dieu l'a destiné à être par son sang victime de propitiation pour ceux qui croient* (Rom., 3, 23–25). Et encore: *Nous avons été réconciliés à Deiu par la mort de son Fils* (Rom., 5, 10)... Si donc, en raison de la Personne du Christ, chacun de ses actes avait de soi une valeur infinie, néanmoins effectivement chacun d'eux était offert comme une partie du tout que la Passion devait achever» [1].

Même doctrine dans l'épître aux Hébreux: «C'est lui qui, aux jours de sa chair, ayant offert prières et supplications à Celui qui pouvait le sauver de la mort, avec un grand cri et des larmes, et ayant été exaucé en raison de sa piété, tout Fils qu'il était, apprit de ce qu'il souffrit l'obéissance; et après avoir été conduit jusqu'à l'*accomplissement* il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel, proclamé par Dieu Grand Prêtre selon l'ordre de Melchisédech» (5, 7–10). Et dans saint Jean: «Lors donc que Jésus eût pris le vinaigre» il dit: Tout est *consommé*» (19, 30). C'est l'avant-dernière parole de Jésus du haut de la Croix. La dernière sera pour son Père: «Abba, Père, je remets mon esprit entre tes mains» (Luc, 23, 46).

Nous touchons ici au moment ultime de la vie terrestre du Sauveur. «Alors, il ne veut pas seulement que soit faite la volonté de son Père et non la sienne. C'est, – dans l'amour à son suprême degré concevable, dans l'amour qui consomme et transcende l'obéissance, – sa volonté à lui, absolument une avec celle du Père, qu'il accomplit, dans un acte de suprême sacrifice et de suprême liberté... Le Christ, le Verbe divin, agissant par l'instrumentalité de sa volonté humaine, *veut* le sacrifice, veut donner jusqu'au bout sa vie (humaine) pour ses amis, veut *déposer cette vie*, veut *mourir* pour satisfaire en justice à tous les péchés du genre humain et pour racheter tous les hommes. En d'autres termes il veut que soient *séparés l'un de l'autre*, par la plus totale et terrible rupture que puisse subir la nature humaine, cette chair et cette âme dont l'union substantielle fait sa propre vie, la vie humaine qu'il a assumée. Et cet holocauste, le Christ le veut *par amour*, par amour pour son Père et par amour pour les hommes. Il n'y a pas de plus grand amour. A ce moment la charité du Christ qui est encore viator franchit l'abîme qui sépare le fini de l'infini, elle *devient infinie dans son ordre*, c'est l'amour au plus haut degré concevable en une nature créée, mais cette fois en un ravissement de l'âme en Dieu si total et si puissant que la nature humaine ne peut pas le supporter, et qu'il arrache l'âme au corps» [2].

7. C'est une parole même du Sauveur, qu'il est venu nous délivrer par une *rançon* d'amour, une *rédemption*, à savoir une surcompensation du

[1] Dominique Soto, *IV Sent.*, dist. 1, qu. 3, a. 5.
[2] Jacques Maritain, *De la grâce et de l'humanité du Christ*, Paris, 1967, pp. 142–145.

péché de l'humanité tout entière par l'un d'entre les enfants des hommes, qui s'est trouvé être le Fils de Dieu.

«Celui d'entre vous qui voudra être le premier se fera l'esclave de tous. Car le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie *en rançon* pour la multitude» (Marc, 10,45) [1].

Il faut rapprocher ces paroles de Jésus de celles qu'on lit dans saint Matthieu, 26, 27: «Puis prenant une coupe il rendit grâces et la leur donna en disant: Buvez-en tous; car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance qui va être répandu pour une multitude *en rémission des péchés*».

La notion de rédemption, – au sens de surcompensation d'amour donnée par le Sauveur pour notre délivrance du péché et de la mort, – reviendra souvent dans l'Ecriture: «Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu et que vous ne vous appartenez point à vous-mêmes. Car vous avez été *rachetés* à un [grand] prix» (1 Cor., 6, 19–20). «Vous avez été *rachetés* à un [grand] prix, ne devenez pas esclaves des hommes» (7, 23–24). «Je vous ai enseigné avant tout, comme je l'avais aussi reçu que le Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures [2]» (15, 30). «Il n'y a qu'un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus Christ homme, qui s'est donné lui-même en *rançon* pour nous tous» (1 Tim. 2, 5–6). «... Attendant la bienheureuse espérance et l'Apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus qui s'est livré pour nous afin de nous *racheter* de toute iniquité et de se faire un peuple qui lui appartienne, purifié par lui et zélé pour les bonnes œuvres» (Tite, 2, 14). Le Christ «est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang des boucs et des jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une *rédemption* éternelle» (Hébreux, 9, 12). «Sachez que ce n'est par rien de corruptible, argent ou or, que vous avez été *rachetés* de la vaine conduite héritée de nos pères, mais par un sang précieux, comme d'un Agneau sans reproche et sans tache, le Christ...» (1 Pierre 1, 18–19). «Et ils chantaient un cantique nouveau: – «Tu es digne de prendre le Livre et d'en ouvrir les sceaux: car Tu as été immolé, et Tu as *racheté* pour Dieu par ton sang des hommes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation» (Apoc. 5, 9). «Mes petits enfants, je vous écris ceci pour que vous ne péchiez pas. Mais si quelqu'un vient à pécher nous avons comme Avocat (*Paraclet*) auprès du Père Jésus Christ, le Juste. C'est lui qui est *victime de propitiation* pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier» (1 Jean, 2, 1–2). «Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu;

[1] Le mot grec *lutron*, en latin *redemptio*, signifie rançon, échange, compensation, expiation. Il signifiait le prix donné pour la libération d'un esclave. «Jésus regardait les Juifs de son temps comme une génération incrédule (9,19), adultère et pécheresse (8,38) dont les chefs voulaient sa mort (12,1). Elle avait donc besoin d'être réconciliée avec Dieu. Or l'idée de la mort expiatrice d'un juste «suggérée si clairement par Isaïe (53), n'était pas inconnue des Juifs» (Lagrange).

[2] «Le pluriel araméen sous-jacent à ce pluriel du grec, désigne l'Ecriture – ici Isaïe 53 – et doit se traduire en français par un singulier», Joachim JÉRÉMIAS, *Op. cit.*, p. 46.

mais c'est Lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en *victime de propitiation* pour nos péchés» (4, 10).

A la lumière de ces textes, qui font dépendre notre délivrance de la mort du Sauveur, achève de s'éclairer la notion de rançon, de rachat, de rédemption. La chair ayant offensé Dieu, le Fils de Dieu se fera chair. Il prendra un corps dans le sein de la Vierge. Par lui pourront dès lors monter de la terre vers le ciel une adoration et un amour sans doute créés, d'une intensité inouïe, qui, en raison de la divinité de sa Personne, seront divino-humains, théandriques, revêtiront une valeur infinie et deviendront capables de compenser avec surabondance l'outrage de tous les péchés des hommes. Dès lors, le monde, par le Christ qui lui emprunte une nature humaine, donne à Dieu plus d'honneur incomparablement qu'il ne lui cause d'offense. «Satisfaire pour une offense, c'est présenter à l'offensé une chose où il trouve autant et plus de joie qu'il n'éprouve de peine à l'offense. Or le Christ, par son amour et son obéissance en la souffrance, a donné plus à Dieu que ne l'exigeait la compensation de l'offense de tout le genre humain»[1]. D'où le grand mot de saint Paul: «Tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ... Car c'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes» (2 Cor. 5, 18–19).

8. La rançon, qui est acquise ici-bas, l'épître aux Hébreux nous la décrit comme portée dans le ciel par le Christ lui-même. L'épître suggère que le Christ est déjà prêtre, surtout au Calvaire, où son sang est versé, mais elle enseigne d'autre part que le sacerdoce du Christ n'est point alors achevé. «Elle évoque la liturgie de *Kippour* (expiation) avec l'entrée du grand prêtre dans le Saint des Saints et l'aspersion du propitiatoire. Selon le Lévitique (16), le Grand prêtre, après avoir immolé deux victimes pour le péché, entrait dans le Saint des Saints et avec le sang des victimes aspergeait le propitiatoire recouvrant l'arche d'alliance; c'est ce dernier rite qui constituait l'acte décisif auquel était attachée l'expiation des péchés. La mort du Christ en Croix correspond à l'immolation des deux victimes par le Grand prêtre, et l'Ascension du Christ correspond à l'entrée dans le Saint des Saints et à l'aspersion du propitiatoire. On s'explique par là qu'aux yeux de l'auteur de l'épître aux Hébreux, le point culminant du mystère salvifique n'est pas l'immolation du Christ au Golgotha mais son exaltation glorieuse, son entrée dans le Sanctuaire céleste, où il est salué comme Grand prêtre *étant toujours vivant pour intercéder en notre faveur* (7, 24). Par ailleurs, il faut absolument exclure toute idée d'un sacrifice céleste qui viendrait se surajouter à celui du Calvaire. Ce qui reste vrai, c'est que l'épître voit plutôt la carrière terrestre du Christ sous l'aspect *victimal* et qu'elle rattache de préférence son activité *sacerdotale* à sa vie de ressuscité. Au ciel, le Christ demeure Prêtre parfait pour l'éternité sans avoir besoin d'offrir un sacrifice nouveau, mais en offrant en permanence

[1] S. THOMAS, III, qu. 48, a. 2.

le sacrifice qu'au Calvaire il a accompli une fois pour toutes, *dans un Esprit d'éternité* (9, 14)» [1], c'est-à-dire sous l'inspiration de l'Esprit saint.

9. Le voile qui couvre l'indicible souffrance donnée par Jésus en rançon pour le salut du monde ne sera jamais levé ici-bas: s'il devient par moments transparent, c'est aux seuls grands amoureux de sa Croix.

Il y a en Dieu, on l'a rapporté plus haut, une prise de conscience vraiment infinie du mal quasi infini qui ravage le monde. Et ce mal est absolument *inadmissible* à Dieu. Il pourrait l'écraser avant qu'il ne se produise. Il le laisse pourtant se produire, et en ce sens il faut dire qu'il l'*accepte*. Son dessein n'est pas de le vaincre par la force, mais de le laisser s'épuiser contre l'amour. C'est la cause de l'amour, du plus grand amour qui sera finalement triomphante. Voilà en Dieu cette perfection innominée d'où descendent souverainement sur la misère du monde ses miséricordes, ses exigences, ses tendresses. Et le lieu suprême où le mal s'épuise contre l'amour, c'est Jésus.

«Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j'ai mis ma complaisance» (Mt, 17, 5). Tout l'amour par lequel Dieu veut sauver l'humanité perdue de tous les temps est alors concentré, *récapitulé* en Jésus. Et toute la malice du monde va, elle aussi, spontanément se concentrer contre Lui pour le faire périr: «C'est ici votre heure et la puissance des ténèbres» (Luc, 22, 53). Le conflit sera effrayant entre Jésus et celui qu'il appelle le Prince de ce monde: «C'est maintenant le jugement de ce monde; maintenant le Prince de ce monde va être jeté dehors; et Moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à Moi. Il signifiait par là de quelle mort il allait mourir» (Jean, 12, 31–33). S'il est inaccessible au péché, Jésus peut être transpercé jusqu'au fond de son être par toutes les formes spirituelles et charnelles de la douleur. La plus inconsolable sera d'avoir à crier son amour, son amour pour Dieu et pour nous à un monde qui n'en veut pas: «Quand il fut proche, à la vue de la Ville, il pleura sur elle en disant: – Ah, si en ce jour-ci, tu avais compris, toi aussi, où est la Paix» (Luc, 19, 41). Sa mission ne sera pas de se défendre, mais de laisser le mal s'acharner et s'épuiser contre lui, et de le vaincre par les surcompensations silencieuses d'un indicible amour: «Père! pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font» (Luc, 23, 34).

Et viendra l'Agonie. «Ils parvinrent à un domaine nommé Gethsémani. Et il dit à ses disciples: – Restez ici tandis que je prierai. Puis il prit avec lui Pierre, Jacques et Jean» (Marc, 14, 32–33). C'étaient les trois disciples qu'il avait voulu être témoins de la toute puissance qui était en lui lors de la résurrection de la petite fille de Jaïre (5, 22) et de la Transfiguration (9, 2). «Et il commença à ressentir effroi et angoisse. Et il leur dit: – Mon âme est triste jusqu'à en mourir; demeurez ici et veillez. Et étant allé un peu plus loin, il se jeta contre terre; et il priait pour que, s'il était possible, cette heure passât loin de lui. Et il disait: – *Abba*, Père, tout t'est possible. Eloigne de moi ce calice!» C'est la première prière; elle reste inexaucée.

[1] André FEUILLET, *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres*. Edit. de Paris, 1972, pp. 86, 87, 175.

Il n'y a, au-dessus de lui que l'effrayant silence de son Père bien-aimé. Alors il comprend que le témoignage qu'il doit donner de la sainteté des patiences de Dieu n'a pas encore été porté jusqu'au fond de la malice humaine, qu'il est possible de descendre plus bas, que l'agonie doit encore se creuser. Et voici, après un instant long comme un siècle, la seconde prière, celle qui sera exaucée: «Mais... non pas ce que Je veux, mais ce que Tu veux!»

Il n'y aura désormais aucune région des ténèbres, de la détresse, du désespoir de l'homme, aucune région de l'*inadmissible* au Père du ciel, qui n'ait été visitée et donc *acceptée* et d'avance surcompensée par la souffrance d'amour du Fils de l'homme. «*Noli vinci a malo, sed vince in bono malum.* N'être pas vaincu par le mal, mais vaincre le mal par le bien» (Rom. 12, 21).

Il existe au musée de Tours un tableau de Mantegna, où l'on voit la prière du Christ en Agonie faire jaillir d'un sol de rocaille un jeune arbre tout en fleurs, des fleurs qui sont des fruits: que peut être cet arbre sinon l'Eglise naissante?

10. «Il n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous» (Rom. 8, 32).

«Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi» (Gal. 2, 10).

«Le Christ est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour Celui qui est mort et ressuscité pour eux» (2 Cor. 5, 15)

«Si quelqu'un est dans le Christ, il est une nouvelle créature; les choses anciennes sont passées; voici, toutes choses sont nouvelles. Et tout cela vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui par le Christ... Car Dieu était dans le Christ réconciliant le monde avec lui-même, ne tenant plus compte des péchés des hommes» (2 Cor., 17-19).

Pour aller un peu avant dans l'épaisseur, pour pénétrer en quelque sorte expérimentalement dans l'intelligence du dessein rédempteur, nul ne le pourra que dans la mesure où il sera lui-même brûlé du désir de sauver le monde pour Dieu. Béatrice le rappelle à Dante:

Questo decreto, frate, sta sepolto
Agli occhi di ciascuno, il cui ingegno
Nella fiamma d'amor non è adulto

Ce décret, ô frère, est enseveli
aux yeux de tout homme dont l'esprit
dans la flamme d'amour n'est devenu adulte

Paradiso, VII, 58–60

Tel sera l'enseignement de saint Jean de la Croix. Il explique que c'est à l'âme entrée dans l'union transformante que sont découverts les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption. Ils sont proprement insondables: «Tellement que quelques mystères et merveilles que les saints docteurs aient découverts et que les saintes âmes aient entendus en l'état de cette

vie, le principal leur reste à dire et encore à connaître?» [1] Il ajoutait qu'«en ceux qui sont ainsi possédés par Dieu, la ferveur et la force de leur charité sont telles, qu'ils ne peuvent se rétrécir ni se contenter d'aller seuls au ciel; ils cherchent avec angoisse, avec un amour tout céleste et des diligences exquises, à emmener au ciel avec eux un grand nombre d'âmes. Et cela naît du grand amour qu'ils ont pour Dieu; c'est là le fruit propre de l'effort de l'oraison et de la contemplation» [2].

LE SANG REDEMPTEUR

1. L'aspersion par le sang. – 2. Le sacrifice d'Isaac. L'agneau pascal. – 3. La vengeance du sang. – 4. La communion au Sang rédempteur. – 5. Le Nouveau Testament plein du sang de Jésus. – 6. Le Martyre et l'Eglise.

Le mot de «sang» qui paraît si souvent dans l'Ecriture à propos de Jésus doit couvrir quelque mystère.

1. Le sang signifie la vie, dans l'Ancien Testament. Dieu, le Seigneur de la vie est le seul Maître du sang, qui lui est exclusivement consacré. Lors de la première Alliance, au Sinaï (Exode, 24, 6–8), Moïse asperge du *sang* du sacrifice, d'une part l'autel de Dieu, d'autre part le peuple, pour signifier qu'une même vie les unit désormais, et il ajoute: «Ceci est *le sang de l'Alliance* que Dieu a prescrite pour vous». L'épître aux Hébreux rappellera que «la première Alliance n'a pas été inaugurée sans effusion de sang», et que «*sans effusion de sang il n'y a point de rémission*» point de pardon (Hébr., 9, 18 et 22).

Quand la première Alliance aura été trahie par Israël, Dieu annoncera une Alliance nouvelle, d'abord par Jérémie: «Voici venir les jours où je conclurai avec la maison d'Israël une alliance nouvelle, non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte, et qu'ils ont rompue... Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple» (31, 31–33). Puis par Ezéchiel: «Je vous rassemblerai du milieu des peuples, je vous retirerai tous des pays où vous avez été dispersés, et je vous donnerai la terre d'Israël... Je leur donnerai un seul cœur et je mettrai en eux un esprit nouveau. J'ôterai de leurs corps le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils marchent selon mes lois et qu'ils observent et pratiquent mes commandements. Alors, ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu» (11, 17–20). Le Médiateur de cette Alliance Nouvelle, proclamera l'épître aux Hébreux, c'est le Christ qui la scellera par sa mort (9,15). A dessein de conforter ceux des Hébreux qui souffraient persécution pour être passés de la Loi ancienne à la Foi du Christ, l'auteur de l'épître écrit: «Vous vous êtes approchés... de Jésus, Médiateur d'une Alliance Nouvelle et d'une *aspersion*

[1] *Cantique spirituel*, XXXVII, 3; trad. Lucien de St-Joseph, p. 897.
[2] Témoignage du Père Elisée des Martyrs, *op. cit.*, p. 1375.

par le sang plus éloquente que celle d'Abel» (12, 22–24). Et il terminera son épître en rappelant que «le Dieu de la Paix a ramené d'entre les morts Celui qui est devenu, par *le Sang d'une Alliance éternelle*, le grand Pasteur des brebis, notre Seigneur Jésus» (13, 20).

Ainsi, par l'effusion du sang de son propre Fils, Dieu *signifie* et *réalise* une extraordinaire communauté de vie entre son Fils unique et ses fils adoptifs, qui pourront s'écrier à leur tour: «*Abba*, Pater» (Rom., 8, 15).

2. Une longue éducation du peuple juif sera nécessaire pour l'initier à la valeur du sang rédempteur.

Dieu intervient d'abord avec Abraham pour *interdire les sacrifices humains*. Quand, sous la pression de l'idolâtrie, la lumière par laquelle Dieu éclairait les peuples de la Gentilité, s'obscurcissait, les pires perversions pouvaient se produire. Elles paraîtront d'une manière effrayante dans les sacrifices humains par lesquels les peuples des civilisations agraires pensaient pouvoir régénérer la fécondité de la Terre. Le sacrifice d'un enfant se justifiait parfaitement dans la perspective paléo-sémite. Mais l'épreuve d'Abraham était plus terrible encore. Isaac était un enfant du miracle, un don immédiat de Dieu, non pas d'un dieu mythique, mais d'un Dieu personnel, absolument transcendant. Et dès lors l'obéissance d'Abraham «inaugure une nouvelle dimension religieuse, celle de la Foi au sens judéo-chrétien [1].

Cet épisode, écrit le Père R. de Vaux [2], «fondait divinement une *prescription rituelle*, la substitution d'une seule victime animale aux premiers-nés de l'homme: ceux-ci appartiennent à Dieu comme toutes les prémices, seulement ils ne doivent pas être sacrifiés, ils sont rachetés; ainsi le fut Jésus, Luc, 2, 23–24. Dieu peut tout demander, mais il *condamne les sacrifices d'enfants*, ces offrandes héroïques et barbares des cultes cananéens, qu'Israël même pratique, à certaines époques, avec une sorte de frénésie. Mais le récit donne une leçon spirituelle plus haute: Dieu demande avant tout l'*obéissance de la foi*, 1 Sam., 15, 22. C'est le point culminant de l'histoire d'Abraham, modèle du juste».

Reprenons le récit de la Genèse, 22, 10–12: «Abraham étendit la main et saisit le couteau pour immoler son fils. Mais l'Ange de Yahvé [3] l'appela du Ciel et dit: – Abraham! Abraham! Il répondit: – Me voici! L'Ange dit: – N'étends pas la main contre l'enfant! Ne lui fais aucun mal! Je sais maintenant que tu crains Dieu: tu n'as pas refusé ton fils, ton unique». Quoi de plus émouvant, comme on le voit au portail nord de Chartres, que le visage d'Abraham tourné vers la Voix où il redécouvre soudain la clémence de son Dieu? Mais l'enfant Isaac, radieux, pieds et mains liés a déjà tout compris, il a devancé son père [4].

[1] Mircéa ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 162–164.

[2] *La Genèse*, Paris, Cerf, 1951, p. 105

[3] Ici, l'Ange de Yahvé n'est pas un ange créé, mais Dieu lui-même sous la forme visible où il apparaît aux hommes.

[4] Abraham qui n'épargne pas son fils unique (Gen. 22,16) est la figure de Dieu qui n'épargne pas son Fils unique (Rom. 5,6). Les Pères ont comparé le sacrifice d'Isaac à celui de Jésus, le Fils unique, la victime qui a porté le bois de sa croix.

C'est à propos de la Pâque qu'il est question du *sang de l'agneau*, Exode 12, 1–14. La Pâque est plutôt une fête de pasteurs offrant les premiers-nés du troupeau, les Azymes sont plutôt une fête de paysans, offrant les prémices de la moisson de l'orge. Mais c'étaient deux fêtes du printemps qui furent très tôt fusionnées. Mis en relation historique avec la sortie d'Egypte, événement décisif de la vocation d'Israël, ces rites acquirent une signification religieuse entièrement nouvelle: ils exprimèrent le salut apporté au peuple par Dieu: «Quand vos fils vous demanderont: Que signifie pour vous ce rite? vous leur répondrez: C'est le sacrifice de la Pâque en l'honneur de Yahvé, qui a passé devant la maison des fils d'Israël, en Egypte, lorsqu'il a frappé l'Egypte, tandis qu'il épargnait nos maisons» (Ex., 12, 26–27). Au moment du départ d'Egypte, chaque famille avait reçu l'ordre de se rassembler dans la nuit, pour manger l'agneau pascal en l'honneur de Yahvé. Avec le sang de l'agneau égorgé, on devait teindre les deux montants et le linteau de la porte: «Le sang vous servira à désigner les maisons où vous vous tenez. A la vue de ce sang, je passerai outre, et vous échapperez au fléau destructeur lorsque je frapperai le pays d'Egypte» par la dernière plaie, à savoir la mort des premiers-nés (Ex., 12, 12–13). La Pâque juive préparait ainsi la Pâque chrétienne: le Christ, Agneau de Dieu est immolé (la Croix) et mangé (la Cène) dans le cadre de la Pâque juive (la Semaine Sainte). Il apporte ainsi le salut au monde, et cet acte de rédemption devient le centre de la liturgie chrétienne [1].

3. Le Sang, c'est l'âme (Deut., 12, 23) Répandu par un meurtre et non recouvert de terre, il crie vengeance vers le ciel: «Dieu dit à Caïn: – Où est ton frère Abel? Il répondit: – Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère? Dieu reprit: – Qu'as-tu fait! *Ecoute le sang de ton frère crier vers moi du sol!* Maintenant, sois maudit et chassé du sol fertile qui a ouvert la bouche pour recevoir de ta main le sang de ton frère» (Gen., 4, 9–12). Le crime a souillé la terre et perturbé l'ordre voulu par Dieu pour l'univers. Comment le réparer?

La réponse ne se dégagera que progressivement. Selon l'Exode, 21, 12, en cas d'homicide volontaire, le sang versé retombe obligatoirement sur la tête du meurtrier. La loi du talion est le grand principe d'Exode, 21, 23. Selon le Livre des Nombres, 35, 31, Dieu charge le vengeur du sang de *couvrir le sang innocent* par celui du meurtrier: il couvre la *voix* de ce sang. Le vengeur accomplit ainsi un devoir religieux. Sur le plan temporel, c'est à l'autorité, dira plus tard saint Paul, que sera dévolue la tâche de faire justice (Rom., 13, 4). Mais le suprême Vengeur du sang innocent ne peut être que Dieu. C'est à lui qu'on abandonnera cette tâche périlleuse entre toutes (Apoc., 6, 9; 16, 6; 18, 24).

Il peut le faire dès ici-bas en laissant simplement se dérouler parmi les hommes la dialectique des ravages du péché jusqu'au moment où une

[1] Bible de Jérusalem.

erreur plus fatale les précipitera dans la catastrophe [1]. La génération qui met à mort le Messie et ses envoyés accumule sur elle l'impiété des crimes antérieurs et entraîne dans sa ruine la Ville Sainte elle-même. «Voici, annonce Jésus, que j'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes; vous en tuerez et mettrez en croix, vous en flagellerez dans vos synagogues, vous les pourchasserez de ville en ville, *pour que retombe sur vous tout le sang des justes répandu sur la terre*, depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez assassiné entre le sanctuaire et l'autel! En vérité, je vous le dis, *tout cela va retomber sur cette génération!*» (Mt., 23, 34–36). Un monde finit dans le sang. Le sang innocent des victimes est vengé dans le sang qu'attire sur eux-mêmes la folie des meurtriers.

Entrons plus avant dans ce mystère de la vengeance du sang. La génération qui fait déborder la mesure de l'iniquité en tuant le Messie est celle même où le sang de la Rédemption va déborder sur l'humanité tout entière. Tout le sang innocent, depuis celui d'Abel le juste jusqu'à celui du dernier des martyrs est repris, attiré, assumé, vivifié par le Sang de la Croix, constituant avec lui comme une immense supplication, une clameur qui monte vers le ciel pour le salut du monde. «Vous vous êtes approchés, écrit l'auteur de l'épître aux Hébreux, de Jésus, Médiateur d'une Alliance Nouvelle et d'une *aspersion par le sang plus éloquente que celle d'Abel*» (12, 22–24). Sur la Croix s'opère la surcompensation d'amour qui permet à Dieu de réconcilier toutes choses en son Fils, «celles qui sont sur la terre et celles qui sont dans les cieux (Col. 1, 20). Désormais tout change de sens Le dernier cri de la foule contre Jésus avait été: «Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants» (Mt., 27, 25). Le dernier mot de Jésus sur la foule sera: «Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font» (Luc, 23,34). Et cette seconde demande, plus puissante que la première, par la merveilleuse alchimie de l'Amour cloué en croix changera la malédiction du sang en bénédiction par le sang. Saint Augustin ne se lasse pas de proclamer l'efficacité de la prière du Sauveur à propos des conversions de Pentecôte: «Le Seigneur est ressuscité et beaucoup ont cru. Ils l'avaient crucifié sans comprendre. Mais plus tard, ils ont cru en lui, et cette faute si grande leur a été pardonnée. Le sang du Seigneur qu'ils avaient répandu, a été pardonné aux *homicides*. Je ne dis pas aux *déicides;* car s'ils avaient compris, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire, 1 Cor., 2, 8. L'homicide d'un innocent leur a été pardonné, le sang qu'ils avaient versé par folie, ils ont pu le boire par grâce» [2]. Un monde nouveau commence dans le sang, le sang pour les hommes de la rédemption du péché, de la misères, de la mort. Telle est, dans le dessein suprême de Dieu, la signification mystérieuse de la vengeance du sang.

[1] Notre châtiment est notre choix. A propos d'Israël, rappelons la distinction entre: *châtiment-événement*, qui est passager (ruine de Jérusalem), et: *châtiment-état*, qui perdure (amour messianique égaré dans le temporel). Cf. *Eglise du Verbe incarné*, III, p. 514.

[2] *Enarr. in Ps. 65*, nº 5 .

4. C'est de la bouche du Sauveur lui-même, au moment où, célébrant avec les Douze la dernière Cène, il inaugure le Sacrifice qui s'achèvera sur la Croix, qu'il faut recueillir la parole la plus émouvante sur le Sang rédempteur. Elle est rapportée par saint Marc: «Ceci est mon Sang, le Sang de l'Alliance, qui va être répandu pour une multitude» (14, 24), et par saint Matthieu: «Ceci est mon Sang, le Sang de l'Alliance, qui va être répandu pour une multitude, *en vue de la rémission des péchés* (26, 28). En tenant compte de la version de saint Luc: «Cette coupe est la Nouvelle Alliance en mon Sang, qui va être versé pour vous» (22, 20), le Missel Romain exprime ainsi les paroles de la consécration: «Ceci est, en effet, le calice de mon Sang, de la nouvelle et éternelle Alliance, qui, pour vous et pour une multitude, va être versé *en vue de la rémission des péchés*».

Mais ces paroles sont précédées d'une invitation qui nous laisse interdits; elle se lit ainsi dans saint Matthieu: «*Buvez-en tous*, car ceci est mon Sang, le Sang de l'Alliance...». Boire le sang était puni de mort dans l'Ancien Testament: «Vous ne mangerez du sang d'aucune chair, car la vie de toute chair, c'est son sang, et quiconque en mangera sera supprimé» (Lévitique, 17, 14). Le sang des animaux pouvait servir aux aspersions, mais ne pouvait pas être consommé. Et ici, il est question non pas du sang des animaux, mais du Sang d'un homme, et d'un homme qui est le Fils de Dieu. En toutes les choses qu'il donnait à l'homme pour s'en nourrir, Dieu se réservait le sang qui signifie la vie; et voici maintenant qu'en nous donnant son Fils en nourriture, il ne réserve plus rien, il donne tout, le corps avec le sang qui signifie la vie, pour que, dans une inimaginable interssusception, où ce n'est pas à nous de transformer mais d'être transformés, nous soit transmise par contact immédiat la vie divine: «Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle» (Jean, 6, 14). Saint Paul pouvait écrire aux Galates: «Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi» (2, 20).

L'étrange invitation adressée aux apôtres lors de l'institution de l'eucharistie est soulignée avec une extraordinaire insistance au terme du discours rapporté par saint Jean sur le Pain de vie:

«En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme ni ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.

«Qui mange ma chair et boit mon sang à la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour.

«Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment un breuvage.

«Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui.

«De même que moi, envoyé par le Père, qui est vivant, je vis par lui, ainsi celui qui me mange vivra par moi.

«Voici le Pain descendu du ciel: il n'est pas comme celui qu'ont mangé vos pères: eux sont morts; qui mangera ce Pain vivra éternellement.

«Il donna cet enseignement à Capharnaüm, dans la synagogue» (Jean, 6, 53–59).

L'évangéliste continue: «Certains murmuraient en disant: «Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger... Cette parole est dure et qui peut l'entendre?... Dès lors, nombre de ses disciples se retirèrent et cessèrent de l'accompagner. Jésus dit alors aux Douze: – Voulez-vous partir, vous aussi? Simon Pierre lui répondit: – Seigneur à qui irions-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle» (Jean, 6, 53, 60, 66–67).

C'est un besoin de l'homme religieux de tous les âges, et c'est déjà le sens des sacrifices de prémices, de faire *un* par incorporation avec ce qu'il offre à la divinité. Il y avait sous la Loi ancienne une forme de sacrifices auxquels on s'unissait non seulement par la pensée, mais encore par la manducation de la victime pour signifier qu'on s'offrait avec elle: «Ceux qui mangent les victimes, écrit saint Paul, ne sont-ils pas en communion avec l'autel?» (1 Cor. 10, 18). Tels étaient les sacrifices appelés «sacrifices de communion» Tel sera le sacrifice de la Loi nouvelle. L'intention du Sauveur est claire. La coïncidence de la Cène avec la fête juive de la Pâque n'est pas fortuite. Elle signifie que la Pâque juive va s'effacer devant une Pâque plus mystérieuse qu'elle préfigurait. La correspondance de la Cène avec la Pâque juive est voulue par Jésus et marquée dans l'Ecriture. Le soir venu, Jésus dit à ses disciples: «J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir» (Luc, 22, 15). Mais un «sacrifice de communion» sera-t-il possible, quand l'Agneau aura pris la place de l'agneau?

Le sacrifice rédempteur est déjà commencé quand Jésus institue la Cène «la nuit où il fut livré» (1 Cor., 11, 23), et il s'achève sur la Croix où «tout est accompli» (Jean, 19, 30). Pour que les apôtres puissent, à la Cène, s'unir à ce sacrifice non seulement par la *foi et l'amour*, mais encore par la *manducation* de la victime, Jésus va se rendre mystérieusement présent sous les apparences du pain et du vin, et se donner à eux en nourriture. L'union par manducation et par assimilation, où le vivant change en soi ce qu'il consomme, est la plus intime qui se puisse observer dans l'univers des choses sensibles. Si elle est ici voulue par Jésus, – mais alors, il sera, lui, le Vivant qui assimile, – si donc à ce moment il veut «incorporer» à lui ses apôtres, c'est afin de leur communiquer par un tel contact la flamme intérieure d'une charité plus brûlante, capable de les unir au sacrifice qui va séparer son corps et son sang. Il en sera pareillement à la Messe. «Le Christ ressuscité des morts ne meurt plus, la mort ne le domine plus» (Rom., 6, 9). Il vient à nous dans un double miracle. Il vient à nous tel qu'il est auprès du Père, dans la gloire de sa résurrection et de sa seigneurie, mais sous les voiles du sacrement: pour y demeurer tant qu'ils persistent: voilà l'aspect sacramentel de l'Eucharistie. En outre, pendant le bref moment où sont prononcées les paroles de la double consécration: Ceci est mon corps livré pour vous... Ceci est mon sang versé pour vous..., le Christ qui a voulu – et qui continue de vouloir – sauver le monde à travers l'unique offrande sanglante de sa croix, rend l'événement rédempteur immédiatement présent dans son Eglise pour que, par-dessus le temps, les deux mille ans de la durée horaire qui nous séparent du Calvaire étant comme abolis, elle puisse entrer en communion sacrificielle directe et intime avec lui: voilà

l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie. Les paroles consécratoires que prononce le prêtre sont ressaisies par la toute puissance du Christ qui règne au-dessus du temps dans l'éternité; elles sont le signe et l'instrument dont il se sert afin de réactualiser pour nous par un miracle le sacrifice que, lorsqu'il était passible ici-bas, il a accompli sous Ponce-Pilate, et qui, à chaque Messe est de nouveau *là*, en tant que présent à un certain moment de notre temps, et auquel il nous est donné de pouvoir participer non seulement par la foi et l'amour, mais encore en mangeant sa chair et en buvant son sang.

5. Les appels scripturaires au sang du Christ dans le Nouveau Testament ne se comptent pas. Il y a le texte de saint Luc (22, 44): «En proie à la détresse, il priait de façon plus instante, et sa sueur devint comme de grosses gouttes de sang qui tombaient à terre».

Il y a les textes de saint Jean: «L'un des soldats, de sa lance, lui ouvrit le côté, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau» (19, 34). «Il nous a aimés et il nous a lavés de nos péchés dans son sang» (Apoc., 1, 8). «Tu es digne de prendre le Livre et d'en ouvrir les sceaux, car tu as été égorgé et tu as racheté pour Dieu, au prix de ton sang, des hommes de toute race, langue, peuple et nation» (5,9). Il est parlé du «Livre de vie de l'Agneau égorgé» (13, 8).

Et les nombreux passages de saint Paul: «C'est lui que Dieu a destiné, par son sang, à être pour ceux qui croiraient, victime propitiatoire, afin de montrer sa justice...» (Rom., 3, 25). «Voici qu'à présent, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches, grâce au sang du Christ» (Ephés., 2, 13). «Dieu s'est plu... par lui à réconcilier toutes choses pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix» (Col., 1, 20). «Il est entré une fois pour toutes dans le Sanctuaire... avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle» (Hébr., 9, 11). Dans son discours rapporté aux Actes (20, 28), saint Paul parle de «l'Eglise de Dieu que le Christ s'est acquise au prix de son propre sang».

Enfin le grand texte de la première épître de saint Pierre (1, 18–20): «Sachez que ce n'est par rien de corruptible, argent ou or, que vous avez été rachetés de la vaine conduite héritée de vos pères, mais par un sang précieux, comme d'un Agneau sans reproche et sans tache, le Christ, discerné avant la fondation du monde, et manifesté dans les derniers temps, à cause de vous».

6. Si la vie du Christ aboutit, comme à son point suprême, au témoignage qu'il a voulu rendre à la Vérité en mourant sur la croix, il est clair que la grâce christique qui remplit l'Eglise la pressera secrètement de rendre elle aussi témoignage, au prix de son sang. Elle l'inclinera au martyre. On se rappelle le vœu de la sainte de Lisieux: « Je voudrais être missionnaire non seulement pendant quelques années, mais je voudrais l'avoir été depuis la création du monde et l'être jusqu'à la consommation des siècles... Mais je voudrais par-dessus tout, ô mon Bien-Aimé Sauveur, je voudrais verser

mon sang pour toi jusqu'à la dernière goutte... Le *martyre*, voilà le rêve de ma jeunesse, ce rêve il a grandi avec moi sous les cloîtres du Carmel» [1].

Avec profondeur, Erik Peterson écrira que le concept du martyre est essentiel à la définition de l'Eglise présente [2]. «Certes, dit-il, il y a des esprits affables enclins à rattacher à de simples malentendus tout ce qui se passe dans le monde. A les en croire, ce serait par suite d'un simple malentendu que le Christ aurait été crucifié et que les apôtres auraient été mis à mort; et quand l'heure du martyre sonne à nouveau pour l'Eglise, ces mêmes esprits sont portés à faire dépendre tout cela d'un simple malentendu. *Les paroles de Jésus établissent pourtant que c'est non pas quelque malentendu d'origine humaine mais une exigence divine qui suscite le martyre.* Le mot de Jésus: *Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses?* (Luc, 24, 25) s'étend encore à toute la souffrance de l'Eglise. Aussi longtemps que l'Evangile sera annoncé à notre monde, – c'est-à-dire jusqu'à la fin des temps, – l'Eglise comptera des martyrs. Sans doute, si le message de Jésus était une simple philosophie, livrée à la discussion au cours des années et même des siècles, elle ne donnerait pas de martyrs; et même quand quelques hommes offriraient leur vie pour elle, ils ne seraient pas martyrs au sens chrétien du mot. Car, disons-le expressément, ce ne sont pas les convictions ni les opinions humaines, plus précisément encore ce n'est pas un zèle humain pour la foi, qui font les martyrs. C'est le Christ qui appelle lui-même au martyre, et qui fait du martyre une grâce privilégiée: le Christ proclamé par l'Eglise, offert dans le Sacrifice de l'autel et dont le nom doit être en conscience confessé par tous ceux qui en lui ont été baptisés. On oublie si souvent que l'Evangile est annoncé dans ce monde par des agneaux à des loups, et que le message du royaume de Dieu s'adresse, suivant les mots propres de Jésus, aujourd'hui comme autrefois, *à une génération adultère et pécheresse* (Marc, 8, 38). Comment espérer vraiment que les loups épargnent les brebis?... Certes il peut y avoir des époques qui comptent moins de martyrs, d'autres qui en comptent davantage; mais soutenir que certaines époques n'en ont point eus, serait nier *que l'Eglise ait alors existé.*

Il suit de là «que le martyre souffre avec le Christ comme membre du Corps mystique. Dire que le martyre souffre *avec* le Christ, c'est dire que sa passion est plus que le seul fait de souffrir *pour* le Christ: c'est *par* la mort du Christ qu'il est conduit à sa propre mort. La *passion qui mène le Christ à la mort*, puisqu'il est le Fils de l'homme, le Dieu incarné, *opère en toute l'Eglise comme en son Corps mystique.* C'est pourquoi adhérer à Jésus par le Baptême, c'est être baptisé dans la mort de Jésus; et remercier Dieu dans l'Eucharistie de nous avoir donné son Fils, c'est s'associer à Jésus, recevoir son Corps rompu pour nous, boire le calice du Sang de la nouvelle Alliance. Etant donc baptisés dans la mort du Seigneur et nourris de son sang, *comment pourrions-nous appartenir à l'Eglise sans participer à la passion*

[1] *Manuscrits autobiographiques*, Carmel de Lisieux, 1957, p. 227.
[2] Cité dans *Eglise du Verbe incarné*, 1962², II, pp. 316–320.

du Christ?» Sans doute, il y a bien des manières, pour les différents membres du corps du Christ, de s'unir à la souffrance de leur Chef: c'est ainsi, note saint Thomas [1], que la passion du Christ pourra se communiquer par le baptême d'eau ou par le baptême de sang. «Mais ce qu'il importe de retenir, c'est que la *possibilité du martyre*, qui en nous tous est véritable, a sa racine dans le Baptême de mort de Jésus: nous sommes tous, dit saint Paul, *baptisés en la mort du Christ* (Rom., 8, 3). Ce qu'il importe encore de retenir, c'est que l'éventualité où nous sommes de devoir offrir pour le Christ notre corps et notre sang, est fondée sur le fait que le corps et le sang du Seigneur, auxquels nous participons, nous sont présentés dans son calice de Gethsémani. Le Baptême d'eau et le Baptême du sang viennent donc du même Seigneur, et ils sont préfigurés, comme l'a dit saint Cyrille de Jérusalem, par le sang et l'eau sortis du côté de Jésus.

«Il ne faut pas imaginer que les martyrs représentent dans l'Eglise un groupe absolument clos sur lui-même, et que les autres croyants peuvent se tranquilliser en rendant grâces à Dieu qu'il y ait quelque part des martyrs. Non, tous les croyants sont, en puissance, obligés au martyre, car ils sont tous marqués du sceau de Dieu, manifestant leur appartenance à l'*Agneau immolé* (Apoc., 5, 12). Ils doivent *vaincre* parce que la bataille est déchaînée contre eux et parce que le Dragon s'acharne contre la *descendance de la Femme*, c'est-à-dire non seulement contre Jésus, mais encore contre nous tous qui avons Marie pour Mère. Ils doivent vaincre, car l'Antéchrist, qui mène la guerre contre les saints, et *qui érige le symbole politique en objet de culte*, les force à se déclarer. Ils doivent *vaincre en se déclarant*, en se donnant en *témoignage* pour Jésus. Car en ces derniers temps où le *mystère d'iniquité* se dévoile, tout est appelé à témoigner pour Dieu...

«Mais s'il est vrai que la passion du Christ se communique à l'Eglise entière comme à son Corps mystique; ne serons-nous pas en dehors du corps du Christ, nous qui maintenant sommes tout que des martyrs? A cette question, le Seigneur a déjà répondu, dans le passage où sont annoncées les persécutions, en invitant les disciples à prendre la croix sur eux(Mt. 10). Tous ne peuvent pas être martyrs, car le martyre présuppose un appel spécial, il est un charisme dans l'Eglise[2]. Mais, en quelque sens que ce soit, nous pouvons, *ou plutôt nous devons tous accompagner le Seigneur dans sa passion; et c'est pourquoi la croix n'est pas un symbole seulement pour les martyrs, elle l'est encore en général pour toute vie chrétienne.* Ce n'est donc pas en raison d'un développement historique accidentel, comme les historiens protestants continuent de le croire, c'est bien plutôt en raison même de la nature des choses, que les saints, qui ont traversé toutes les mortifications et toutes les souffrances, ont été assimilés aux martyrs. Et, bien que nous ne devenions ni martyrs ni saints cependant nous devons tous embrasser

[1] III, qu. 66, a. 12.

[2] Un charisme, c'est-à-dire non pas ici une grâce simplement miraculeuse, comme serait la prophétie, mais une grâce privilégiée vraiment sanctifiante, à la manière des plus hautes grâces de contemplation.

quelque forme d'ascèse. Au fond de l'ascèse chrétienne, il n'y a pour nous tous, qui, pour parler avec saint Paul, essayons de porter la *mortification du Christ* en notre corps (2 Cor. 4, 10) qu'un seul principe: à savoir le principe de la compassion avec le Christ, de la mortification avec Celui qui, pour nous, a été mis à mort. Celui qui a dit: *Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi* (Mt. 26, 39), celui-là connaît notre peur, notre angoisse devant la souffrance et devant la mort. Il sait que nous tremblons de devoir l'imiter; que nous sommes faibles, et que nous ne voulons pas prendre sur nous la croix; que nous avons peur de la pauvreté, de la calomnie, du déshonneur, des coups, de la mort. Mais en portant notre chair peureuse, il nous a, selon le mot de saint Athanase, par sa peur apparente, délivrés de notre peur [1]. En effet tout ce qui s'accomplit en l'Eglise, s'accomplit dans la certitude que si le Christ est mort, il est aussi ressuscité: en sorte qu'avec la souffrance du Christ, c'est la vertu de sa résurrection qui est communiquée à l'Eglise...»

Après le vœu d'une sainte et la méditation d'un théologien, résumons les leçons de l'histoire. La fatale récurrence des conflits opposant l'Eglise aux Etats n'est-elle pas instructive? Jacques Rivière, écrit Claudel, «remarque, après beaucoup d'autres, que l'Eglise s'accommode avec indifférence de tous les régimes, pourvu qu'ils lui laissent la liberté de suivre sa vocation divine. Mais il ne peut s'empêcher de mettre le doigt sur un fait très significatif: c'est que, *depuis son institution, l'Eglise n'a pas cessé, sur tous les points du globe et à tous les instants de sa durée, d'avoir des difficultés avec toutes les formes de la société et de l'Etat*, même celles qui paraissaient lui emprunter leurs principes constitutifs... Il y a toujours eu quelque chose qui ne collait pas et qui finissait par des disputes, des persécutions et des martyres... Les sociétés chrétiennes sont toutes quelque chose de travaillé... Il est évidemment inexact de dire qu'il y a dans le christianisme un principe antisocial. *On devrait dire plutôt qu'il contient un principe architectural si énergique et si vaste qu'aucune société actuelle n'est capable de le contenir et de l'abriter complètement*, de fournir à notre âme cette habitation permanente dont elle a besoin... *Le voisinage de l'éternité est dangereux pour le périssable*, et celui de l'universel pour le particulier» [2].

Que la grâce du Christ, en passant dans son Eglise, produise en elle une inclination à désirer témoigner jusqu'au sang, en sorte que la Passion du Christ retentisse dans ses martyrs, c'est un beau mystère que la liturgie a proclamé [3], que la théologie a reconnu, que la peinture des primitifs honorait en représentant par exemple saint Denis décapité au pied d'une

[1] «Puis donc que les enfants avaient en commun le sang et la chair, lui aussi y participa pareillement afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui a la puissance de la mort, c'est-à-dire le Diable, et d'affranchir tous ceux qui leur vie entière étaient tenus en esclavage par la crainte de la mort» (Hébr., 2, 14–15).

[2] *Positions et Propositions*, Gallimard, 1934, II, pp. 79–83.

[3] «Nous vous offrons, Seigneur, dans la mort précieuse de vos justes, ce sacrifice duquel le martyre tire tout son principe.» Ancien Missel, secrète du jeudi après le 3e dimanche de Carême. Nouveau Missel, Messe 8 du Commun des martyrs.

grande croix où mourait le Christ, et qui paraît avec éclat dans le récit que les Actes des Apôtres (7, 59–60) nous ont laissé de la mort d'Etienne: sous la pression intérieure de la grâce qui le brûle, le saint martyr retrouve pour témoigner les paroles qui furent celles de son Seigneur en croix.

LE RETABLE DE L 'AGNEAU MYSTIQUE

L'Eglise, prémices de l'univers réconcilié dans le Christ, c'est, au vrai le sujet du polyptyque des frères Hubert et Jean van Eyck (1426–1431) à Saint-Bavon de Gand.

Les volets extérieurs annoncent un résumé de l'histoire du monde. L'Ancien et le Nouveau Testament sont figurés par les deux saints Jean, le Baptiste à gauche et l'Evangéliste à droite. L'Annonciation qui les domine est au centre du temps. Elle donne au monde le Sauveur prophétisé par Zacharie: *Exulte, ô fille de Sion, et jubile... Voici que ton Roi vient à toi* (9, 9) et Michée: *De toi sortira celui qui sera dominateur en Israël* (5, 2). Entre les deux prophètes annonçant le Messie aux Juifs, sont figurées les deux sibylles qui l'annoncent aux Gentils: la sibylle d'Erythrée: *Ce n'est point pour annoncer une chose mortelle que tu as été inspirée par une divinité céleste* (Enéide, 6, 50), et la sibylle de Cumes: *Du ciel viendra en chair un Roi très haut qui régnera dans les siècles* (*Cité de Dieu*, 18, 23).

Les volets de couleur sombre s'ouvrent sur une féerie. Si vous la regardez dans une reproduction, tenez celle-ci élevée au-dessus de votre tête pour qu'elle vous livre sa signification.

Au milieu des personnages immenses de la partie supérieure, les dominant tous, est assis sur son trône le Seigneur des armées, *Sabaoth*, avec une triple tiare. Les trois doigts levés de sa main droite signifient les trois personnes dans une unique nature. A son sceptre est attachée une croix. Il est représenté comme dans les *Mystères* qu'on jouait aux XIVe et XVe siècles. Eblouissant d'orfèvrerie il porte à la fois la tiare à bandelettes des papes et le sceptre de cristal et d'or des empereurs. On lit autour de sa tête: *Voici le Dieu tout puissant par sa divine majesté, au-dessus de tout par la bonté de sa douceur, rémunérateur avec surabondance par l'immensité de ses largesses:* on adore la majesté du Père, la douceur du Fils, les largesses de l'Esprit. Sous ses pieds se lit une autre inscription: *Vie sans mort en la tête, jeunesse sans déclin sur le front, joie sans tristesse à droite, sécurité sans crainte à gauche.*

Le Seigneur a créé dans les cieux les anges chanteurs et musiciens, vêtus, comme dans les *Mystères*, de chapes somptueuses et qui, à sa droite et à sa gauche, disent leur bonheur: *Hymne à Dieu, louange éternelle, action de grâces; qu'il soit loué par les instruments à cordes et par l'orgue;* et plus distants, dans la splendeur du paradis terrestre, Adam et Eve. Voilà tout l'univers de la création.

Mais Adam et Eve viennent de pécher, leur regard est chargé de mélancolie, le monde de l'innocence est désormais ruiné. Que va faire le Seigneur?

Il regarde au-dessous de lui vers notre terre et ses paysages. Car il a décidé d'inaugurer en elle le nouvel univers de la rédemption. Deux cités antagonistes, celle de Dieu et celle du diable s'y affrontent. Elles commencent avec Abel et Caïn dont l'opposition dramatique est figurée au-dessus d'Adam et d'Eve.

Au centre de l'univers de la rédemption, l'Agneau mystique dans un rayon d'or, sur un autel blanc et rouge, verse son Sang dans un calice. Il est entouré d'anges tenant les instruments de la Passion; ils sont vêtus de l'ancienne «robe blanche du XIIIe siècle, cette belle tunique décente qui n'est d'aucun pays, d'aucun temps, mais qui semble le vêtement même de la vie éternelle» (Emile Mâle).

Par les sept canaux des sacrements, le Sang de l'Agneau vient remplir la Fontaine de vie, en la dépendance de laquelle se forme toute l'Eglise; dépendance par *anticipation*, s'il s'agit de l'Ancien Testament ou de l'âge de l'attente du Christ, avec les patriarches et les prophètes; dépendance par *dérivation*, s'il s'agit de l'Eglise du Nouveau Testament ou de l'âge de la présence du Christ, avec les apôtres, le pape et les évêques, le groupe des vierges et le groupe des martyrs; puis, à gauche, l'armée des chrétiens qui glorifient Dieu dans le monde: groupes des juges intègres et groupe des croisés; et, à droite, l'armée des chrétiens qui glorifient Dieu en quittant le monde: groupe des saints pèlerins et groupe des saints ermites. La grande composition rectangulaire dont l'Agneau occupe le centre, est construite sur des cercles: avant tout deux cercles concentriques, et sur deux grands cercles tangents, qui lui communiquent une extraordinaire stabilité, et qui invitent à voir tout le drame du monde dans la paix sapientiale de l'éternité.

L'univers de la rédemption est plus beau au total que l'univers de l'innocence. Au ciel, parmi les anges, mais tout à côté du Seigneur prennent place, à sa gauche, Jean-Baptiste, la plus grande figure de l'Ancien Testament: *plus grand que l'homme et égal aux anges, sommet de la Loi, sanction de l'Evangile;* et à sa droite la plus grande figure du Nouveau Testament et de la création tout entière, la Vierge Marie, *celle qui est plus belle que le soleil.*

Le drame de la chute n'avait été permis qu'en prévision du drame de la rédemption. C'est elle qui introduit, dans le ciel des anges, avec le Baptiste et la Vierge, la splendeur de la grâce et de la gloire christiques, que l'univers de l'innocence aurait éternellement ignorée.

CHARLES JOURNET

L'avortement devant la conscience chrétienne

Le temps n'est plus où la condamnation morale de l'avortement, pour un chrétien, allait de soi. La campagne qui se développe de toute part, et particulièrement en Suisse, pour une libéralisation, totale ou partielle, de la législation en ce domaine ne pouvait laisser les chrétiens indifférents. Ils s'interrogent, anxieusement parfois, sur le bien-fondé de la réprobation totale par les Eglises d'une pratique qui se répand de plus en plus, qui réclame ouvertement d'être officiellement reconnue, et dont certaines justifications sont impressionnantes, allant de l'émouvante évocation des situations accablantes, tragiques mêmes, que peuvent créer certaines naissances, à la revendication du droit de chacun à ne donner la vie que librement et donc de la supprimer à son premier jaillissement quand elle n'a pas été volontairement appelée.

C'est au point de vue des exigences de la morale chrétienne que nous entendons nous placer dans cette étude. Mais que signifie «conscience chrétienne»? Il est clair que le problème de l'avortement intéresse la conscience comme telle, la conscience de tout homme et de toute femme qui réfléchit sur les exigences morales de la condition humaine en général, pas seulement celle des chrétiens. Mais les chrétiens professent que, fait à l'image de Dieu, l'homme est responsable devant Dieu même de l'usage de sa liberté. Sa foi ne lui crée pas des obligations particulières dans le domaine des responsabilités générales qu'il a assumées en accédant à l'existence humaine – telles les responsabilités de chacun à l'égard de la vie des autres, pour la respecter et la servir –, mais elle leur confère une dimension nouvelle, et une exigence plus haute, du fait qu'il y voit une volonté de Dieu et une forme de son service. C'est en ce sens que nous parlons à des chrétiens et de conscience chrétienne, tout en nous plaçant à un niveau qui est celui de la conscience morale universelle.

Distinction préalable: le moral et le légal

Nous étant référé aux campagnes qui, dans diverses nations, tendent à modifier la législation en ce qui concerne la répression de l'avortement, nous devons proposer une distinction préalable entre le *moral* et le *légal*. Un Etat n'a évidemment ni le devoir, ni le droit, de réprimer chez les citoyens toute atteinte à la morale. Son autorité ne peut s'étendre qu'aux infractions qui compromettent le bien commun dont il a la charge, et qui

pourrait schématiquement se réduire à ceci: promouvoir, protéger, développer un ordre tel que la personnalité de chacun des citoyens puisse se développer librement. C'est en ce sens que la *Déclaration internationale des droits de l'homme*, en son article XXIX, proclame que «dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et des libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique».

C'est pour assurer le droit fondamental de chacun à la vie que la législation de presque tous les pays, jusqu'à une époque récente, réprimait l'avortement. Mais beaucoup de voix s'élèvent et très autorisées, pour contester que l'embryon ait déjà un droit à la vie: appartient-il à l'Etat de trancher souverainement d'un débat où s'affrontent des conceptions philosophiques différentes? Son embarras est plus grand encore s'il s'agit de déterminer ici«les justes exigences de la morale», car les opinions les plus opposées se manifestent au sein de la collectivité nationale, et, dans une société nécessairement pluraliste comme le sont aujourd'hui toutes les nations, la loi doit éviter d'imposer à une partie des citoyens les options philosophiques ou morales d'une autre partie.

Est-ce à dire qu'il puisse ou doive se retirer du débat et abandonner la pratique de l'avortement au jugement de la conscience individuelle, comme relevant exclusivement de la morale privée? Ce serait une démission. Car, si l'on peut discuter du droit à la vie, ou de l'absoluïté de ce droit, pour un embryon donné, en telles circonstances, la responsabilité des géniteurs à l'égard du fruit de leur union est spontanément admise par la conscience commune et, s'il en est qui la récusent a priori, le législateur ne peut pas prendre en considération ce refus aberrant, motivé uniquement par une revendication d'individualisme sauvage, à l'encontre de toute raison scientifique ou philosophique: «On ne saurait tenir, comme on l'entend souvent répéter, que le fruit de son ventre est la propriété exclusive de la mère» [1]. Ce «fruit» est indubitablement un être vivant, distinct de la mère, et, à tout le moins, engagé dans le processus qui aboutit à l'existence humaine. Il est l'être même qui naîtra et prendra dans la société des hommes une place que l'Etat a évidemment le devoir de lui garantir et de protéger par ses lois: «Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne», proclame la *Déclaration internationale des droits de l'homme*, se faisant là, incontestablement, l'écho de la conscience commune. Renoncer à garantir et à protéger ce droit de l'individu avant la naissance, durant la période de gestation où il existe déjà, ce serait décréter contre l'avis du plus grand nombre, et en tout cas par une option philosophique qu'il ne lui appartient pas de faire et de traduire dans sa législation, qu'il n'est pas, jusqu'au moment de sa naissance, un individu humain.

Mais le droit à la vie de cet «homme en devenir» est-il un absolu? Il

[1] «Dossier sur l'avortement», dans *Etudes* 338 (1937) 55–84, p. 72.

arrive, en fait, qu'il entre en conflit avec le droit des autres, de ceux qui sont déjà engagés dans l'existence humaine – le droit de la mère à la vie, ainsi qu'à son équilibre physique et psychique, le droit du couple, de la famille déjà existante, à une vie normale que bouleverserait la venue d'un enfant gravement handicapé ou intolérable en surnombre. C'est dans de tels cas, il faut le reconnaître, que la réponse dépend des diverses conceptions qu'on peut se faire de l'existence, du devoir. Non, certes, que toutes ces conceptions soient équivalentes, et que chacun pourrait choisir celle qui lui convient, comme on choisit une profession ou un genre de vie. Il y a sans aucun doute des normes objectives de la morale et la liberté qui ont été données à l'homme, non pour qu'il se conduise à sa guise, mais pour qu'il cherche, en chaque occurrence, ce qui est bien, ce qui est mal, et se décide lui-même à vouloir le bien et à le faire, quoi qu'il puisse lui en coûter. Mais dans une société pluraliste où, en fait, les hommes se conduisent selon des conceptions différentes de l'existence, il n'appartient pas à l'Etat d'en choisir une et de l'imposer à tous. Là où le jugement à porter sur une certaine conduite dépend d'une telle option, la loi, faite pour tous, doit respecter la pluralité des conceptions possibles, dans le cadre de la société que le législateur a la charge d'organiser et de conduire.

C'est dire que, dans les cas de conflit grave entre le droit à la vie de l'embryon et le droit des autres, le législateur peut, et doit sans doute, respecter la liberté de décision des citoyens. Il ne renoncera pas pour autant à son devoir de protéger la vie de l'individu dès le sein de sa mère, car ce conflit, il lui appartiendra d'en apprécier la gravité, d'en fixer les limites en deçà desquelles la vie en gestation doit être défendue contre une entreprise qui ne serait dictée que par l'égoïsme. D'en réduire aussi l'âpreté, en procurant aux personnes qui y sont impliquées les moyens psychologiques et matériels de le surmonter; plus largement en créant des conditions sociales telles que la naissance envisagée de cet être mal venu cesse d'être la catastrophe qu'elle est, hélas, trop souvent encore. Aussi, tous les partisans d'une libéralisation partielle et modérée de l'avortement cherchent-ils à promouvoir des moyens légaux pour que l'interruption volontaire de la grossesse ne soit autorisée que dans des cas précis et contrôlés, en dehors desquels elle continuerait à être réprimée [1].

Le législateur, disions-nous, n'a pas à réprimer toute atteinte à la morale dans la société. Mais, en contre-partie, il n'a pas le pouvoir de rendre moral tout ce qu'il laisse faire. Une conduite peut être autorisée par la loi et proscrite par la conscience morale, comme opposée à la volonté de Dieu

[1] Sur ce point nous sommes d'accord avec l'étude citée à la note précédente pour souhaiter un assouplissement et un élargissement de la législation en matière d'avortement, en France et en tout autre pays où cela apparaîtrait nécessaire, pour les raisons exposées dans le texte. Notons pourtant combien ce contrôle de la loi, pour lequel on propose là des suggestions intéressantes, paraît difficile à établir, encore plus à exercer, et combien aisément on glisse, dans les faits, d'un assouplissement légitime de la législation à une «démission» de la loi. Cet assouplissement, pourtant, ne peut pas être rejeté dans son principe.

et contraire au bien total de l'homme, à ce que l'homme se doit à soi-même, parce qu'il est homme et parce qu'il est chrétien. S'il n'a pas à rendre compte à la société de ses options intimes, si elles dépendent de sa seule conscience, comme on aime à dire, elles en dépendent totalement, et parfois celle-ci les condamne, ou devrait les condamner si elle était pleinement fidèle à elle-même. Pleinement fidèle à l'Evangile, pour celui à qui il a été donné de croire en Jésus-Christ.

C'est du jugement que doit porter sur l'avortement cette conscience humaine et chrétienne que cette étude s'occupe.

«*Tu ne tueras pas*»

Bien avant d'être inscrite dans la Déclaration des droits de l'homme, l'interdiction faite à l'homme de tuer son semblable a été inscrite dans la Bible comme venant de Dieu: «Qui verse le sang de l'homme, par l'homme aura son sang versé. Car à l'image de Dieu l'homme a été fait» (Gn 9, 6). Les efforts qui ont pu être faits par des chrétiens pour justifier, en certaines circonstances au moins, qu'on tue un être humain dans le sein de sa mère, demeurent peu crédibles. On a voulu appliquer à l'embryon la règle morale qui permet de repousser un injuste agresseur dans le cas où sa conception est le résultat d'un viol: mais ce n'est pas l'enfant, en ce cas, qui est l'agresseur, et la comparaison est indéfendable. Plus simplement, on met souvent en parallèle cette vie à peine éclose et encore sans importance avec la vie des autres qui sera plus ou moins profondément perturbée par la naissance qui se prépare. Ainsi a-t-on pu lire cette protestation d'un médecin: «Laissez-les vivre! crie-t-on, laissez-les vivre! De qui parle-t-on? J'avoue que la vue d'un embryon de six semaines ou de deux mois n'a jamais éveillé que ma curiosité. Par contre j'ai été souvent bouleversé par les tragédies de l'avortement: mort de milliers de femmes, orphelins privés de soins et de l'affection de leur maman» [1]. Il est indéniable que le principe qui oblige à respecter inconditionnellement la vie humaine, même celle de l'embryon, paraît dérisoirement abstrait, quand une menace grave pèse sur la vie de la mère du fait de sa grossesse. Et pas seulement sur sa vie physique: sur son équilibre corporel et psychique, sur le développement normal de la famille, des parents et des enfants déjà nés. Qu'on y prenne garde pourtant: celui qui justifie explicitement la suppression d'une vie humaine au bénéfice d'une autre s'engage dans une voie mauvaise, qui, selon sa propre pente, conduit à admettre et à justifier le crime froidement perpétré, car il n'y a pas que la vie de l'embryon qui peut mettre en péril la vie des individus et des sociétés, voire de l'humanité entière. Transgresser une règle morale pour régler un problème immédiat, c'est destituer cette règle et laisser le champ libre à tous les errements auxquels, seule, elle s'opposait. Qu'importe, alors, que ces errements vous fassent horreur et que vous les condamniez:

[1] Dans *Le Monde* du 18–19 février 1973, p. 16.

votre condamnation devient irrationnelle dès lors que vous avez, le premier, mis en question l'universalité de la règle. Pourquoi, vous dira-t-on, m'empêcher de faire, en tel domaine où je vois, moi, un intérêt grave à sauvegarder, ce que vous avez fait dans le domaine de l'avortement? Non, il ne s'agit pas de vous accuser, ni ouvertement, ni, ce qui serait pire, par mode d'insinuation, de prôner ou seulement d'excuser l'infanticide ou toutes les autres horreurs de l'élimination des faibles, des inutiles, de tous ceux qui, par leur seule existence, font obstacle à l'épanouissement, ou à l'ambition, des individus et des sociétés! Mais de vous montrer que, si on admet une seule fois que, sans faute, en sûreté de conscience, on peut tuer un être humain, simplement parce que son existence est un fardeau pour les autres, on désarme la conscience devant les applications trop nombreuses et atroces qui peuvent être faites de ce principe. Si on ne reconnaît pas à la vie humaine une valeur absolue, si on accepte qu'elle soit mise en balance avec des intérêts vitaux à quoi sa seule présence fait obstacle, on ne peut la défendre quand elle est trouvée légère. Si la vie humaine est une valeur absolue, c'est parce que l'homme n'est pas un objet dont les autres hommes pourraient disposer et qu'il leur appartiendrait d'apprécier, selon des critères qui ne peuvent être qu'arbitraires.

Que l'auteur de la protestation que nous avons citée n'éprouve d'autre sentiment à l'égard de l'embryon que la curiosité, un tel argument est à la limite du ridicule et de l'odieux: le droit d'un être humain à la vie ne saurait dépendre des sentiments qu'il inspire ou n'inspire pas aux autres!

Mais aussitôt on objecte au principe «tu ne tueras pas» les trop nombreux cas où l'ensemble des hommes et les Eglises mêmes reconnaissent le droit de tuer. Ce sont les exécutions capitales d'abord. Mais précisément la conscience universelle met de plus en plus en question aujourd'hui leur légitimité et on s'achemine chaque jour vers la suppression de la peine de mort, dans les pays où elle existe encore. Pourtant le cas est bien différent: celui qu'on exécute a été condamné en justice pour un crime qu'il a commis et il est légitimement puni. Que la mise à mort soit, même pour un très grand crime, justifiable comme châtiment, on en discute à bon droit. Mais enfin, là où elle existe, elle est infligée à un coupable, en raison de sa faute et du tort qu'il a causé volontairement à la société et à des individus. L'embryon n'a aucun tort qui pourrait lui être reproché. En aucune hypothèse sa destruction ne peut être assimilée à un châtiment. – Il y a les guerres et leurs horreurs. Mais précisément le droit international s'est efforcé – avec quels dérisoires résultats! – de réduire les cas où le meurtre est légitime aux strictes exigences de la lutte, et d'une lutte en principe justifiée elle-même par une menace pesant injustement sur les intérêts majeurs dont un Etat a la responsabilité. A la guerre même il n'est pas permis de tuer pour faire disparaître quelqu'un dont la vie est seulement gênante: s'il ne combat pas ou ne combat plus, sa vie doit être respectée et sa mort ne peut être délibérément provoquée. Que ces principes paraissent vains à l'époque de la bombe atomique et des bombardements massifs, cela ne montre pas que le meurtre délibéré d'un innocent devient

inconditionnellement légitime en temps de guerre, mais bien plutôt que l'idée même d'une guerre juste devient de plus en plus problématique. Il reste que le progrès de la civilisation a amené les nations à établir un certain droit de la guerre, qui repose précisément sur le droit de chacun à la vie, même en ces circonstances où la vie humaine semble avoir perdu tout son prix. Ne sera-t-elle pas respectée à ses tout débuts, quand elle commence dans le sein d'une femme? Si on tient à comparer l'avortement aux meurtres qui se commettent au cours d'une guerre, ce n'est pas à la mort d'un combattant sur le champ de bataille qu'il faut penser, mais à l'assassinat des douze cents prisonniers de Jaffa, ordonné par Bonaparte, pour la seule raison qu'il ne savait qu'en faire [1].

«Celui qui tue sur la route... celui qui tue l'enfant à naître... celui qui tue à la guerre... celui qui condamne à mort... tous ceux-là et tant d'autres ne peuvent pas agir comme on boit un verre d'eau, ils sont obligés de s'expliquer à eux-mêmes pourquoi ils tuent, parce que du fond de la conscience jaillit toujours le précepte: tu ne tueras pas» [2].

L'avortement est-il un meurtre?

Aussi bien est-on amené à se demander, non pas si on peut commettre un meurtre pour sauvegarder les intérêts majeurs des responsables de l'enfant à naître, mais si l'avortement est vraiment un meurtre. Autrement dit: l'embryon que l'on détruit volontairement par un avortement provoqué est-il déjà un être humain?

C'est par ce biais que des théologiens et des savants chrétiens tentent aujourd'hui de remettre en question la condamnation de l'avortement par l'Eglise catholique. Celle-ci, disent-ils, est compétente pour proclamer que le précepte divin «tu ne tueras pas» interdit la destruction de tout être humain «innocent», c'est-à-dire non pas seulement «non coupable subjectivement», mais encore non responsable du tort qu'éventuellement il cause et en raison duquel on peut être justifié à lutter contre lui. Elle ne l'est pas quand il s'agit de déterminer si cet être qu'on détruit est déjà – ou encore – un être humain. «Ce n'est pas à la foi qu'il revient de définir le fait même de l'avortement», a écrit récemment un théologien [3].

S'engageant dans cette voie, deux revues catholiques en France viennent de publier, l'une un numéro spécial, l'autre un «Dossier», dans lequel, par divers arguments, les auteurs tentent de démontrer que tout fœtus, tout embryon, à plus forte raison tout œuf fécondé ne sont pas nécessairement un être humain, de sorte que leur expulsion volontaire – même si

[1] Cf. le récit de cette scène atroce par Chateaubriand, dans *Mémoires d'Outre-Tombe*, XIX, 16, Pléïade, t. I, pp. 720–724, d'après un témoin oculaire, François Miot.

[2] «Commandements de Dieu et droits de l'homme», in *Missi*, Lyon, nº 7–8, 1972, p. 239.

[3] J. M. POHIER, dans *Lumière et Vie*, nº 109, 21 (1972), p. 75.

elle a besoin d'être motivée par des raisons graves – de toute façon ne serait pas toujours et nécessairement un meurtre [1].

Il peut paraître imprudent d'unir dans un même examen critique deux études qui sont loin de se recouvrir entièrement. Cependant, notre but n'étant pas expressément leur réfutation, mais le réexamen du problème moral de l'avortement à la lumière des nouvelles perspectives ainsi ouvertes, comme, pour l'essentiel, les arguments avancés sont les mêmes, nous croyons pouvoir les considérer et les peser ensemble, quitte à nous référer exactement en chaque cas à celle que mettrait en cause notre critique.

Critères biologiques de l'«être humain-déjà»

Pour établir que tout ovule fécondé n'est pas un «être humain-déjà», on se réfère à ce fait que plus de la moitié d'entre eux sont expulsés naturellement. Et on pose la question: «considérera-t-on qu'il s'agit là d'êtres humains qui sont morts? Evidemment pas» [2]. Ce «évidemment pas» est réitéré à propos des œufs évacués après nidification. Cet appel au «sens commun» est ici fort étrange, car c'est précisément mettre en question le «sens commun» que de se demander si l'être que la femme porte dans son sein est déjà son enfant. Il faut, en tout état de cause, se méfier des pièges du sens commun. Si l'ovule fécondé est déjà un vivant humain, sa destruction, naturelle ou volontaire, est une «mort», même si, trop évidemment, elle n'évoque pas à l'imagination et à la sensibilité les images et les impressions de la mort. Il ne faut donc pas dire: ce n'est pas un être humain, parce qu'*on* ne considère pas sa destruction comme une mort; mais, si on peut le prouver: on a raison de ne pas considérer sa destruction comme une mort parce que ce n'était pas un être humain.

Dira-t-on, comme le suggère le P. Pohier, que la non-viabilité de l'ovule fécondé, avant ou après la nidification, et même de l'embryon, voire du fœtus, est le signe qu'il n'était pas un être humain? C'est comme si on disait que la mort d'un nouveau-né est le signe qu'il ne vivait pas! [3]. Surtout, cela est tout à fait étranger au problème de l'avortement, car à quoi bon provoquer artificiellement l'expulsion d'un embryon qui, par hypothèse, serait non viable, et donc destiné à être éliminé naturellement? Seulement, on fait remarquer que «l'action médicale rend possible la venue à terme de fœtus qui, sans ces soins, auraient été victimes de leurs insuffi-

[1] «Dossier sur l'avortement», dans *Etudes* 338 (1973) 55–84. (Nous citerons cette étude sous la désignation: *Dossier.*) *Lumière et Vie*, nº 109, «L'Avortement» (Nous citerons chaque article par le nom de l'auteur, suivi de la mention: LV et de la page).

[2] POHIER, LV 77.

[3] On souligne également (ib. p. 78) que l'expulsion spontanée, durant les premiers mois de la vie foetale, de la grande majorité des ovules fertilisés est un processus naturel «très sain». On ne prouve nullement par là que, pour l'ovule considéré, pour l'embryon, pour le foetus ce ne soit pas la mort: la mort aussi est un processus naturel, et, par référence à La Nature Universelle, elle est un «processus très sain».

sances internes» [1]: c'est donc qu'ils étaient viables, et si, à cause de leurs insuffisances, on les avait volontairement expulsés, on aurait mis à mort l'enfant, qu'on a laissé naître au contraire, qui vit, qui vivait donc dans le sein de sa mère.

Mais n'y a-t-il pas des insuffisances biologiques qui, même sans empêcher que le fœtus vive, empêchent qu'il soit un être humain? On cite le Dr Chauchard, pour dire que «un embryon n'est humain que s'il a un cerveau, même présentant quelques insuffisances... S'ils étaient génétiquement très anormaux dès la conception, on peut dire que (ces embryons) n'ont jamais été des êtres humains. Si c'est un trouble tardif qui a empêché la croissance du cerveau, on doit dire qu'à ce moment ils sont morts en tant que personne humaine» [2].

Nous n'aurons pas l'imprudence de contredire directement en matière de biologie un savant comme le Dr Chauchard, mais nous pouvons lui poser une question: cet embryon qui est, et le fœtus qu'il va devenir, puis l'enfant qui naîtra – si du moins on n'interrompt pas la grossesse – que sont-ils s'ils ne sont pas des êtres humains? Un vivant issu de la conjonction des gamètes d'un homme et d'une femme peut-il appartenir à une autre espèce que l'espèce humaine? Et, ici nous dépassons le domaine de la biologie, un individu humain peut-il n'être pas une personne? Peut-il mourir comme personne et continuer à vivre comme... comme quoi en fait? Allons plus loin: a-t-on le droit de le tuer parce qu'on juge qu'il n'est pas une personne? Car si son cerveau n'est pas formé à l'état fœtal, il ne le sera pas davantage après sa naissance et aussi longtemps qu'il vivra. Et comment nommer cet être qui vivra, qu'on refuse de reconnaître comme une personne, comme un être humain?

De toute façon le biologiste ici ne dénie le «être humain-déjà» à l'embryon et au fœtus que dans des cas extrêmes de malformation, qu'il faudrait au moins contrôler. Interpréter son témoignage comme signifiant que «un embryon ne peut être considéré, d'un point de vue strictement biologique, comme être humain qu'à certaines conditions» [3], c'est le gauchir, car c'est, à l'inverse, pour qu'il ne soit pas considéré comme un être humain, qu'une condition est indiquée et fort restrictive. Ajouter alors: «Le Dr Chauchard nous en donne une, il est évident qu'il y en a d'autres», c'est prolonger ce témoignage de façon arbitraire dans la voie nouvelle vers laquelle il a été dévié. En réalité, le biologiste a seulement noté une circonstance qui fait que, selon lui et par exception, un fœtus ne serait pas un être humain. Nous avons déjà marqué les réserves qu'on peut faire à ce sujet. Soulignons seulement ici qu'il s'agit d'un cas d'exception singulier et extrême, non d'une «condition» parmi beaucoup d'autres que le fœtus devrait remplir pour pouvoir être reconnu biologiquement comme un être humain-déjà.

Si l'on se reporte au *dossier*, on trouve, au sujet des critères biologiques

[1] POHIER, LV 85.
[2] POHIER, LV 78.
[3] Ibid.

de l'être humain-déjà un très intéressant exposé du pour et du contre qui, finalement, ne conclut à rien de certain. Comment alors ne pas se poser la question, que provoque tout autant l'analyse précédente: tout ce que vous avez établi – même pour quelqu'un qui accepte vos arguments, même pour vous qui les proposez – est que, dans un cas donné où l'avortement est envisagé, il n'est pas biologiquement certain a priori que l'embryon ou le fœtus qu'on veut expulser est un être humain; mais il n'est pas davantage certain qu'il ne l'est pas: peut-on, dans un doute aussi grave, faire le pari qu'il ne l'est pas, et le détruire? Aucun médecin digne de ce nom n'accepterait, dans un doute analogue, de déclarer mort quelqu'un qui ne l'est peut-être qu'apparemment, et de prélever son cœur, par exemple, pour une transplantation – si urgent que puisse être le besoin. On ne peut prendre le risque de tuer un individu humain, en espérant seulement qu'il n'est pas encore, ou n'est plus, un individu humain, au moment où on prend la responsabilité d'un acte qui lui enlève la vie, s'il vit.

Les critères spirituels de l' «être humain-déjà»

Décidément la voie biologique ne saurait conduire à justifier l'avortement. Mais, disent nos théologiens, n'est-ce pas contraire à toute l'anthropologie chrétienne de définir l'être humain par les seuls critères biologiques? L'homme n'est-il pas beaucoup plus qu'un organisme humain, même parfaitement constitué?

C'est ici qu'apparaît l'originalité de cet effort, tenté par des catholiques et dans le respect voulu des positions de l'Eglise, pour tenter de relativiser la condamnation de l'avortement, jusqu'ici absolue. C'est avec respect que nous avons observé cet effort, sans aucun doute honnête et généreux, tel qu'il se poursuit dans les deux études déjà longuement citées. C'est avec le même respect qu'il nous faut dénoncer son échec.

L'être humain, nous dit-on, a une existence relationnelle. «Il se révèle comme humain par sa capacité d'entrer en rapport avec le monde, avec les autres, et il ne peut se réaliser lui-même que dans ce rapport» [1]. Qui voudrait contester cela? Qui ne sera sensible à cet élargissement de la notion d'être humain? Mais voici le glissement, indû, imperceptible: «C'est dans cette relation avec les autres que l'individu découvre, exerce et *reçoit* (souligné par nous) sa *singularité* et son *être propres*» [2]. Eh quoi, la «singularité», l' «être propre» ne serait pas une caractéristique intrinsèque de la personne humaine? On avait dit plus haut, très justement, que «l'être humain n'existe pas seulement par soi et pour soi, mais comme un être avec et pour les autres»; maintenant on le fait exister *seulement* comme un être avec et pour les autres. N'est-ce pas une affirmation toute nouvelle par rapport à la première, et qui ne saurait bénéficier que par artifice de son évidence? Bien au contraire, il est évident que l'être humain, pour pouvoir

[1] Dossier, 69
[2] Dossier, 70.

exister «avec et pour les autres» doit d'abord exister «par soi et pour soi». Sans cela qui entrerait en relation, et avec qui?

En outre, le «exister avec et pour les autres» est une notion extrêmement vague et indéterminée. Quelles relations et avec quels autres? Durant une vie le «exister avec et pour les autres» se modifie sans cesse et subit nécessairement des mutations profondes, ne serait-ce que dans le passage de l'enfance à l'adolescence, et puis à l'âge adulte. Dira-t-on que ces mutations affectent la «singularité» de l'être humain considéré, son «être propre», au point qu'il cesserait d'être lui-même?

Une autre question, très grave, se pose: comment peut-on dire que le fœtus existe avec et pour les autres? Comment peut-on le dire même de l'enfant au berceau? A cette question (à la première, seule envisagée) le *Dossier* répond par une très fine analyse de la genèse de la relation des parents à l'enfant à partir de leurs relations mutuelles. Ceci pour aboutir à la nécessité d'un acte des parents, distinct de l'engendrement qui, seul, n'aboutit qu'à la procréation d'un organisme humain, la *reconnaissance:* «Elle consiste essentiellement en ce que la mère, au moins elle, distingue l'enfant de son propre corps; partant elle s'approprie l'être en gestation, non plus comme sa chose, mais comme ce dont elle est responsable; et elle s'en désapproprie, s'éprouvant à son égard investie du devoir de lui conférer son être propre» [1]. C'est un second appel: «les parents appellent l'enfant à naître».

On précise aussitôt, et cela indique assez l'intention constructive de cette étude, que cet appel n'est pas facultatif; qu'il suit naturellement le premier, celui de l'engendrement par lequel l'embryon a été appelé à l'existence. Mais enfin, *il peut ne pas suivre*, il est distinct et ultérieur. Que se passe-t-il s'il est refusé? Les auteurs, dans la droite ligne de leur recherche, distinguent «vie humaine» et «vie humanisée» et ils n'hésitent pas à déclarer: «la relation de reconnaissance telle que nous l'avons esquissée, est révélatrice, sinon instauratrice, du caractère pleinement humain de l'être en gestation» [2].

Est-ce ergoter, ne serait-ce pas plutôt chercher à atteindre le raisonnement en son point décisif à travers le voile des mots, que de souligner tous les embarras et les méprises de cette assertion, sur laquelle, à vrai dire, toute la thèse repose? La relation de reconnaissance est «révélatrice sinon instauratrice», dit-on. Mais ce n'est pas du tout la même chose, et le second qualificatif devrait être établi à part, au lieu d'être glissé dans la phrase comme une simple précision sans conséquence, pour y devenir le point cardinal de l'argument: car si cette relation n'était que *révélatrice* de l'humanisation, elle la supposerait et ne la ferait pas. Ensuite on atténue la portée de l'assertion de façon à la rendre plus acceptable, mais aussi beaucoup trop vague pour prouver quoi que ce soit: «... instauratrice du caractère *pleinement humain*» (souligné par nous) de l'être en gestation». Que signifie

[1] Ibid.
[2] Dossier, 71

«pleinement humain»? D'un petit enfant, d'un débile mental, voire même d'un total ignorant, on peut dire en un certain sens qu'il n'est pas «pleinement humain». Mais si vous considérez l'*être-homme*, non la perfection humaine, qui, évidemment, a des degrés, peut-on être plus ou moins homme? Aussi, finalement, abandonne-t-on cette restriction pour conclure: «Autrement dit, de même que l'être humain n'existe pas sans corps, de même il n'est pas humanisé sans cette relation aux autres» [1]. De là suit inéluctablement ce que l'on voulait démontrer: «On ne peut donc parler de l'avortement comme d'un meurtre, puisqu'il procède précisément de refus ou de l'impossibilité d'humaniser l'embryon».

Que penser d'un tel raisonnement? Nous avons noté au passage les légers glissements qui le font dévier de sa propre ligne. Mais en cette ligne même est-il plausible? Certes, nous ne pouvons que souscrire entièrement à ce qui est dit, et très bien dit, de l'«appel à naître» requis normalement des parents, et par quoi l'homme et la femme sont beaucoup plus que de simples agents de la fécondité biologique: ils donnent la vie. L'analyse qui aboutit à dégager la «relation de reconnaissance» comme la concrétisation de cet appel à la vie est fine et peut être acceptée sans difficulté sur le plan phénoménologique. Il n'en va plus du tout de même quand, la faisant passer au plan ontologique, on prétend que, si la reconnaissance est refusée, l'être humain engendré n'est pas humanisé, c'est-à-dire qu'il n'est pas un individu humain, sujet des droits de l'homme et, d'abord, du droit à la vie. Comment, en effet, cet acte de reconnaissance, purement intentionnel, pourrait-il modifier l'être de l'enfant en gestation? Et le modifier en sa structure même, faisant de lui un homme, de non-homme qu'il était? En réalité l'acte procréateur ne devient pas humain par quelque chose qui s'ajouterait à lui comme du dehors et viendrait après lui ou pourrait ne pas venir; l'acte de reconnaissance. Il est humain parce que tout dans l'homme et dans la femme est humanisé, y compris leur sexualité, y compris l'acte procréateur. En raison de cette humanisation, cet acte est, en lui-même, appel de l'enfant à naître, don de la vie. La reconnaissance de l'enfant ne peut être, dans ces conditions, que la prise de conscience par les parents et l'acceptation de cette intention humaine et humanisante d'un acte qu'ils ont pu faire, en effet, sans penser expressément à l'enfant à naître, sans le vouloir positivement, – parfois même en le refusant d'avance. Un tel refus, en effet, s'il n'empêche pas l'acte d'aboutir à la conception, ne peut pas abolir l'intention inviscérée en lui. Notons que la distinction proposée ici entre l'acte même de procréation biologique, aboutissant à faire un être humain, et l'acte ultérieur de reconnaissance, par quoi cet être serait humanisé, présuppose une anthropologie radicalement dualiste, qui paraît pourtant bien étrangère à l'inspiration générale des auteurs du *Dossier*.

D'autre part, le raisonnement, en cours de route, est soumis à un curieux renversement, qui ne contribue pas à le rendre plausible. On est parti, en effet, de l'idée que l'*être humain humanisé* était un être relationnel, qu'il

[1] Dossier, 73.

n'existait que « pour et avec les autres»: il s'agissait évidemment de ses relations avec les autres. Mais, en cours de route, ce que l'on requiert pour l'humanisation, c'est la relation des autres à lui: relation qui, trop évidemment, ne saurait être qu'unilatérale durant tout le temps de la gestation, et bien plus tard encore après la naissance. Dès lors, qu'a-t-on prouvé, et ne faudrait-il pas dire de tout fœtus, et même du nouveau-né, qu'il n'est pas, qu'il ne peut pas être humanisé avant d'être entré réellement en relation avec les autres?

Cette objection, le P. Pohier, qui suit une démarche très semblable à celle du *Dossier* à partir du caractère essentiellement relationnel de l'être humain et aboutit à une conclusion analogue, l'envisage explicitement dans une note où il signale quelle difficulté il y a à trouver un sens à des expressions comme «le fœtus reçoit quelque chose» ou «qu'il possède une capacité d'entrer dans des relations réciproques» [1]. Cette difficulté, il ne la résout à vrai dire pas [2]. Cependant il en vient à reconnaître aux parents, et spécialement à la mère, le pouvoir de donner, ou de refuser au produit de la conception la «capacité d'entrer dans des relations humaines réciproques», sans lesquelles il ne saurait être un «être humain-déjà». De sorte que «de même qu'il existe, nous l'avons vu, de très graves anomalies génétiques qui obligent à dire que ces fœtus n'ont jamais été des êtres humains, de même peut-il exister chez une femme enceinte, dans un couple parental ou dans une famille, comme le montrent les sciences psychologiques, de très graves anomalies qui doivent amener à dire que ces fœtus n'ont jamais été des êtres humains, parce qu'ils n'auront pas reçu cette capacité et par conséquent ne la possèdent point» [3]. La différence pourtant est obvie: il s'agirait, dans ce cas, d'anomalies morales et psychologiques, qui ne peuvent affecter que les parents et l'entourage, et dont on affirme, sans du tout l'expliquer, qu'elles rejaillissent sur la constitution ontologique de l'enfant.

Ne revenons pas sur cette impossibilité, manifeste, qu'une attitude psychologique des parents, de la mère même, puisse priver le fruit de ses entrailles de sa qualité d'être humain, qui ne peut pourtant lui appartenir, s'il l'a, qu'ontologiquement. Mais comment prétendre que la «capacité d'entrer en relations réciproques» pourrait lui venir d'ailleurs que de ce qu'il a reçu à la conception, du seul fait de la conception? La capacité d'entrer en relations réciproques n'est pas surajoutée à son être même: elle vient de ce que, constitué comme il est, et si on le laisse se développer, il accédera un jour à la conscience, à la liberté, à l'amour. Les circonstances extérieures, qui lui procureront, ou ne lui procureront pas, hélas! des êtres qui l'aiment et qu'il puisse aimer, ne susciteront pas en lui cette

[1] LV 81 nº 5.

[2] A moins que cette note veuille suggérer qu'à aucun moment de la gestation le foetus ne peut être considéré comme étant «un être humain-déjà», même s'il est parfaitement constitué du point de vue biologique? Mais cette interprétation est démentie, semble-t-il, par la teneur de l'article, dans lequel cette carence des conditions spirituelles de l'«être humain-déjà» est attribuée au refus de la mère, et non à l'état d'embryon.

[3] LV 82.

capacité, mais feront qu'elle pourra ou non s'actualiser. S'il ne l'apportait pas avec lui, aucun secours extérieur n'y pourrait suppléer. Inversement, c'est parce qu'il l'apporte avec lui qu'un changement inespéré des circonstances extérieures peut lui donner de l'actualiser: l'enfant refusé par tous et par sa mère, jeté à la naissance dans une poubelle, s'il est recueilli, choyé, élevé, s'épanouira en un être humain, disons, quoique nos auteurs, manifestement, évitent le mot, en une personne humaine. Dira-t-on que les parents adoptifs ont fait de lui une personne humaine, qu'il n'était pas encore? Mais alors il faudrait le dire tout autant de l'enfant le plus normalement accueilli. Bref, ou bien vous faites consister l'être humain dans les relations actuelles avec les autres, et vous devez dire, contre toute vraisemblance, que l'être humain ne commence qu'à l'âge où de telles relations commencent à exister, qu'il l'est de plus en plus si elles s'intensifient, qu'il l'est de moins en moins, jusqu'à cesser de l'être, si elles diminuent et, en des cas extrêmes, s'éteignent; ou bien il vous faut reconnaître qu'il y a «être humain-déjà» dès que l'être est constitué de telle sorte qu'il sera capable un jour de nouer de telles relations, si l'occasion lui en est donnée. La première position est insoutenable: s'il s'agissait seulement de spéculations sur le constitutif de la personnalité, de telles approximations seraient peut-être sans conséquence, mais elles mettent gravement en péril l'idée qu'on doit se faire de l'homme, non seulement en christianisme, mais en civilisation, si on s'appuie sur elle pour retirer à ceux en qui ne se vérifie pas une idée parfaitement arbitraire de l'être humain les droits de l'homme, et d'abord le droit fondamental à l'existence.

Que dirons-nous de ces handicapés qui, leur cerveau n'étant pas suffisamment développé, ne pourront jamais entrer en relation réciproques avec les autres? Une capacité qui ne peut s'actualiser existe-t-elle encore? Quiconque pense l'homme dans une perspective spiritualiste refusera de faire de la conscience une simple activité du cerveau. Celui-ci est l'instrument d'une faculté plus haute, qu'il n'est pas nécessaire, ici, de définir. Pour celui qui se veut ici purement matérialiste, demandons-lui s'il est disposé à laisser décimer les débiles mentaux. Il répondra *non* avec indignation: demandons-lui alors pourquoi. Si, au fond de lui-même, il ne leur reconnaissait pas la qualité d'être humain, sa répugnance et son indignation n'auraient pas de sens. Il y a encore moins de raison – sinon peut-être l'absence de stimulant sentimental, ce qui n'est pas une raison –, pour détruire un fœtus, sous prétexte qu'il n'est pas actuellement capable de nouer des rapports réciproques avec autrui, ou même que sa vie commence dans les plus mauvaises conditions pour que de tels rapports puissent un jour se nouer. La capacité d'entrer en relations avec le monde, avec les autres, est en lui de toute façon: il est un «être humain-déjà».

Naître parmi les hommes sans être un homme

Les auteurs de ces études nous semblent avoir commis une grave erreur de méthode. Ils ont fixé leur attention sur le fœtus qu'on expulse artificiellement et ont voulu démontrer qu'une telle expulsion n'était pas néces-

sairement et dans tous les cas un meurtre. Ils n'ont pas songé que beaucoup des fœtus que leur raisonnement destituait ainsi de la dignité d' «être humain-déjà» (ou d' «être humain humanisé») ne sont pas, en fait, expulsés; qu'ils naissent et qu'ils grandissent. Comment les rattraper, maintenant qu'ils entrent dans le monde, pour leur conférer l'humanisation qu'on leur déniait quand on ne songeait qu'à leur avortement?

On est allé trop loin et on ne peut pas retourner en arrière. Toutes les raisons qu'on a trouvées pour établir que certains fœtus n'étaient pas des hommes collent à leur peau quand ils sont nés. Les graves anomalies biologiques? Ces nouveaux-nés les portent avec eux, en eux, et si, de leur fait, ils n'étaient pas des hommes dans le sein de leur mère, il faut dire que dans leur berceau, et tout au long de leur vie, ils ne sont pas des handicapés, ils sont des êtres non humains qui traînent parmi les hommes une ressemblance dérisoire. Et ceux que leur mère même a refusés, incapable de les «reconnaître» ou ne le voulant pas, les privant ainsi de la dimension relationnelle selon laquelle la vie humaine qu'ils ont reçue à la conception ne saurait être, dit-on, humanisée, pense-t-on qu'ils l'ont maintenant, alors que tous les motifs pour lesquels, fœtus, on voulait, on aurait voulu les expulser, sont là, aggravés par l'événement même de cette naissance dont la perspective faisait horreur?

Dira-t-on que par la naissance ils l'acquièrent en dépit de leur mère et de tout l'entourage? Ce serait se contredire ouvertement. On a trop insisté sur l'affirmation que «ces fœtus n'ont jamais été des êtres humains parce qu'ils n'auront pas reçu cette capacité» (d'entrer dans les relations réciproques avec les autres, et d'abord avec la mère, la famille, la société) «et par conséquent ne la possèdent pas» [1]; on a fait dépendre trop étroitement l'humanisation de la «relation de reconnaissance», qu'il appartient aux parents, à la mère même de faire naître par un acte libre qui peut être, même si on déclare cela ordinairement blâmable, refusé. D'ailleurs si, de toute façon, la seule naissance avait la vertu d'humaniser la nouvelle vie qui paraît au jour, tous les raisonnements qu'on a élaborés pour établir qu'elle n'était pas, avant la naissance, une vie humaine, deviendraient caducs. Car un fœtus viable est évidemment ordonné par lui-même à la naissance; il n'y a qu'à laisser faire la nature. Si, nécessairement, il naît humanisé, doté de cette fameuse capacité d'entrer avec les autres en relations réciproques, qui le constitue «être humain», c'est qu'il n'avait pas besoin de recevoir cette humanisation, cette capacité, d'un acte spécial et volontaire de ses parents, de sa mère. Il l'avait, du seul fait de sa conception, par la rencontre, acceptée ou non, des gamètes du père et de la mère.

Il n'y a donc pas d'échappatoire. Si vous pensez que cet acte spécial est nécessaire, il vous faut reconnaître que les fœtus qui n'en ont pas bénéficié, s'ils échappent à l'avortement, naissent destitués de la dignité humaine. Il y en a certainement beaucoup et, qui pis est, ces enfants mal venus, les adultes qu'ils deviennent, ne sont pas discernables: c'est-à-dire qu'on peut

[1] POHIER, ib.

aussi bien, pour des raisons diverses, déclarer tels beaucoup d'hommes et de femmes, des catégories entières peut-être [1].

Il n'est pas nécessaire d'insister sur les conséquences redoutables, affreuses, d'une telle idée. Ceux qui nous y conduisent les répudient de toutes leurs forces, et refuseront sans aucun doute d'accepter l'idée même dont elles résultent. Cette idée pourtant, ils ne peuvent l'éluder, elle jaillit irrépressiblement au terme de leur raisonnement. Si vous n'en voulez pas, c'est votre raisonnement qu'il faut réexaminer.

L'avortement et le respect du don de Dieu

Le P. Pohier, avec un courage théologique auquel il faut rendre hommage, a refusé de se dérober devant l'objection essentielle que la foi chrétienne oppose à l'avortement: la vie humaine est don de Dieu, y attenter c'est s'en prendre à Dieu même. Il ne craint pas de rapporter l'expression saisissante que lui a donnée, dès le début du christianisme, la *Didaché:* «Ceux qui tuent leur enfant tuent l'image de Dieu dans le sein de sa mère».

Il ne minimise pas, il exalte au contraire cette dimension que son origine et sa destination divines donnent à la vie humaine. Mais c'est précisément sur cette grandeur qu'il appuie son propos, qui est de souligner qu'un tel don, fait par un Dieu éminemment personnel, ne saurait être fait qu'à bon escient: «puisqu'il s'agit du respect de la vie, ne faut-il pas se demander ce qu'implique ici le respect de la vie du Dieu-Vivant et de la façon dont il veut faire vivre l'homme? Ce respect est-il mieux assuré lorsqu'on prend pour indice de ce don la simple rencontre de l'ovule et du spermatozoïde, quoiqu'il y ait un embryon biologiquement viable, si radicale que puisse être l'absence de cette capacité qui le rend *humainement* viable, ou de considérer qu'il est contradictoire avec la nature même du don que Dieu fait à l'homme qu'il puisse être à l'œuvre lorsqu'est absente cette capacité?» [2]

Peut-être faudrait-il rappeler ici au théologien que la sagesse de Dieu «n'est pas de ce monde», qu'elle est «mystérieuse et cachée» [3]. Car ce raisonnement, capable, certes, par son élévation même d'impressionner fortement les consciences les plus chrétiennes, aboutit à une vue des choses si peu chrétienne qu'on est proprement stupéfait que cela ait échappé à un esprit

[1] Dans un roman à grande portée philosophique, Vercors pose la question, à propos d'êtres étranges, appartenant au chaînon intermédiaire entre le singe et l'homme qu'il imagine avoir été découverts, dans le désert australien et qu'il nomme les *tropis:* qu'est-ce qu'un homme? qu'est-ce qu'une personne humaine? Et il constate alors qu'on a élaboré une convention des droits de l'homme, mais que nul, jusqu'à présent, n'a songé à définir l'homme, sujet de ces droits. Il fait dire à l'avocat, dans une plaidorie ironique: «L'humanité ressemble à un club très fermé: ce que nous appelons humain n'est défini que par nous seuls. Nos règlements intérieurs ne sont valables que pour nous seuls. C'est pourquoi il était tellement nécessaire qu'une base légale fût établie, tant pour l'admission de nouveaux membres que pour l'instauration de règlements applicables à tous» (Vercors, *Les animaux dénaturés*, éd. Livre de poche 210/211, p. 343). Pragmatisme plaisant, mais qui laisse entrevoir de bien graves menaces!

[2] LV 95–96.

[3] I Co. 2, 6–7.

aussi fin et aussi religieux que le P. Pohier. Ainsi, quand un enfant, demain un homme, est rejeté par la société, par sa famille, par sa mère même, il est rejeté par Dieu, non pas en plus, mais en raison même de son extrême misère! Dieu s'écarte de lui, refuse d'imprimer en lui son image, de le considérer comme son enfant *parce qu'il est décidément trop pauvre.* Il le livre alors sans défense, non seulement à l'avortement – ce qui ne fait pas problème pour vous, puisque vous ne le considérez pas comme un être humain – mais aussi à la cruauté des hommes, si, échappant à l'avortement, il est condamné à traîner parmi eux une vie sans espoir. Sans espérance aussi d'une autre vie, à laquelle, selon vous, il ne serait pas appelé! Il est impossible de contredire plus ouvertement l'Evangile.

Un objectif manqué

Ainsi tous les efforts qu'on a déployés pour tenter de soustraire certains avortements à la réprobation que provoque la mise à mort d'un innocent, dont la seule existence est une gêne, aboutissent à l'impasse. Mais si, malgré nos objections, on croyait pouvoir les poursuivre, à quoi serviraient-ils en réalité? Ils ne vont même pas à l'objectif qu'on s'était assigné, qui était d'apporter une caution chrétienne et théologique à ceux qui, dans les débats actuels, plaident pour la légitimité de l'avortement en certains cas, sans pour autant soutenir ceux qui prétendent que cette pratique n'intéresse ni le droit ni la morale, relevant du seul arbitraire de chacun. On s'est appuyé, pour ce faire, sur des raisons tendant à montrer que le fœtus, en des cas qu'on a tâché de préciser, n'est pas un être humain, et donc que son expulsion n'est pas un meurtre. Il est évident que cette justification ne vaut que dans les cas où, en fait, pour ce fœtus déterminé, les conditions posées pour qu'il soit et doive être considéré comme un être humain ne sont pas réalisées. Cela suppose un diagnostic porté sur ce fœtus, et ne concernant que lui. Quand un médecin est chargé d'établir un constat de décès, il examine exclusivement le mort présumé, sans prendre en considération l'intérêt, si motivé, si grave qu'il puisse être, de son entourage à ce que la mort soit déclarée.

Rien de tel pour les partisans de l'avortement. S'il y a diagnostic, il porte exclusivement sur l'intérêt des parents, de la famille, de la société, et il s'agit de décider si cet intérêt est assez important pour justifier qu'on lui sacrifie cette vie commençante. Si on s'efforce de montrer qu'elle n'est pas encore une vie humaine, c'est pour éviter l'odieux de dire, de se dire à soi-même, qu'on tue parce qu'on ne peut pas, parce qu'on estime ne pas pouvoir assurer la responsabilité de cet être humain qui se prépare à naître. Et on sait bien que quand il sera né, on ne pourra plus éluder cette responsabilité.

Certes, on s'est efforcé de montrer que le seul refus d'assumer la responsabilité de cette vie, qu'on a pourtant suscitée, l'empêche d'être une vie humanisée. Mais «qui veut trop prouver ne prouve rien»! On en viendrait à dire que le seul fait qu'une femme demande l'interruption de sa grossesse empêche que le fœtus soit un être humain. A quoi bon alors tant de précautions qu'on préconise pour contrôler la pratique de l'avortement?

Celui-ci ne serait jamais un meurtre, ayant la vertu d'enlever à sa victime, avec la vie, le droit même à la vie!

On dit que «le refus de l'humanisation est de soi intolérable» [1]. Comme cette barrière morale est fragile! Pourquoi intolérable? Si l'objet de ce refus n'a pas droit à la vie, comment pourrait-on lui reconnaître un droit quelconque à être humanisé? Si la «relation de reconnaissance» s'identifie avec l' «appel de l'enfant à naître», au nom de quelle morale prétend-on obliger les parents à s'engager par cet appel, si l'on refuse de dire qu'il était nécessairement impliqué dans l'acte même de procréer? Il s'agit d'un acte libre, dont on ne voit pas pourquoi, dans les perspectives de la thèse que nous combattons, il serait plus obligatoire après la conception qu'avant. On dira, sans doute, que cet appel est la suite logique de l'acte de procréer, son rôle étant d'élever au niveau humain la procréation biologique. Mais si celle-ci n'est pas, d'emblée et par elle-même, au niveau humain, s'il y faut un nouvel engagement libre, pourquoi celui-ci serait-il obligatoire quand la procréation biologique est un accident non prévu, non voulu par les géniteurs? Quant à la société, on se demande au nom de quel droit elle pourrait exiger que les parents assument la responsabilité d'une vie qui ne sera humanisée, et donc ne tombera sous sa protection, que lorsque, précisément, elle aura été assumée librement.

Il est trop facile de se faire ici l'avocat du diable. On trouve trop absolue la condamnation de l'avortement par l'Eglise et on veut sur ce point faire reculer les limites qu'imposait jusqu'ici la conscience morale. Mais les nouvelles limites qu'on invente s'avèrent arbitraires, et on est entraîné, contre son gré et contre son intention, à soustraire la pratique de l'avortement à tout contrôle de la conscience même. Ce n'est pas cela que l'on voulait, on a manqué l'objectif!

Procréation et décréation

Procréer, donner la vie est une des plus grandes et riches joies que Dieu ait données à l'homme et à la femme. L'Ecriture a souvent évoqué la fierté de l'homme et la gloire de la femme que leurs enfants entourent «comme des plants d'olivier». Elle n'a pas craint de nous présenter comme symbole de la joie eschatologique la joie de la femme tenant dans ses bras, au terme de ses douleurs, l'enfant sorti de son sein et qui exulte parce que par elle un nouvel homme est entré dans le monde.

C'est vrai. Mais il arrive aussi, hélas, qu'un enfant apporte avec lui soucis graves, angoisse et même malheur. Il arrive qu'on ne puisse l'accueillir que dans les larmes, dans la peine et dans l'angoisse. Parfois il s'agit d'une épreuve qui peut être surmontée, si elle est acceptée courageusement, si l'abnégation qu'elle exige arrive à triompher de tous les égoïsmes, même les plus naturels, les plus compréhensibles. Mais il arrive aussi que ce soit un véritable malheur, humainement écrasant. Il arrive, de moins en moins souvent d'ailleurs, que la femme paye de sa propre vie la vie nouvelle qu'elle a donnée. Il arrive que l'enfant, gravement handicapé, engage les parents

[1] Dossier 72.

dans une voie douloureuse et sans fin assignable. Il arrive que les circonstances personnelles ou familiales, morales et matérielles, font de cet enfant un fardeau écrasant. Et que dire des cas de viol! Quand une femme a subi cet intolérable affront, qu'on a forcé par violence sa dernière intimité, bafouant outrageusement sa dignité personnelle, et qu'elle s'aperçoit bientôt que cette violence a une suite, qu'elle a laissé en elle un fruit qui va se développer et s'imposer à elle, exiger d'elle non seulement les soins, mais l'amour d'une mère, comment ne serait-elle pas révoltée?

Dans ces cas, et on pourrait sans fin les énumérer, les décrire, lorsqu'une femme s'aperçoit que le processus d'une gestation est déclenchée en elle, elle éprouve, et d'autres avec elle qui sont impliqués dans cet événement éprouvent un sentiment, de refus, qui prend souvent la forme d'une panique: car ce processus est inexorable, il se déroule jour après jour selon une loi aveugle, on peut calculer avec exactitude le moment où l'événement redouté se produira. Ce n'est pas une crainte que l'espoir peut toujours adoucir, comme quand on entre à l'hôpital pour une opération dangereuse; c'est une certitude. Il ne s'agit pas d'un avenir redoutable, mais d'une sorte de présent anticipé, ressenti comme affreux.

Pourtant ce processus, il est possible de l'interrompre définitivement. On peut casser cet engrenage. La tentation se présente alors, insidieuse, de fermer un instant les yeux, d'ignorer cet être qui est là, mais qui ne manifeste pas encore sa présence. Il serait si facile de l'oublier tout à fait et pour toujours! Un moment de sommeil, du corps, de la conscience, durant lequel l'inavouable s'accomplit, et au réveil la délivrance de toute son angoisse!

Le théologien, le moraliste ne peut pas, lui, accepter qu'un acte si grave s'accomplisse les yeux fermés. Beaucoup de femmes non plus ne le peuvent pas, ne le peuvent plus, et avec elles leur conjoint, leur famille, les médecins surtout, qui doivent et veulent savoir ce qu'ils font. L' «inavouable»? Voire. Quand il y a de si graves raisons d'interrompre une grossesse, pourquoi ne pas le faire en pleine clarté, pourquoi se cacher à soi-même, pourquoi cacher aux autres les raisons de sa décision? Il faut, au contraire, les élucider et les défendre devant le tribunal de sa conscience, devant toutes les consciences.

Certains se demandent alors si, même en admettant que l'avortement soit un meurtre, il ne se justifierait pas par les intérêts vitaux, beaucoup plus importants, que la naissance mettrait en cause. Voie périlleuse, voie de perdition! Le moraliste qui s'y engage perd pied très vite, s'enlise et s'enfonce avec toute sa morale: s'il accepte, en effet, qu'une vie humaine, quel que soit l'enjeu, entre en marchandage, il s'apercevra très vite qu'il a, en fait, donné sa démission, acceptant, avec cette aliénation radicale qu'est l'abandon d'une existence humaine à la disposition des autres, toutes les aliénations. Le principe une fois admis ne se laissera plus maîtriser. Cette voie n'aboutit qu'à condition de n'y faire que les quelques pas nécessaires pour résoudre au coup par coup les cas particuliers. C'est-à-dire, à condition de revenir à cette manière d'agir les yeux fermés, que le moraliste ne saurait, ni pratiquer pour lui-même, ni approuver.

On s'est mis alors à considérer l'obstacle qui semble boucher toute voie vers la délivrance par l'avortement: la vie de l'enfant. Et on a entrepris de remettre en question, sérieusement, ce qui paraissait jusqu'alors évident: à savoir que l'embryon est déjà un être humain. Si on pouvait établir qu'il ne l'est pas, tout au moins dans les cas graves où on estime ne pas pouvoir laisser se dérouler le processus de la gestation, on aurait enfin forcé l'impasse: l'expulsion du fœtus n'étant plus un meurtre, la conscience pourrait l'accepter, en ces cas exceptionnels, comme le seul moyen d'éviter des dommages démesurés.

Cette voie, nous croyons avoir montré qu'elle est, elle aussi, sans issue. Le vivant qui naît d'une femme ne peut être qu'un enfant d'homme, un être humain, et ce n'est pas la naissance qui le fait tel. La naissance fait paraître au jour le mystère que la mère portait en elle: cet enfant dans le berceau était un enfant dans son sein. Depuis quand l'était-il?

Depuis le premier instant où un nouvel organisme s'est constitué, à la fois tout dépendant pour vivre et se développer de l'organisme maternel, et distinct de lui, il était un être vivant, formé à partir de l'homme et de la femme, chargé de toutes les potentialités qui, en se développant, selon les lois mêmes de la vie, ont abouti à cet enfant dans ce berceau. On ne peut, dans ce développement biologique, repérer aucun seuil à partir duquel son humanité apparaîtrait de façon si décisive qu'on pourrait penser qu'elle n'était pas là auparavant. Ce «caractère relationnel», par quoi on veut aujourd'hui définir l'être humain, comment le séparer de cet organisme sur lequel il se fonde, et qui en contient le pouvoir radical? Si ses parents, si sa mère le lui donnent, c'est en lui donnant cette vie qui est en lui, dont rien ne pourrait supprimer la capacité, qui s'actualisera plus tard selon les circonstances, d'entrer en relations avec les autres. La conscience, la liberté? Certes, nous ne croyons pas qu'elles émanent de l'organisme qui leur sert de support et d'instrument. Nous pensons qu'elles ne s'expliquent que par un autre principe constitutif, l'âme spirituelle, qui ne peut venir que de Dieu par création. Mais une création qui conduit à son terme la génération, qui fait que soit humain le nouvel organisme. Celui-ci pourrait-il être autre qu'humain? Il ne saurait l'être pourtant sans être pénétré, vivifié par l'âme spirituelle, de sorte que, ne pouvant exister sans l'âme et conduit à l'existence par l'action vitale des géniteurs, cette action, à l'instant où elle devient génératrice par la rencontre des deux gamètes, appelle l'action créatrice et, combinée avec elle, produit le nouvel organisme, riche déjà de tout l'avenir biologique du nouveau vivant ainsi constitué [1].

[1] On sait que les scolastiques, spécialement saint Thomas, pensaient que l'âme spirituelle n'était pas créée dès la conception, mais seulement à un certain stade de la gestation. Bien que J. Maritain ait récemment repris cette thèse, elle ne paraît guère compatible avec le fait que le programme de développement génétique de l'individu qui naîtra se trouve déjà inscrit dans l'ovule fécondé, et que celui-ci vit d'une vie distincte de celle de sa mère. Cette vie formant elle-même, par son dynamisme propre, son organisme se continue, sans mutation, dans l'embryon, dans le foetus, puis dans l'enfant. A quel moment faudrait-il situer l'intervention de l'âme? Pour celui qui

Si vous rejetez cette analyse, si vous voyez dans l'âme une entité forgée par une naïve imagination métaphysique, qu'importe à notre propos? En fait, l'enfant en grandissant se manifestera conscient et libre, et, de quelque façon qu'on voie les choses, il faut dire qu'il avait en lui, dans l'inconscience de l'enfance, ce pouvoir mystérieux qui, encore latent, le met déjà dans un ordre à part de tous les autres vivants. Ce pouvoir, d'une façon ou d'une autre, vous devez reconnaître qu'il est partie intégrante de son être, tel qu'il a été constitué dans le sein de sa mère. Si haut que vous remontiez dans la genèse de cette constitution, vous rencontrez le support biologique de ce pouvoir: le biologiste analysant un ovule fécondé, s'il est celui d'une femme, y reconnaîtra sans hésitation le germe d'un organisme humain. Ce serait pur arbitraire de prétendre que la capacité de la conscience et de la liberté, et donc celle de nouer des relations avec les autres, pourrait ne lui être donnée qu'à un certain moment de la gestation: car nous n'avons pas d'autre signe de cette capacité durant tout le temps où elle ne se manifeste pas, que cet organisme, qui est là déjà en son germe, parfaitement reconnaissable et différent de tout autre. Cette vie éclose dans le secret du sein maternel, sans que personne le sache encore, est une vie humaine, une autre vie que celle de sa mère. Elle possède, d'emblée, ce titre sacré qu'a la vie humaine à être respectée: nul n'a le pouvoir d'en disposer, comme d'un objet.

On a pourtant tenté un dernier effort, fondé précisément sur la dignité de la personne humaine et la primauté en elle de la conscience. Si, dit-on, l'homme et la femme sont les coopérateurs de Dieu pour le don de la vie, ils ne peuvent l'être malgré eux, sans le vouloir. L'acte procréateur, et la conception à laquelle il aboutit, ne sont «humains» que s'ils procèdent d'un vouloir procréateur, au moins implicite. Là où il y a, au contraire, vouloir de ne pas procréer, si, malgré et contre ce vouloir, en dépit des précautions prises, la conception se produit accidentellement, elle n'est «qu'un fait

ne reconnaît pas à celle-ci une réalité propre, distincte de l'organisme qu'elle informe, la question ne se pose évidemment pas, et on ne voit pas comment on pourrait fixer l'apparition de l'homme au cours de la formation de l'organisme, qui est continue; pour celui qui pense, comme nous, qu'aucune organisation des cellules et des tissus ne pourrait expliquer la pensée, l'amour et la liberté, dont le vivant ainsi biologiquement constitué se montrera capable, c'est cette organisation même qui est le signe de la présence de l'âme, et cela, comme précédemment, dès la constitution de l'œuf, d'où l'organisme sortira par une formation continue, et qui vit déjà de la vie qui sera celle de l'organisme pleinement constitué. En tous cas, l'impossibilité de fixer le moment où l'âme, sans laquelle, il faut le reconnaître, l'embryon ne serait pas un être humain, le caractère purement hypothétique d'une théorie qui sépare dans le temps la conception et la création de l'âme, interdisent de tirer de telles vues, toutes théoriques, une justification de l'avortement.

Note de la rédaction. – Dans la perspective évolutionniste esquissée par saint Thomas (III c. g., 22) un développement déjà fort avancé du cerveau est exigé à titre de *disposition ultime* pour l'infusion de l'âme intellective... Dès l'instant de la conception la *nature humaine* est là *virtuellement* et est ainsi réellement *transmise à l'embryon*. Tuer un être qui possède virtuellement *(réellement-virtuellement)* la nature humaine, et est fait pour être homme, c'est évidemment le même crime que tuer un homme. (cf. *Nova et Vetera* 1967, nº 2, p. 97.)

biologique qui n'a encore reçu d'aucune liberté ni d'aucun vouloir aucune espèce de reconnaissance humaine ni de consentement» [1]. On raisonne alors ainsi: «Affirmer que la conception accidentelle non voulue suffit de soi à annihiler, dans tous les cas, un vouloir de non procréation jusqu'à constituer un devoir inconditionnel de procréation et d'éducation, cela reviendrait en l'occurrence à nier ce vouloir antécédent, dans sa liberté raisonnable...» Et on conclut: «Le vouloir de non procréation, parce qu'il est vouloir raisonnable et sensé, possède en principe le droit effectif et inaliénable de se réaliser, et d'aligner le fait sur le droit, c'est-à-dire d'interrompre la grossesse...» [2].

Que l'homme et la femme soient les coopérateurs de Dieu pour communiquer cette existence, cela ne fait pas de doute. Et il est clair que, personnes conscientes et libres, c'est d'abord par le vouloir procréateur qu'ils ont à entrer librement dans cette coopération; l'union sexuelle procréatrice procède normalement d'un tel vouloir, qui se réalise par la conception. Vouloir librement, c'est aussi se réserver de ne pas vouloir, et on peut bien admettre que le «vouloir ne pas procréer» s'exerce par une union sexuelle volontairement non féconde, – encore qu'il puisse aussi s'exercer par l'abstention de cette union. Ce vouloir, en tous cas, a pour objet la non conception. Mais que dire si, contre la volonté expresse des partenaires, une conception se produit? C'est ici que se trahit l'absence de rigueur de ces raisonnements qu'on nous présente avec tant d'assurance. On prétend que, dans ces cas, le vouloir de non procréation se change tout normalement – sauf le cas où cette conception, par un nouveau vouloir qui neutraliserait le précédent, est acceptée – en le vouloir d'interrompre la grossesse, et qu'il conserve, en cette nouvelle instance, sa légitimité première! Il est évident pourtant qu'il s'agit d'un tout autre vouloir, qui a un autre objet: on ne peut identifier la non-conception avec la destruction du fruit de la conception, le vouloir de non-procréation avec un vouloir de décréation. Ce nouveau vouloir ne saurait être considéré comme légitime, que pour des raisons spécifiques, tout autres que celles qui justifiaient le premier.

Quelles raisons? On nous dit que le vouloir de non procréation possède le droit affectif et inaliénable de se réaliser de la seule façon qui reste désormais possible, par l'interruption de la grossesse. Autrement dit, s'il est légitime de vouloir la non procréation, le moyen approprié pour que ce vouloir se réalise est légitime aussi, quel qu'il soit! Faisons de ceci une application immédiate: vouloir obtenir le renseignement nécessaire à l'accomplissement de sa mission est, pour l'officier en guerre, un vouloir sensé et raisonnable. Vouloir faire des prisonniers, et les interroger dans ce but est aussi sensé et raisonnable. Mais si le prisonnier refuse de parler? Et bien, le premier vouloir, tout naturellement se change en vouloir torturer, puisqu'il ne peut se réaliser sans cela, et il demeure toujours aussi légitime. Cet enchaînement est clair, simple et redoutable!

[1] B. Quelquejeu, LV 66.
[2] Ibid. 67.

On s'étonne de voir le moraliste, au moment même où il paraît si épris de rigueur et de lucidité, se dissimuler à lui-même complètement le principe, négateur de toute morale, qui sous-tend son raisonnement: la fin justifie les moyens. En réalité le vouloir de non procréation n'a pas à être nié par quiconque, il a été frustré de son objet par cette conception inopinée, il n'existe plus: personne au monde, et Dieu même, ne peut faire que la procréation n'ait pas été produite, que ce vouloir puisse encore se réaliser. L'intention du couple a été trahie par l'événement, comme cela arrive souvent dans l'existence. Il se trouve placé dans une situation existentielle toute nouvelle et irréversible, du fait de cette conception qu'il ne voulait pas, mais qui est là.

Vouloir maintenant interrompre la gestation que cette conception inaugure, cela, le droit antérieur à ne procréer que librement ne peut le justifier. Il est abusif, vraiment, de présenter ce droit comme inconditionnel, comme pouvant être revendiqué *per fas et nefas*. A vrai dire, les géniteurs qui, devenus tels sans l'avoir voulu, sont affrontés à cette situation contrariante, n'ont qu'un moyen de préserver leur droit de personnes libres dans la procréation: c'est d'accepter librement et d'assumer la responsabilité qui leur incombe de la nouvelle vie qui est issue d'eux.

Le bonheur et la croix

Dans ces débats sur l'avortement, on se passionne trop souvent, on échange des reproches personnels. Accusés, violemment parfois, de préconiser, avec le droit d'interrompre la grossesse, celui de supprimer les enfants handicapés et les malades incurables, les partisans de l'avortement répliquent, non moins violemment, en accusant leurs adversaires d'imposer aux autres, égoïstement, aveuglément, le fardeau intolérable et les risques, parfois dramatiques, de certaines naissances. C'est tout juste si on ne les rend pas responsables des malheurs qu'on veut conjurer par le moyen de l'avortement!

Il faut raison garder. Et cœur garder, aussi. Les malheurs qu'on veut empêcher sont parfois accablants, et nul homme de cœur ne saurait les considérer sans émotion. Nul, à l'inverse, qu'il soit immédiatement concerné par eux, qu'il soit médecin, conseiller social ou conseiller spirituel, n'envisage sans quelque trouble cette «solution désespérée» [1], que sera toujours, en tout état de cause, l'avortement. Il faut élever le débat: non pas au niveau des principes abstraits, mais à celui des raisons de vivre qui valent plus que la vie. Les principes moraux, s'ils sont vrais, sont toujours concrets, car ils ne sont élaborés – et d'abord spontanément par la conscience – qu'à partir du concret et en fonction du concret. Le concret ici, n'est pas seulement la famille, atterrée par la naissance qui s'annonce; la femme, son partenaire, qui n'avaient pas voulu cet enfant et dont l'existence sera bouleversée si on le laisse arriver: c'est aussi cet enfant à qui, même sans

[1] Dossier 74.

le vouloir, on a donné la vie, et qu'on veut tuer. Et c'est d'abord lui, car c'est lui qui est en cause, c'est lui qui gêne et dont on veut se défaire. Mais on ne se défait pas par un meurtre de quelqu'un qui gêne par sa seule existence. Cette existence vient de Dieu, va à lui. Pour la communiquer, l'homme et la femme sont les causes dont Dieu se sert, et qui doivent, normalement, agir librement. Ils ne sont pas instrument de Dieu pour l'ôter. Si l'exercice de leur pouvoir procréateur, normalement, dépend d'un vouloir de procréation, il est faux et insoutenable de dire que le vouloir de non procréation, si, malgré lui, une conception s'est produite, pourrait se réaliser par un acte de décréation, par lequel ils n'ont reçu aucun pouvoir, aucun droit, pour lequel ils ne peuvent aucunement prétendre à engager le vouloir de Dieu.

Présentant les sujets du Carême de Notre-Dame, un chroniqueur religieux insistait quelque peu lourdement sur l'appel à la joie, à la vie, au bonheur que comprend le christianisme. Il est bien vrai que la «croix et la mort du Christ n'ont pas été la canonisation de tout ce qui est inhumain et déshumanisant» [1]. Toute la joie du monde vient de Dieu et le Christ, loin de la répudier, l'a bénie et sanctifiée. Mais il a su, aussi, y renoncer et assumer l'inhumain de la croix, ouvrant à notre foi un chemin de lutte et de souffrances: «Ainsi donc nous aussi... courons avec endurance l'épreuve qui nous est proposée, les regards fixés sur celui qui est l'initiateur de la foi et qui la mène à son accomplissement, Jésus, lui qui, renonçant à la joie qui lui revenait, endura la croix au mépris de la honte et s'est assis à la droite du trône de Dieu» [2]. Nul chrétien ne saurait choisir pour lui-même, et encore moins pour d'autres, le malheur inhumain qu'apportent certaines naissances. Tous doivent faire ce qui est en eux pour que ce malheur n'arrive pas et que, s'il arrive, il soit moins inhumain, plus supportable. Nous ne pouvons que faire nôtre, évidemment, tout ce qui est dit dans les études que nous avons critiquées sur le grave devoir de la société et de la communauté chrétienne d'aider leurs frères, leurs sœurs, affrontés, du fait d'une naissance qui se prépare dans certaines circonstances, à une situation accablante. Tout faire pour les aider à changer le destin en empêchant, par la grâce du Christ, que ce qui est inhumain devienne pour eux déshumanisant. Tout faire, sauf ce que vraiment un chrétien ne peut ni faire, ni conseiller, ni approuver – même s'il ouvre son cœur à la compréhension la plus grande et se refuse à condamner: tuer pour délivrer sa propre vie ou celle d'un autre d'un fardeau trop lourd. Il doit croire, ou ce ne serait pas la peine d'être chrétien, qu'un tel fardeau, s'il est accepté et porté avec le Christ, s'appellera la croix et, au lieu de déshumaniser, pourra conduire à la surhumanisation, c'est-à-dire à la divinisation. Et s'il n'est pas porté avec le Christ, le Christ ne restera pas étranger à cette misère, il se retrouvera en elle, pauvre en tous les pauvres, avec sa pitié plus grande que la nôtre.

J.-H. NICOLAS, O.P.

[1] POHIER, LV 97.
[2] He 12, 1–2.

C.-F. Ramuz, ses amis et son temps [1]

Six grands volumes de présentation très soignée, enrichis de nombreuses notes et de fac-similés. Des centaines de lettres, de billets reflétant une œuvre et une époque – peut-être la plus marquante – de notre littérature. Il est difficile de rendre compte de l'admirable travail accompli par Gilbert Guisan et ses collaborateurs. Que de découvertes, de rencontres, d'émerveillements dans cette «somme» qui pourtant n'est pas exhaustive mais le résultat d'un choix délicat, et qui vient apporter sa richesse complémentaire aux écrits autobiographiques de Ramuz et à la Correspondance publiée par Madame Buchet-Ramuz! Comme dans une grande fresque vivante, on déchiffre l'histoire d'un art, d'une littérature romande qui se cherche et s'affirme lentement dans un pays difficile à conquérir. Et dans cette sorte d'épopée où se mesurent parfois des personnalités et des conceptions artistiques diverses, la floraison, la présence fidèle de l'amitié: les frères Cingria dont Gilbert Guisan écrit qu'ils sont «à la fois anarchiques et épris de discipline, appartenant tout en même temps à la pure nature et aux civilisations les plus raffinées»; tous les compagnons de la première heure, ceux des Pénates d'Argile et de la Voile latine: Adrien Bovy, Benjamin Grivel, Henry Spiess, Paul Seippel, à côté d'Edmond Gilliard ou de Gonzague de Reynold. Et à mesure que les années passent et que l'œuvre de Ramuz rayonne de plus en plus loin, on voit affluer les témoignages des plus grands critiques et écrivains français: «de Jules Renard à Paul Claudel, de Jacques Maritain à Jean Paulhan, écrit encore Gilbert Guisan dans son introduction, brassée d'hommages qui, rassemblée dans notre dernier volume, achèvera notre publication en feu d'artifice».

Mais aussi – et n'est-ce pas ce qui retient le plus notre cœur – Ramuz et la lente germination d'une grande œuvre: un être qu'on devine resté paradoxalement seul dans ce «feu d'artifice», de cette solitude nécessaire, imposée du dedans au créateur, et que les années et la gloire même ne briseront pas.

[1] La Bibliothèque des Arts, Lausanne-Paris

Et plus profonde encore, et plus consciente à l'approche de la mort, la solitude spirituelle de celui qui, ayant longuement sondé le monde et les êtres, n'a pu, en toute loyauté, y lire les réponses aux ultimes questions, n'a pu rencontrer cette «lumière définitive» si souvent et si admirablement pressentie et préfigurée dans son œuvre: «Levant son verre de plus en plus; – et, parce qu'il lève son verre, il lève dans le jour du jour ressuscité; il lève dans la transparence une transparence plus grande. Il lève dans la lumière passagère une lumière définitive et fixe, dans le soleil voilé, un soleil sans nuage, un soleil plus jamais obscurci, un soleil qui ne s'en va pas; tiré du temps, soustrait au temps». (Passage du Poète, ch. XIII).

Devant une si grande abondance de richesses contenues dans les six volumes de cette correspondance, le mieux sans doute est de laisser parler d'elles-mêmes quelques pages parmi les plus belles.

Ainsi, n'est-il pas assez piquant de voir se côtoyer des tempéraments aussi dissemblables que ceux d'Alexandre Cingria et de Gonzague de Reynold?

22 - *Alexandre Cingria à C,-F, Ramuz* [Genève, 22 juin 1903]
Dimanche

Cher,

Merci de ta lettre et du manuscrit [a]. Tu auras sous peu mon opinion car je vais le lire attentivement cet après-midi.

Cela m'a paru au premier coup d'œil très élevé, mais peut-être il te faudrait faire attention de ne pas t'éloigner trop du tangible pour nous transporter dans l'idée seule; tu as travaillé à te décolorer, il me semble qu'il faudrait maintenant par régime te forcer à recolorer quel déplaisir que cela te fasse.

Reprendre un peu de vie animale, t'adresser davantage aux sens de tes lecteurs.

Pourquoi avoir lâché le bain dans le lac, pourquoi aussi avoir mis de côté le Jardin de la princesse et le bateau échoué. Tout cela varie, rend pittoresque et repose de la tension où tu nous maintiens, qui éblouit et fatigue par son trop de durée.

Pardonne-moi cette impression et ne la considère pas comme valable, car tu connais mieux ton art que moi.

Mon frère dit que entre nous quatre, nous semblons faire école; il y a un peu de vrai là dedans. A ce point de vue Grivel détonnera.

Si par hasard j'ai la commande du chœur de St François je prends l'édition à mes frais.

Il faudra du reste bientôt s'en occuper, je suis prêt, toi bientôt, mon frère a son Parthenias qui est joli et ses réminiscences du Tasse. Grivel va j'espère nous donner à lire ce qu'il prépare.

Tu recevras de mon frère le Parthenias c'est un drôle de style par trop pittoresque chaud, et coloré, avec des détonations et des vibrations profondes, un style très décadent très parfumé avec de ces couleurs rose cruel et vert émeraude qu'aiment les époques allanguies. Je suis sûr que tu vas détester cela; mais ne le décourage pas trop.

[a] Il s'agit des textes qui doivent être publiés dans les *Pénates d'Argile*, soit «Le Lac» et les «Poèmes en Prose». (Note de l'éditeur.)

Je suis content que Bovy t'ait écrit, il te devait une réponse, c'est moi qui lui ai rappelé.

[...]

Je t'envoie la polémique contre mes vitraux. Ils sont vraiment exquis tes compatriotes; je supporte tout chez un peuple ou chez un individu mais pas ce tatillonnage, cette indécision, cette peur d'agir, ce besoin d'accommoder tout le monde, cette haine féroce de l'individu et de la personnalité, cette avarice de sentiments élevés, tous les défauts des races paysannes transplantées dans la ville.

Pour moi qui viens d'un pays où les sentiments humains et vrais ne sont pas enfouis sous cette crasse héréditaire cela m'est pénible.

Si c'était par vraie jalousie, par haine même qu'on me refuse cette commande je comprendrais, c'est naturel, je comprendrais même si l'on avouait franchement que c'est par chauvinisme, (quoiqu'en la renaissance quand on était d'un patriotisme à côté duquel notre nationalisme est bien froid, le chauvinisme n'existait pas dans le domaine artistique). Aussi l'on me parle de morceler le chœur, je leur fais sentir leur égalitarisme en terme aussi impoli que possible et je les lâche entièrement.

Je suis content que le Ghirlandajo t'ait plu, c'était une de nos grandes admirations (je dis nôtre, tu sais qui il faut entendre par nous).

[...]

227 - *Gonzague de Reynold à C.-F. Ramuz* Fribourg, 19/10/5

Cher,

Aline m'est arrivée, hier matin, m'apportant dans sa jupe des fleurs de moissons, de villages et de bonne terre; elle m'a aussi apporté des fleurs d'amitié nouées en bouquets par de solides ficelles! Je ne l'ai pas lue encore tout entière; mais elle est là qui m'attend, le soir, lorsque, dans mon lit, avant de m'endormir, je lis quelques pages intimes et chères: c'est Goethe ou Dante, ou les œuvres de mes amis; après, les lettres de ma fiancée; j'éteins la lumière, et je rêve.

Je pense que vous avez écrit une œuvre forte et saine; une œuvre qui a de la matière, et la forme de sa matière, tant que l'une et l'autre ne font qu'un. Ce qui est rare. Voyez nos «romans romands»; voyez surtout ceux d'Edouard Rod, malgré la reconnaissance que vous et moi nous lui devons!

Je pense aussi que vous avez de la chance: la chance du talent, de l'art et de l'harmonie; je pense que vous êtes, plus que moi encore, le fils de votre pays, et que vous en avez apporté, dans ce triste Paris que je déteste, de la terre toute chaude à vos souliers. Ne disions-nous pas dernièrement, Maurice, Adrien et moi, que vous seriez le premier et peut-être le seul d'entre nous à posséder la gloire!

Je pense aussi à la grande œuvre que vous, moi, et les autres pouvons accomplir si nous nous aimons bien, de toute notre jeunesse, de toute sa générosité, – de tout notre talent, et de toute sa vigueur! Je pense qu'avec de tels livres, *Aline*, le *Petit Village*, et, qui sait? mon prochain recueil, nous pouvons peut-être restaurer en Suisse cette noble, glorieuse et classique période du XVIII[e] siècle sur laquelle je viens de finir mon livre.

Je ne peux pas vous donner louanges ni critiques: je vous aime trop, j'aime trop aussi, et j'aime en vous et en mes amis un idéal vivant qui se réalise. Pensez au centenaire de Schiller, et à ce que fut l'amitié de Goethe et de lui! et relisez le *Guillaume Tell* loin des cantines et des écoles, après avoir lu les *Elégies romaines!*

Combien émouvante, la genèse de ce qui deviendra «le Village dans la Montagne»! Ce livre, qui nous paraît aujourd'hui une sorte de document sur un Valais qui tend à disparaître (et plus précisément ici sur le village

de Chandolin), avait été commandé par l'éditeur Payot à Ramuz et au peintre Edmond Bille:

537 - *Edmond Bille à C.-F. Ramuz* Sierre. Valais 14.II.08

Cher Monsieur,

J'ai été très heureux de savoir quelque chose de vous; Mr Payot après m'avoir laissé quelque temps sans nouvelles me disait récemment qu'il lisait votre manuscrit et qu'il vous écrirait prochainement.

Tant mieux s'il s'est enfin décidé à le faire.

– Je crois que vous m'avez mal compris; la haute montagne dont vous parlez dans votre lettre est celle des touristes et des membres du club alpin! Vous aviez raison de ne pas vous en soucier, et ce n'est pas celle-là que je regrette.

Je m'explique: notre livre (du moins je le vois ainsi) n'est pas la monographie d'un village du val d'Anniviers, mais doit exprimer un ensemble qui est la montagne valaisanne.

– Il me semble que vous l'avez compris ainsi puisque vous avez négligé certains détails de couleur locale qui n'ont qu'un intérêt restreint, pour vous en tenir davantage aux traits généraux qui sont beaucoup plus intéressants.

– Vos scènes de la vie montagnarde ne sont donc pas exclusivement des traits de mœurs anniviardes, et vos personnages travaillent, agissent, pensent comme ceux d'Evolène, de Saas-Fee, ou du Val d'Illiez – Voilà ce qui me paraît fort juste – Votre paysage par contre est peut-être un peu trop Chandolin – Chandolin est une *exception;* c'est-à-dire qu'il est très rare de voir un village comme celui-là, à la fois très haut perché, et très éloigné du glacier et des hautes montagnes.

– Tous les autres villages, voyez Ayer Zinal, Saas, Arolla, sont à peu de distance des neiges et des séracs – Leurs alpages sont au milieu des hauts sommets. En Anniviers, l'Alpe d'Arpitettaz surplombe le glacier Durand et les pâtres entendent pendant toutes les nuits chaudes, le fracas des avalanches qui tombent de la Dent Blanche ou des parois du Weisshorn.

– Il y a là tout un monde, une nature qui a été presque toujours mal vue et mal décrite, mais qu'on a grand tort d'abandonner aux gens à piolets et aux lecteurs de l'«Echo des Alpes»!

- Quant au guide, Chandolin n'en a pas, c'est vrai; mais c'est encore une exception. Le personnage prend dans les villages une importance considérable; il n'est pas sympathique – ô loin de là!... mais comme il a sa place au soleil, il n'était peut-être pas très juste de l'ignorer.

– Et voilà – j'ai voulu simplement m'expliquer, et vous dire un peu mieux que dans ma dernière lettre ce que j'entends par «haute montagne!»

– Tout cela dit en camarade! – ce sont des impressions de peu d'importance et qui ne m'empêchent pas de lire votre manuscrit avec un grand plaisir et de le trouver très beau.

– Vous avez eu infiniment raison de ne pas faire un décor de «chic» et de vous en tenir à ce que vous avez vu.

– Quant à mes dessins, ils accompagneront votre texte, mais ne le suivront pas de très près – Cela est à peu près impossible; et du reste inutile – Il était entendu que nous ferions chacun notre travail sur le même sujet mais sans chercher à nous rencontrer sur tous les points. Par exemple, je ne vois pas trop quels dessins je mettrais à votre chapitre de l'essai des pompes!

– Votre chapitre est très amusant, mais des dessins là-dessus ne pourraient qu'être ridicules, et feraient une fausse note dans l'ensemble.

– Je vous envoie sous pli à part quelques bulletins officiels valaisans pour des noms.

Croyez, Cher Monsieur, à mes sentiments très dévoués. Edm. Bille

Tant de lettres qu'on voudrait citer, tant de noms à retenir: Ansermet, Strawinski, Roud, Claudel... Le poète de Partage de Midi vouait à l'œuvre de Ramuz une admiration chaleureuse – mais non sans réserves, celles de qui s'est engagé sur d'autres chemins:

991 - *Paul Claudel à C.-F. Ramuz* Rio de Janeiro 12 mars 18

Cher Monsieur

Les «Cahiers Vaudois» ont eu la bonne pensée de m'envoyer «la Guérison des Maladies». Ce livre m'a tout à fait empoigné et je vous écris tout de suite pour vous dire l'émotion qu'il m'a causée (J'avais déjà beaucoup admiré «Le Règne de l'Esprit malin»). Il n'y a qu'une chose que je vous reproche. Votre livre basé sur la valeur du sacrifice, sur la possibilité de nous charger du fardeau des autres, est un livre chrétien et catholique. Comment se fait-il qu'on n'y trouve pas une seule phrase qui parle de Dieu, car ce n'est tout de même pas votre Marie qui fait les miracles dont vous parlez, mais Dieu seul qui se sert d'elle. Elle est aussi trop tranquille et ses miracles se font trop facilement: les saints les achètent par beaucoup de luttes et de prières. Mais surtout je sens le besoin d'autre chose que de ce «sourire» et de cette «lumière». Les miracles se passent ailleurs que dans les régions crépusculaires, chères aux amateurs, où se font et se défont les fantômes du protestantisme et du tolstoïsme. Mais vous n'êtes pas un amateur, vous êtes un passionné, et vous savez qu'une vie morale intense exige autre chose que ces fumées, mais cette réalité divine hors de nous, dont v. n. donnez une sensation saisissante, et qui nous dispense une preuve de sa réalité, en ayant ses chemins à elle et en étant cette cause continuelle pour nous de surprise, de souffrance et de difficultés. – Aussi ce que j'aime le moins, c'est l'idée qu'on sent partout présente dans votre livre que le peuple a toutes les vertus incluses et que les «bourgeois» sont des monstres desséchés et dénaturés. Je crois que le jour où, comme en Russie, les ignorants, les ivrognes et les prostituées, auraient le chemin libre devant eux, les choses n'iraient pas beaucoup mieux. – Ne voyez dans ces observations que la preuve que votre livre est descendu très profondément en moi, et m'a beaucoup remué. Et quel style vivant et animé dans toutes ses parties sans tisons morts ni membres mécaniques!

Je vous serre la main P. Claudel

Les projets d'une collaboration de Ramuz au Roseau d'Or nous valent quelques très belles lettres de Jacques Maritain:

1031 - *Jacques Maritain à C.-F. Ramuz*
pax
Versailles, 21 rue Baillet-Reviron

24.1.23.

Cher Monsieur,

Nous avons depuis un mois toutes sortes d'ennuis de santé, c'est ce qui m'a empêché de vous écrire plus tôt. Ma femme et moi nous avons été vivement touchés de l'envoi de votre livre. Merci de tout cœur. Le souvenir des deux entrevues que nous avons eues avec vous est inséparable du sentiment d'une sorte de communauté profonde de préoccupations et d'intentions, que la diversité de nos situations intellectuelles nous rend d'autant plus précieuse.

Présence de la Mort, comme déjà *Terre du Ciel*, c'est pour nous, à un haut degré de réalisation l'accomplissement de la volonté, ou du désir, exprimé

à la fin de *Raison d'être*. Il me semble que vous avez réussi là, d'une façon plus forte que jamais, et avec une *simplicité* plus parfaite, à donner à ce qui est très uniquement vôtre et de chez vous une voix absolument authentique, et qui a en même temps valeur universelle. Avec cela, un don *visuel* merveilleux. J'ai été très frappé, en particulier, de ce bref chapitre 10, dont, quand on l'a achevé, on ne sait pas si on l'a lu ou si plutôt on ne l'a pas vu, comme une toile d'un grand peintre [a].

Mais c'est bien autre chose encore que je voudrais vous dire. Ce qui nous intéresse par dessus tout dans votre livre, c'est sa spiritualité. Spiritualité, pour nous assez extraordinaire, d'une âme qui s'étant toute installée dans le sensible, et avec quelle force, avec quelle solidité, n'a pourtant d'autre souci que les fins dernières, et le rebord de l'éternité; spiritualité qui à force de compassion entre si avant dans les profondeurs de l'homme! (je pense à votre chapitre 12 [b], et à plusieurs autres).

Peut-être vous demandez-vous quelles réactions cette spiritualité produit en nous catholiques? Je ne puis répondre que ceci: une profonde sympathie, – et une sorte de regret, non certes que nous regrettions rien de ce qui est là, dans votre monde, au contraire nous n'en voulons rien rejeter, nous en aimons tout, nous en gardons tout, – mais un regret plutôt de ce qui n'y est pas. Cela, oui, tout cela est dans notre monde. Mais autre chose encore. Salut à cette terre et à toute cette créature terrestre! Oui. Mais un Dieu est mort pour elle. Le pauvre Wilde l'avait deviné dans sa prison, la clef de tout cet univers est *amour*. Et où est l'amour, sinon dans le mystère de la Croix? Il n'y a pas d'autre clef. Nous ne tenons pas moins que vous à toutes ces choses qui sont, qui ont cette souveraine vertu d'être réelles. «L'existence, la seule existence, seulement qu'une chose existe, n'importe laquelle, n'importe comment... [c]» Mais nous y tenons d'une autre manière, et nous sommes disposés, peut-être, à les plus facilement quitter, parce que nous savons qu'elles sont l'imparfaite image d'un plus Réel encore, qui a tout fait par amour, et en qui seul notre cœur peut être comblé. C'est pourquoi vos dernières pages ont laissé en nous une émotion très vive, comme si cette *Présence de la Mort* débouchait sur le lever d'une aurore, et d'une paix plus haute.

Croyez, cher Monsieur, à notre profonde sympathie intellectuelle, et, permettez-moi de le dire, à notre amitié.

Jacques Maritain

[a] Ce chapitre 10 met en scène deux pêcheurs couchés dans leur bateau:

«L'eau ne dit rien non plus. Silence de toute part, ici; rien qui parle. Lisse et à plat où qu'on se tourne, le lac au nord va jusqu'aux vignes, jusqu'à la montagne du côté du sud. Et entre ce nord et ce sud, rien, nulle part, que l'eau, une eau silencieuse; jamais pareillement silencieuse encore, semble-t-il, jamais si avare de mots et de phrases, avec son énorme épaisseur et portant seulement un bateau sur son dos, contenant ses poissons, c'est tout: – quand on est ici, en face du large; et, de dedans le golfe peint sur ses bords de peupliers retournés, vous est offerte seulement l'étendue, privée de sens et sans mesure» (*Présence de la Mort*, pp. 67–68; OC, 12, p. 51).

[b] Dans le chapitre 12, Ramuz évoque le problème du couple et de l'inéluctable séparation:

«Tout à coup, il se rend compte. Oh! toi que j'ai tant poursuivie, je ne t'aurai pourtant pas atteinte, parce que ce n'est pas deux qui fait besoin, et on est deux.

[...]

On sera pris séparément, un et un. Il voit, par avance, comme ce sera. Et alors, l'ayant regardée, il lui semble qu'il la voit, elle aussi, pour la première fois. Ce qui était caché a cessé de l'être, ce qui était dessus s'en va, n'étant là qu'en tant qu'ornement; n'étant que la chair et la chair s'en va.

[...]

Voilà comment encore a été un homme, ce soir-là, et l'homme était devant la femme qu'il aime et l'a accusée. Elle m'a menti, je me suis menti, tout m'a menti. L'amour ment, ô la très aimée! Il vient des distances entre nous, l'espace vient et le temps vient, toujours plus d'espace, toujours plus de temps» (Ibid., pp. 80–82; OC, 12, pp. 61–63).

[c] Jacques Maritain reprend ici une phrase du chapitre 13, pp. 87–88 (légèrement modifiée dans OC, 12, p. 67). (Notes de l'éditeur.)

A la fin d'un petit écrit: *Du côté de chez Ramuz,* paru aux Ides et Calendes, 1947, Paul Claudel écrit: «J'ai été un des premiers, je crois, à rendre justice à Ramuz et à reconnaître en lui un des meilleurs ouvriers de notre langue. Au moment où il disparaît, je lui envoie avec émotion ce suprême salut». La plaquette commence par une citation de Ramuz:

«Tu viendras à ton heure, je voudrai me lever pour t'ouvrir la porte, tu diras: – Il n'y a pas besoin. – Et moi je dirai: – Entre seulement, je t'attendais: je n'ai pas peur, je ne me défendrai pas.

«Il y aura un silence; elle refermera la porte derrière elle; elle s'avancera vers moi; je la regarderai sans détourner les yeux.

«– Oh! je te connais bien, dirai-je. Depuis que je t'ai vue de près, et il y a longtemps déjà, ta pensée ne m'a plus quitté...»[1].

ANNE PERRIER

[1] On trouvera dans *Nova et Vetera,* 1967, nº 1, une recension du livre de Marguerite NICOD: *Itinéraire spirituel de Ramuz,* Genève, 1966.

Une herméneutique de lumière

Elle nous est proposée par un dominicain, le Père M.-J. Le Guillou, dans deux de ses derniers livres, pleins de fraîcheur, de force, d'espérance.

I. «CELUI QUI VIENT D'AILLEURS, L'INNOCENT» [1]

1. «*Je suis d'avis que nous ne pouvons pratiquement rien savoir de la vie et de la personne de Jésus... Je ne sais et je ne veux pas savoir comment les choses se passaient dans le cœur de Jésus*» (Bultmann).

«Quel chrétien conscient de ce qu'il vit ne s'est senti blessé à mort en lisant ces déclarations d'un des plus grands exégètes contemporains, contemplant avec le sourire l'incendie qui ravage les certitudes les plus fondamentales de la foi chrétienne? Déjà d'ailleurs les disciples de Bultmann ont dépassé cette position et dénoncé cette rupture radicale entre le Jésus de l'histoire et le Jésus de la foi. Mais qu'importe! L'agnosticisme de l'historien, doublé d'un agnosticisme philosophique et théologique, a envahi beaucoup plus profondément qu'on ne le croit généralement la pensée de beaucoup de nos contemporains. Et il n'est pas encore d'exégète catholique, suffisamment théologien, qui ait osé examiner jusqu'en leurs fondements les présupposés philosophiques qui pénètrent et parfois commandent toute la critique historique ou exégétique contemporaine.

«*Vous scrutez les Ecritures... Or ce sont elles qui me rendent témoignage*, Jean, 5, 46... Retrouver et exprimer le mystère de cette exégèse de Jésus par lui-même doit donc être l'objectif de toute herméneutique ecclésiale autrement dit de toute interprétation de l'Ecriture. N'est-ce pas d'ailleurs pour qu'elle puisse avoir une compréhension proprement divine des Ecritures que l'Esprit a été donné à l'Eglise? Il faut, en effet, dépasser à tout prix cette dissociation tragique qui s'est instaurée entre l'étude critique de la parole de Dieu et son inspiration spirituelle. Car cette dissociation a abouti à rendre toute prédication impossible et à priver les petits du pain de la vérité dont ils ont faim», pp. 301–303.

«Inlassablement, l'Eglise proclame qu'il y a un *en soi* de Jésus, transcendant toutes les révolutions de l'histoire; elle ne se contentera jamais d'un christianisme susceptible d'évoluer au gré des modes culturelles comme l'invention indéfinie par l'homme de sa propre humanité. Aussi sa tâche n'est-elle pas de conjecturer le contenu de la conscience du Jésus historique

[1] Paris, Cerf, 1971, 316 pages.

à la lumière de ses *ipsissima verba;* elle a mieux à faire; *dans l'Esprit, elle communie de l'intérieur à la conscience du Christ qui lui donne l'intelligence des paroles qu'il a prononcées lors de son passage sur la terre... L'herméneutique de l'Ecriture, qui est en même temps une herméneutique de la vie humaine, nous est donnée à la vérité dans le mystère du Serviteur souffrant et ressuscité.* C'est lui *l'Innocent*, le foyer de toute lumière: c'est lui le secret de Dieu», pp. 56–57.

2. L'Innocence, c'est la révélation du mystère bouleversant de la *faiblesse* dont Dieu lui-même fait preuve à l'égard du mal qui vient ravager sa création, ayant résolu de n'en triompher que par les voies de l'Amour.

«Les prophètes modernes de l'Innocence, sous notre ciel d'Apocalypse, ce sont dans la littérature, Dostoïevski, avec son *Idiot* «qui vient d'ailleurs», c'est-à-dire d'au-delà de l'épilepsie; Bernanos, avec l'étonnante figure du Curé de Campagne «enfant totalement dépossédé de lui-même, conscient de sa propre insignifiance, qui par sa seule présence met les êtres qu'il rencontre en face de la décision qu'ils ont à prendre devant Dieu»; Soljénitsyne, Siniavski... Il faudrait «évoquer l'innocence au cinéma: *La Strada, Celui qui doit mourir, Andréi Roublëv, les clowns...* Il ne faudrait pas oublier la peinture: qu'on pense simplement à Rouault.» «La littérature a donc présenté le Visage de l'Innocent. Mais Dieu s'est chargé de dévoiler lui-même, au sein de notre monde de puissance, des images de pauvres infiniment conscients de leur faiblesse, le Curé d'Ars, Bernadette, Thérèse de l'Enfant-Jésus, le Père Silouane.»

Ce beau livre, qui a la ferveur et la splendeur d'une confession de foi, se clôt par une *Prière pour un temps de scandale:*

«*Seigneur, en ce temps de scandale où tant de chrétiens se laissent prendre aux pièges de la puissance, apprends-nous par ton Esprit, à être, à l'image de ton Fils, des êtres si faibles et si dénués, que tu sois notre seule force.*

«*A une époque où la presse et les moyens d'information conditionnent comme jamais la pensée des hommes, que ton Esprit fasse de nous des êtres d'une totale liberté par rapport à tous les jugements du monde...*

«*Seigneur, rends-nous fous de la folie de ton Fils, afin que dans tout notre être se manifeste le mystère scandaleux mais bienheureux du Serviteur.*»

II. «LE MYSTÈRE DU PÈRE – FOI DES APOTRES, GNOSES ACTUELLES» [1]

Livre de peu de pages, mais très grand livre. Cadeau de Pâques imprévisible. Lumière tombée du ciel pour dissiper par sa présence et sa puissance les ombres nauséeuses où travaillent avec ardeur depuis le Concile nos théologies, nos exégèses, nos pastorales de la *sécularisation*. Elles sont dénoncées ici jusque dans les sources et le développement de leur commune et servile herméneutique. Le regard de l'Auteur est lucide:

[1] Paris, Fayard, 1973, 294 pages

«Les vérités mises en lumière par Vatican II ne garderont leur équilibre qu'à la faveur d'un approfondissement dogmatique. Comme le dit avec lucidité M. Etienne Gilson: *S'il était admis que la pastorale pût impunément se passer de dogmatique, le pire ne serait plus à craindre, il serait déjà arrivé*», p. 7.

Ayant cité ce texte navrant d'un théologien dominicain: «C'est l'autorité même de la Parole de Dieu, c'est-à-dire, au fond, la *nature même de la Révélation* que la théologie contemporaine est en train de comprendre autrement, et cela en vue d'assurer la crédibilité du christianisme face à une raison humaine qui ne veut plus accepter la vérité au nom d'une autorité», l'Auteur réplique: «Un tel changement d'attitude devant la Révélation atteste à quel point la crise actuelle peut être considérée comme *typiquement gnostique* au sens le plus précis du terme: à l'autorité de la Révélation recueillie et formulée dans la confession *apostolique* transmise par la *tradition* sous la garde du *magistère*, on substitue comme norme de 'foi' le *jugement de crédibilité* supposé possible dans une situation culturelle donnée. C'est là, assurément une hétéro-interprétation. On ne cache pas qu'elle se fait 'souvent au prix d'une adaptation de plus en plus souple aux nouveaux modes de penser et d'agir de l'homme moderne, cela au prix d'une réduction dogmatique de la foi chrétienne à un *ethos* humain assez général pour que chrétiens et non-chrétiens qui croient en l'avenir de l'homme se retrouvent à l'aise'.

«C'est ce même principe de fond qui inspire, de manière consciente ou inconsciente selon les cas, toute une adaptation liturgique, pastorale et catéchétique, en maints secteurs d'Eglise d'Europe et d'Amérique. Il se crée ainsi toute une *praxis* qui, sans contredire formellement et ouvertement le dogme catholique, l'ignore de façon plus ou moins délibérée et impose un point de vue nouveau où il ne fait plus figure que de fossile insignifiant. C'est ce qui advient au Credo de Nicée-Constantinople, remplacé *de facto* à la messe par des 'confessions de foi' nouvelles improvisées en dépendance de la conjoncture socio-politique... Au terme d une si habile stratégie visant à rendre *pratiquement insignifiante* la doctrine catholique, on aura fait table rase.

«Alors, dans le cadre d'un concile panchrétien auquel on prépare peu à peu les mentalités, la Nouvelle Eglise pourra apparaître. Peut-être, ajoute-t-on, que dans cinq ou dix ans ce sera devenu tout à fait réalisable!» pp. 22–30. [A cette espérance d'un Concile panchrétien, souhaité par nos nouveaux gnostiques, Jacques Maritain, qui dans le *Paysan de la Garonne* s'est montré meilleur prophète que la foule indignée de ses contradicteurs, oppose, dans *L'Eglise du Christ* une autre perspective: «A mon avis, on n'en finira avec cette crise que si, dans un plus ou moins grand nombre d'années, ou de décades, le Souverain Pontife convoque un nouveau Concile, – doctrinal, celui-ci, – qui, sans avoir besoin de nommer ou condamner personne, déclarerait solennellement l'incompatibilité avec la foi catholique d'une série (probablement longue) d'aberrations philosophiques et théologiques qui méritent cette qualification», p. 342.]

Nous voici dans une nouvelle *crise gnostique*, une crise consistant essentiellement dans la perte de l'organicité propre de la vérité chrétienne, analogue à celle qui a secoué jusque dans ses fondements le christianisme primitif, p. 11. Affronté à une gnose polymorphe, saint Irénée s'était vu obligé de manifester en pleine lumière la structure organique de la foi apostolique. Aux prises avec une gnose moderne aux mille visages, nous voici, à notre tour, contraints de redécouvrir la vérité de la confession apostolique professée par l'Eglise, p. 21.

On en vient logiquement à proclamer dans l'Eglise l'existence d'un «*pluralisme spirituel insurmontable*», qui empêcherait désormais le magistère de faire des déclarations doctrinales de caractère positif. On démontre ainsi, de façon très claire, que quiconque commence par le principe d'immanence et accepte le postulat moderne que c'est *la conscience qui détermine l'être*, ne peut plus concevoir la signification des catégories fondamentales de la tradition chrétienne... Dans l'euphorie de la libération d'instances autoritaires, qui avaient entravé le développement de la pensée catholique, le Concile a *masqué* la crise – ce qui explique qu'il ne l'ait pas *affrontée* dans sa profondeur. Il ne pouvait combler le *vide intellectuel et spirituel* que nous avons évoqué dans la dérive de la vérité, car son diagnostic sur la situation contemporaine n'avait pas été suffisamment élaboré. Son rôle providentiel était sans doute par le climat de liberté et de vérité qu'il recréait de *faire apparaître ce vide* et de permettre à long terme de lui donner une réponse positive. Il n'y a dès lors aucune raison de s'étonner que la crise ait tout à coup ravagé l'Eglise catholique, p. 206.

D'où l'intention du livre: «1. – Dans une première partie nous étudierons, dans leur opposition fondamentale, la gnose moderne et la confession apostolique de l'Eglise dans son organicité. 2. Le résultat de nos analyses nous amènera à faire une lecture herméneutique non seulement de la tradition de l'Eglise, mais aussi du développement philosophique moderne; celle-ci se composera de deux études: *a*) l'herméneutique du témoignage trinitaire du IIe au XIIIe siècle; et *b*) la dérive de la vérité du XIVe au XXe siècle. 3. Nous pourrons alors, dans une dernière partie, préciser les fondements de la dogmatique dans les trois aspects où elle est le plus radicalement contestée: l'Etre, le Sens, le Père», p. 111.

1. Ce qui caractérise le *principe herméneutique du dogme catholique*, pour Irénée, c'est qu'en lui l'économie *trinitaire*, la confession *apostolique* et l'ordre *ecclésiastique* constituent un seul et unique «schéma» qui est le critère de la Vérité révélée... Le Christ n'a rien à voir avec la nouveauté gnostique, qui ne cesse de créer des systèmes nouveaux pour tenter d'exprimer la «compréhension» qu'a de lui-même un homme qui ne se comprend pas, faute de chercher son propre secret dans le Christ. Car c'est le Christ qui est la nouveauté même; il l'est en nous annonçant le mystère du Père et notre filiation en lui, le Fils éternel. Nouveauté radicale par rappport à l'homme, à ses cultures, à ses «précompréhensions» de toutes sortes, il bouleverse toutes les idées qu'on voudrait se donner de lui, pp. 47 et 53.

2. Avec le *protestantisme,* le «cercle herméneutique» va se situer dans la mutuelle implication du *salut* christique et de la *subjectivité* sauvée: «Que m'importe que le Christ ait deux natures du moment qu'il est mon Sauveur». *Le Christ* devient ainsi pour le protestantisme, là où la langue le permet, *Christ.* La disparition de l'article indique clairement l'effacement total de l'économie trinitaire pour le salut. Le Nom du Christ n'est plus situé que dans le rapport direct avec l'homme qui l'invoque comme Sauveur, et arraché à sa mission trinitaire selon la volonté du Père. On atteint ainsi l'obnubilation totale du dessein trinitaire, p. 98. Chez Luther, la Trinité apparaît comme extérieure au salut qui, lui, prend consistance d'un «en soi». Semblable perspective trouve son origine dans une disjonction latente entre l'être de Dieu et ses actes gratuits à l'égard de ses créatures. Comment a pu se produire cette défaillance aux conséquences incalculables pour le destin spirituel du monde moderne? C'est l'objet d'une passionnante confrontation que va faire l'auteur entre la théologie trinitaire en Orient d'abord, puis en Occident, pp. 101–130.

3. *La dérive de la Vérité* porte d'abord *a*) sur *l'éclipse du mystère théandrique* (*XIV-XVI*e *siècles*). Par «théandrisme», l'auteur désigne très précisément le mystère de la communion du divin et de l'humain dans la Personne du Christ elle-même, fondement de l'organisme ecclésial, p. 287. Il est ici question de l'*expérience luthérienne*, qui se présente d'emblée comme une *instauration herméneutique nouvelle du mystère chrétien*, mais à quelle distance de l'idée théandrique! L'homme ne s'y trouve plus situé par adoption dans le dessein trinitaire. Arraché radicalement (c'est-à-dire jusqu'en sa nature) au plan de Dieu par l'effet du péché, il est devenu étranger à la volonté divine, incapable de coopérer avec elle, et donc voué à faire le mal: c'est là toute sa «liberté naturelle». Chez Luther, l'expression la plus *pessimiste* de l'augustinisme s'aggrave de tout le poids du *déterminisme* occamiste. Aussi, la prédestination est-elle conçue comme la manipulation implacablement arbitraire du destin de l'homme par Dieu, p. 143. Le salut devient dans le luthéranisme un *concept premier* susceptible d'être interprété en termes de conception passive. Dans ces conditions la *certitude* n'a que faire du *contenu objectif* de ce préalable qu'est l'ordre théologique et anthropologique lui-même. Tout ce que la théologie luthérienne devra, par la suite, reconquérir dans l'ordre de la connaissance objective du mystère subira inévitablement la loi du préalable subjectif. De là un *problème herméneutique* en lui-même insoluble sur la base de la justification par la foi... L'Ecriture sera livrée à autant d'hétéro-interprétations qu'il y aura de philosophies, pp. 144–145. Luther préfère l'hétérogestion de l'Eglise par l'Etat à son auto-gestion spirituelle par la hiérarchie, p. 146.

Face à cette crise radicale du théandrisme chrétien, l'Eglise, se comprenant menacée dans la vérité de sa foi et dans son être même, a réagi au *Concile de Trente* (*1545–1563*). Contre le *pessimisme* augustinien radicalisé par la Réforme, le Concile a affirmé que le péché originel n'a pas ruiné

en l'homme les capacités naturelles de connaissance et d'amour. Contre l'*extrinsécisme* occamiste en son aboutissement luthérien, il a maintenu que la grâce opère en l'homme une rénovation sanctifiante, et que par elle son libre arbitre est rendu capable de coopérer avec Dieu pour le salut. Enfin contre l'occasionnalisme *nominaliste* systématisé par Luther et davantage encore par Calvin, il a mis en lumière l'instrumentalité théandrique de l'Eglise. Cette instrumentalité se manifeste dans le domaine *sacramentel* (transsubstantiation, caractères sacramentels) et particulièrement par la médiation *sacerdotale* (pouvoir d'ordre), en sorte que l'Eglise est constituée jusque dans son organisation visible comme le Corps même du Christ, p. 145. Mais cette *redécouverte du Mystère* est arrivée tard, dans une chrétienté déjà éclatée, p. 148.

La dérive de la Vérité porte ensuite *b*) *sur l'ascension de la crise de la subjectivité* (*XVI-XIX*e *siècles*). Il y a là une trentaine de pages d'une admirable lucidité sur la *subjectivité en tant que statut général de la pensée:* elle correspond à une situation ontologique de l'homme, une fois perdu son lieu herméneutique; il se trouve désormais livré à lui-même, voué à n'être que soi et à penser le monde – et Dieu – à partir de soi, p. 152. Une conception nouvelle de la *vérité* et de la *certitude* est en marche, une conception productiviste. L'aiguillon du *doute* devient paradoxalement indispensable de la production de *certitude*. La foi, pour être vraie, doit se vivre «en recherche»; dès lors la foi d'un fidèle restera douteuse, celle d'un incroyant sera plus authentique, pp. 153–155.

Le livre s'achève en rappelant les trois fondements que la dogmatique oppose à la gnose: la Présence de l'*Etre*, l'eschatologie du *Sens*, le Nom du *Père*. Mais «Seule une théologie qui se dépasse en contemplation pourra rouvrir toutes grandes aussi bien les sources de la *vie contemplative* dans l'Eglise que les sources de la *prédication*, s'il est vrai que prêcher est l'acte qui fait communier les auditeurs et l'apôtre dans la *contemplation du Mystère*. Seule elle peut définir ce que doit être notre réponse à l'appel de l'Esprit», p. 277.

C. J.

L'Eglise et ses frontières

Les religions et le salut

Sous le titre *Religions et Salut*, le nº 4 de la revue *Axes* [1], 1972, dans l'éditorial qui est du cardinal Daniélou, essaie de caractériser le *fait religieux*, en tant que réalité positive, et tel qu'on le rencontre dans les *religions non-chrétiennes*. «L'homme n'existe qu'en tant qu'il se reçoit de Dieu dans son être, qu'il se conforme à la Loi de Dieu dans son agir, qu'il tend vers Dieu dans sa finalité. Dieu se manifeste à lui dans l'univers et dans la conscience. L'homme se tourne vers Dieu par la prière intérieure et par le culte social. *Les diverses religions sont les expressions historiques de cette dimension que tout humanisme a pris selon la diversité du génie religieux des peuples*. Elles sont un des héritages les plus précieux de l'histoire de l'humanité. Les religions expriment cette *quête* de Dieu qui traverse toute l'histoire humaine, mais elles ne lui apportent pas de *réponse*».

La *question du salut* est différente. «Le salut ne peut venir que de l'initiative de l'amour divin venant chercher cet homme qui le cherche pour l'introduire dans la réalité transcendante de sa vérité et de sa vie. Cet abîme que l'homme ne peut pas franchir, Dieu peut, Lui, le franchir. *C'est ce geste de Dieu qui constitue le salut. C'est ce geste que Dieu a accompli en envoyant son Fils saisir cet homme qui le cherchait* pour qu'il l'introduise dans sa vérité et dans sa vie. Le Christ n'est pas seulement un homme religieux, pas même l'homme religieux par excellence. Le christianisme n'est pas seulement la religion absolue comme le veulent certains théologiens contemporains. Le Christ est le Fils de Dieu, éternellement préexistant avec le Père et l'Esprit, et qui est venu saisir l'homme pour l'entraîner dans les profondeurs de la vie trinitaire».

«La révélation ne s'oppose pas aux religions, mais elle est la réalisation du vœu qui est celui des religions... Le Christ ne détruit pas l'homme religieux dans ses diverses expressions, mais l'assume, le purifie et le transfigure»

Ce qui vient d'être dit des diverses religions demanderait à être complété par l'examen: d'une part des *éléments d'Eglise* que détiennent les confessions chrétiennes dissidentes; d'autre part de ce que les familles spirituelles non chrétiennes existant aujourd'hui sur la terre peuvent avoir de simplement *commun* avec la vraie Eglise. (Voir *Nova et Vetera*, 1971, nº 1, pp. 18–22, où nous avons résumé les pages 188–218 du livre De l'Eglise du Christ, de Jacques Maritain).

[1] Cercle Saint-Jean-Baptiste, 3 rue de l'Abbaye, Paris 6e.

«L'Eglise a toujours affirmé que le salut s'étendait à des hommes qui n'avaient pu connaître le Christ». Cependant, continue le cardinal Daniélou, l'exigence missionnaire reste intacte: elle est une obéissance à l'Evangile; elle est aussi «la surabondance de l'oraison; et, en ce sens, la diminution de l'esprit missionnaire est l'expression d'une crise de la vie spirituelle».

Les frontières de l'Eglise

Venons-en à l'étude remarquable de Hans Urs von Balthasar sur *Les frontières de l'Eglise*, pp. 7–19.

1. Avant de se demander si une ligne-frontière peut être tracée et où il faudrait la tracer, on doit constater que, dans le Nouveau Testament cette ligne a été tracée non sans lutte ni souffrance. *Les apôtres, dans leurs épîtres, l'Eglise primitive, tracent, sous l'inspiration de l'Esprit, de telles frontières. Paul* «avec la puissance de notre Seigneur Jésus Christ exclut de la communauté un pécheur dont il juge la présence intolérable (1 Tim. 1,20). Tite reçoit l'ordre d'avertir une ou deux fois l'homme qui provoque des divisions, des coteries de foi dans la communauté, *l'homme hérétique* (3,10). *Jésus* enjoint à l'Eglise d'appliquer en ce sens son pouvoir de lier et de délier (Mt. 18, 17). Les épîtres de *Jean* soulignent la ligne-frontière et ramènent les critères employés par Paul a une *double formule:* la *foi* en l'amour de Dieu apparu dans la mort expiatrice de Jésus, et la *vie* dans la pratique de cet amour. Ici se séparent chrétiens et antichrétiens. Les derniers «sont sortis de chez nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. S'ils avaient été des nôtres, ils seraient restés avec nous» (1 Jean 2, 19). «Si quelqu'un vient à vous sans apporter cette doctrine, ne le recevez pas chez vous, et abstenez-vous de le saluer» (2 Jean, 9).

«Si l'on supprime la barrière, on doit voir clairement qu'il n'y a plus un *en-soi* chrétien qui pourrait se présenter comme un *pour-le-monde* spécial, distinctif, et qu'au contraire cet *en-soi* doit s'évanouir dans un *être-pour*, plus général: dans un *être-pour* de l'homme pour Dieu ou pour l'Englobant ou l'Absolu, comme dans toutes les formes de 'religion'; ou, dans le cas où Dieu serait réellement mort et où l'Englobant et Absolu seraient l'homme lui-même, dans un *être-pour* des hommes entre eux. L'existence chrétienne pourrait alors, dans les meilleurs cas, constituer une variété particulièrement caractéristique de cet être-pour, mais justement seulement une variété.» On aura ainsi dissous le christianisme jusque dans son cœur.

2. Même dans ses plus fortes tensions, l'Eglise primitive ne perdit jamais la conscience de proclamer *une* vérité, de tourner toujours autour d'un *point unique*, débordant, mais en soi *simple*. «Si les croyants reçurent pour la première fois à Antioche le nom de chrétiens (Actes 11, 26), ce nom doit exprimer leur affirmation essentielle: *le rabbi Jésus de Nazareth est le Christ, le Messie, l'accomplissement de toutes les prophéties de Dieu à Israël et au monde*. Dans cette proposition synthétique, l'accent, pour les chrétiens, est sur le prédicat (autrement il aurait fallu les appeler des 'jésuiens'). Mais le

prédicat montre clairement que Dieu a donné ici aux hommes non pas 'quelque chose', mais tout, non pas ce qui est avant-dernier, mais ce qui est dernier...

«C'est ici dans ce passage immédiat de la foi à l'amour, dans cette réaction primitive à l'amour extrême, eschatologique, de Dieu dans le Christ, avant toute réflexion théologique, que doit se trouver la *formule originelle* qui peut fixer le *centre* de l'existence chrétienne, et par là aussi, d'une manière élémentaire, la *frontière* qui sépare ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas... 'Celui qui n'aime pas le Seigneur', dit Paul, *le Seigneur c'est-à-dire exactement Jésus de Nazareth, crucifié et ressuscité,* doit se tenir à distance. Si l'on demande – mais l'on ne devrait pas demander – pourquoi le Seigneur doit, d'une manière si urgente, être aimé par ceux qui sont rassemblés en une communauté, la réponse est celle-ci: 'parce qu'il m'a aimé et s'est livré *pour moi* (sur la Croix, abandonné de Dieu)' (Gal., 2, 20). Cela n'a évidemment de valeur que si ce Jésus n'est pas un crucifié quelconque parmi des centaines de milliers, mais l'unique bien-aimé de Dieu, dont Dieu a, en le ressuscitant, *attesté l'amour suprêmement efficace pour moi et pour tous* dans sa passion subie à ma place et à la place de tous. Si je mets en doute cet Unique, alors mon amour vacille, peut-être pas mon amour pour Dieu, ni mon amour pour mon prochain, mais mon amour pour le Seigneur. La foi – qui se trouve exprimée en son centre par la proposition synthétique *Jésus est le Christ* – n'est que l'amorce de cet amour, et l'amour compris chrétiennement ne peut pas être sans cette amorce. La première épître de Pierre parle de 'Jésus-Christ que vous aimez sans l'avoir vu' (1 Pierre, 1,8), donc en vertu de la foi».

3. «*C'est là le noyau.* Tout le reste se dispose autour comme la chair du fruit et l'écorce, aussi bien l'amour pour le Père qui nous a démontré son amour par le don de son Fils, que *l'amour de la communauté de ceux qui croient et aiment, l'Eglise,* et que l'amour (inspiré par l'esprit d'amour de l'Eglise) pour tous les hommes nos frères. Mais aussi *tout ce qui s'appelle le dogme et qui se déploie organiquement à partir de la synthèse centrale.* Celui qui tente, dans l'esprit de l'Eglise, d'approfondir un peu les conditions internes et les conséquences de cette synthèse découvrira que les assertions sur la tri-personnalité de Dieu, la divinté du Christ, le Saint-Esprit, l'Eglise en tant que Corps du Christ, l'Eucharistie, la résurrection d'entre les morts... ne sont que de simples explications et moyens de garantir la proposition: Jésus est le Christ... L'*Eucharistie* est l'actualisation inconcevable, toujours nouvelle, du don d'amour de Dieu. Pourquoi un chrétien irait-il à l'église le dimanche (Hébr., 10, 25) sinon pour rencontrer sans cesse ce don de Dieu qui nous est destiné et pour se l'incorporer? Et quel sens cela aurait-il de se considérer comme appartenant à une *Eglise,* si elle n'était pas le 'corps' de l'amour, là où l'amour éternel, plus qu'humain, s'incarne pour le monde – ou du moins doit s'incarner? Naturellement ce corps se compose de 'pécheurs', c'est-à-dire de ceux qui n'aiment pas, et il est, pour cette raison, jusqu'à la fin du monde, radicalement critiquable. Mais si cette critique ne

consiste pas d'abord dans l'exemple d'un plus grand amour, elle ne guérit aucune plaie... Les grands saints furent des réformateurs de l'Eglise, mais des réformateurs constructifs. Mais tous les grands réformateurs ne furent pas des saints, c'est-à-dire vraiment pleins d'amour, beaucoup d'entre eux ont plus détruit que construit. Les acidités corrosives qui sont déversées aujourd'hui de la chaire, et par la presse, la radiodiffusion, la télévision, dans les cœurs de milliers d'hommes, ou bien, sous le prétexte de rationalisme éclairé, de progrès scientifique ou exégétique et de renouveau (ou même de conversion), sont offertes, au monde comme remède, ne sont guère employées par ceux qui aiment le Seigneur».

4. «Celui qui déclare ne pouvoir pas éprouver un amour ainsi compris peut être excusable pour bien des raisons. Avant tout, parce qu'ici quelque chose de surhumain et par-là d'apparemment inhumain lui est présenté... Pour celui qui pose l'horizon de la raison pensante comme horizon de la vérité, c'est en tout cas 'trop beau pour être vrai', donc probablement une fiction, un (mythe), un produit 'de l'imagination religieuse'... C'est pourquoi il a de la sympathie pour les *exégètes* qui déclarent que le jugement synthétique: *Jésus est le Christ* est un jugement *a posteriori*, le dissolvent par une analyse négressive et s'écartent par-là de la conception de l'Eglise primitive et de sa manière d'aimer le Seigneur. Gardent-ils malgré tout le droit, comme beaucoup le font, de s'appeler *chrétiens*, cela dépend de savoir s'il convient de changer, après des millénaires, le sens d'un nom qui a été créé originellement pour cette chose et pour nulle autre... *Finalement la décision n'est pas prise dans le champ de l'exégèse*, car celle-ci est chaque fois commandée par une décision préalable, laquelle détermine si la raison critique est considérée comme dernière instance ou bien non. Dans leur ouvrage l'*Enigme du Nouveau Testament*, sir Edwin Hoskyns et Noel Davey ont caractérisé la situation de l'exégèse par *l'absurdité apparente*, consistant en ce que *'d'un côté la confiance en l'adaptation de la méthode critique croît constamment, mais que, de l'autre côté, plus cela se produit, plus on doute de pouvoir jamais parvenir à une série simple de résultats assurés*». S'il en est ainsi, c'est que la raison critique rencontre ici un événement qui la dépasse; elle se voit donc constamment placée secrètement devant une décision foncière.

«Malgré tout, il existe une possibilité de garder la certitude de foi et par-là l'amour ecclésial pour le Seigneur, tout en participant à la recherche avec une loyauté modeste: donner à cette synthèse la chance de s'attester comme le principe d'unité et d'organisation et par-là comme le principe d'intelligibilité de la révélation chrétienne (théoriquement, pratiquement et esthétiquement à la fois) et de se mesurer en même temps avec tous les projets de pensée, réels et possibles, de la raison humaine. Dans ces luttes il faut sans doute aussi que se manifeste la faiblesse du principe chrétien – il faut qu'on découvre l'unité de l'amour qui se donne dans la mort – parce que cette découverte n'est pas une possibilité humainement accessible, mais une grâce que le Père céleste donne aux simples et aux petits, tandis

qu'il la cache aux prudents et aux sages qui fourmillent aujourd'hui dans l'Eglise. Jésus ose le remercier d'agir ainsi (Mt. 11, 25).

5. La question de la ligne-frontière est-elle résolue par-là? Oui et Non. La ligne-frontière *existe* «non pas seulement comme une borne juridique, mais comme un fait théologiquement inéluctable, parce que Dieu dans le Christ est entré dans le monde visible et dans le destin humain, non comme un individu perdu dans l'histoire du monde, mais accueilli dans un sein maternel déterminé, dans un peuple déterminé, et comme fondateur d'une communauté déterminée, qui croit en Lui et qui l'aime. A cette communauté il donne ses pleins pouvoirs, sa mission, il se légue à elle dans son Eucharistie. La fête nuptiale, qui doit un jour unir tous les hommes dans la maison du Père, est dans l'Eglise déjà en cours. Et l'Eglise doit sortir dans toutes les rues et les places pour inviter les hommes à venir au centre de la fête. Elle doit apporter quelque chose de l'esprit de la fête dans la vie quotidienne et dans la peine des hommes.

«Mais il lui *reste caché* dans quelle mesure est authentique, profond ou superficiel, le oui de l'amour qu'elle dit au Seigneur. Seule la 'servante du Seigneur', au cœur de l'Eglise, l'a vécu d'une manière immaculée. Et ce n'est que dans la mesure où l'Eglise, par l'action de son Seigneur et d'une certaine manière au-delà d'elle-même, est établie comme 'épouse sans tache ni ride' qu'elle peut par anticipation être 'l'épouse eschatologique de l'Agneau'. En quels membres, en quels actes de foi, de charité, d'espérance est-elle cela réellement, cela ne lui est pas révélé... Beaucoup de choses dans les espaces extérieurs qu'elle parcourt sont déjà touchées par la grâce de son Seigneur, elle peut aider celui qui ne se comprend pas lui-même à se reconnaître comme lui appartenant. Mais elle doit abandonner au Seigneur le jugement suprême sur elle-même aussi bien que sur le monde. 'Qu'on nous regarde donc comme des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu. Or tout ce qu'on demande à des intendants, c'est que chacun soit trouvé fidèle. Pour moi, il m'importe fort peu d'être jugé par vous. Bien plus je ne me juge pas moi-même' (1 Cor. 4, 1-3). Ainsi, d'après cette parole de Paul, un jugement sur lui-même n'est pas possible avant le jugement dernier; mais pas plus que ce jugement n'est possible, Paul ne se laisse contester son ministère d'intendant des mystères de Dieu. C'est justement par le caractère spécifique du ministère de l'Eglise que celle-ci devient digne de foi»

Telle est l'Eglise vue dans la lumière théologale. Telle est la seule théologie où elle reconnaît son visage.

C. J.

Bibliographies

«L'ŒCUMÉNISME – UNE HÉRÉSIE?»

Sous ce titre, le Bulletin Epikepsis, *13 mars 1973, publié par le Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, reproduit en traduction de l'anglais, un éditorial du Père Jean Meyendorff, professeur au séminaire théologique «Saint Vladimir's» de New York, ainsi que président de la Commission «Foi et Constitution» du Conseil œcuménique des Eglises, article qui a été publié dans le journal «The Orthodox Church», janvier 1973.*

«Il y a de nombreuses indications que la participation de l'Eglise orthodoxe au mouvement œcuménique est entrée dans une période critique de ré-évaluation et de rajustement. Les raisons en sont diverses et même contradictoires. D'une part, les différentes organisations œcuméniques (qu'il ne faut pas confondre avec le «mouvement» œcuménique tel quel, et qui seront définies ci-dessous) soutiennent, par la voix majoritaire, des positions qui sont clairement irréconciliables avec la foi orthodoxe. Les droits de la minorité orthodoxe sont, bien entendu, protégés, et les décisions ne sont pas obligatoires pour les orthodoxes, mais un témoignage orthodoxe articulé devient de plus en plus difficile. D'autre part, dans les pays communistes – notamment en URSS – l'Etat semble être revenu à la politique religieuse stalinienne qui tendait à isoler l'Eglise des influences extérieures, et des restrictions sur les activités œcuméniques de l'Eglise sont devenues apparentes. Enfin, une minorité très bruyante d'hommes d'Eglise orthodoxe critique l'œcuménisme en général avec véhémence, tandis que des hiérarques et des théologiens notent «le progrès œcuménique habituel», semblant ignorer la situation véritable tant dans les organisations œcuméniques que dans l'Eglise orthodoxe.

«Si nous croyons que l'Eglise est le Temple de l'Esprit de Vérité, nous ne pouvons douter un seul instant que, dans cette situation confuse, l'assistance qu'il nous faut nous sera donnée. Néanmoins, comme nous le savons tous, la volonté de Dieu à notre égard doit être discernée par l'ensemble des croyants. Or, ce discernement exige un esprit d'humilité et de foi, ainsi qu'un effort patient de clarification. Nous devons entreprendre cet effort sans plus tarder.

«Les orthodoxes ont toujours cru – et l'ont dit dans les rencontres œcuméniques – que l'Eglise orthodoxe est l'unique Eglise du Christ, à laquelle le Christ a promis que «les portes de l'Enfer ne tiendront pas contre elle» (Mt. 16,18). Cette promesse du Christ serait dénuée de sens si l'Eglise devait être «divisée». Aussi croyons-nous que l'«unicité» de l'Eglise est encore avec nous – dans l'Orthodoxie. Cependant, l'Eglise orthodoxe a aussi reconnu la sincérité, le dévouement, les œuvres chrétiennes des chrétiens non orthodoxes: ceux qui invoquent le nom de Jésus-Christ ne peuvent être considérés comme étrangers à Lui, et par là étrangers à Son Eglise, surtout quand ils sont sincèrement prêts à écouter, à chercher, à poursuivre l'unité en Christ. Leur quête, le défi qu'ils nous lancent, leur témoignage au monde non chrétien ne peuvent nous laisser indifférents.

«Le mouvement œcuménique a toujours été compris par les orthodoxes comme une occasion de dialogue avec les non orthodoxes, où la vraie unité en Christ, là où elle se trouve vraiment, serait découverte par tous – en Christ et dans Son Eglise unique qui, comme nous le croyons tous, est l'Eglise orthodoxe. Tant que l'œcuménisme rend un tel dialogue possible, il est obligatoire pour tous les chrétiens orthodoxes, qui sont appelés par leur Maître à «aimer leurs prochains». Malheureusement, l'œcuménisme organisé de l'heure actuelle est souvent basé sur des principes entièrement différents: la supposition erronée que ce que nous croyons «n'a vraiment pas d'importance», la présupposition que toute conviction profonde nuit à l'œuvre de l'unité, et même l'idée – qui est soit naïve

soit blasphématoire – que l'unité sera trouvée quand nous cesserons tous de débattre les questions de foi pour nous engager conjointement dans des causes sociales ou politiques, tout comme si ces dernières n'étaient pas par définition facteur de division et, en tout cas, d'importance passagère et souvent discutable.

«La distinction entre un «bon» œcuménisme, qui peut être embrassé par les orthodoxes et qui se résume à une obligation de charité, et un «mauvais» œcuménisme, qui confond les problèmes plus qu'il ne les résoud doit être clairement entendue de nous tous. La conscience qu'un «mauvais» œcuménisme est effectivement une hérésie ne devrait pas nous faire oublier la mission de notre Eglise dans le monde, parmi les gens qui nous entourent et ceux qui cherchent sincèrement la vérité, car, en oubliant cette mission, nous cessons d'être vraiment «catholiques» et «orthodoxes» et devenons rien de plus qu'une secte introvertie. Mais, en revanche, il y a un danger égal – sinon plus grand – dans l'acceptation du relativisme, du superficiel et du sécularisme (conservateur ou radical) comme principe valable de notre engagement œcuménique.

«Il arrive beaucoup trop souvent que tant ceux qui critiquent l'œcuménisme contemporain que ceux qui le défendent oublient cette distinction vitale et se retrouvent dans des impasses théologiques. Il est aussi dommage que dans presque tous les pays sauf l'Amérique, les diverses Eglises orthodoxes sont guidées tant dans ce domaine que dans d'autres, non uniquement par une réflexion théologique sûre et un discernement spirituel, mais par des pressions politiques de l'extérieur. Nous devrions, certes, comprendre les difficultés impliquées dans leur lutte pour la survie, mais il est de notre responsabilité particulière d'employer prudemment notre liberté pour accomplir notre tâche orthodoxe dans les rencontres et les dialogues œcuméniques».

ANDRÉ FEUILLET, *Christologie paulinienne et Tradition biblique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1972. 263 pages.

Livre attachant qui se lit presque d'un trait. La vue d'ensemble présentée dans la troisième partie insiste d'abord sur I. – *la complémentarité de quatre grands textes christologiques de saint Paul.*

Ils buvaient à un Rocher spirituel qui les accompagnait et ce Rocher était le Christ, 1 Cor. 10, 4. L'intention de l'apôtre est d'insister sur ce qui fait *le lien entre les deux économies de l'Ancien et du Nouveau Testament.* Le Christ est non seulement annoncé mais déjà présent dans l'Ancien Testament. Alors que saint Jean appelle le Christ la *Parole* ou le *Verbe*, saint Paul voit en lui de préférence la *Sagesse* de Dieu. C'est en se souvenant du Livre de la Sagesse (10, 15 et 11) que saint Paul nous montre les Hébreux déjà assistés par le Christ au cours de leur pérégrination. Le Christ participe à la création du monde, p. 164.

Le Christ, Miroir et Image de Dieu, 2 Cor. 3, 18 et 4, 4. Le sens est le suivant: le chrétien qui dans le Miroir du Christ s'attarde à *contempler* la gloire du Père est peu à peu transformé par cette contemplation sous l'action de l'Esprit-Saint, de façon à devenir une image de moins en moins imparfaite du Fils de Dieu incarné, p. 170. L'apôtre insiste ici sur le rapport du Christ avec Dieu.

Le Premier-né de toute créature, Col. 1, 15. Ce mot serait à expliquer selon Proverbes 8, 22, qui suivant le texte hébreu signifierait que Yahvé a donné l'être à la Sagesse «à titre de première-née de ses œuvres créées parce qu'elle leur a servi à toutes de cause exemplaire et que l'univers a été fait dans la Sagesse de Dieu», p. 188. Cette vue me laisse personnellement insatisfait, car théologiquement si la nature humaine du Christ a été créée, on ne peut dire que le Christ est une créature, il est le Verbe de Dieu fait chair et adorable. Je préfère entendre avec saint Thomas: *Il est le premier-engendré comme principe de toute créature.* C'est encore le Christ comme participant à la création du monde qui est ici visé.

Enfin vient le grand texte aux Philippiens, 2, 5–11, où le Christ est rapproché du Serviteur de Yahvé. Voici la traduction qui nous en est proposée: «*Ayez en vous les sentiments que vous devez avoir dans le Christ Jésus: Se trouvant dans la condition (ou la forme) de Dieu, il ne songe pas à tirer avantage de son égalité avec Dieu; au contraire il se dépouille en prenant la condition de serviteur (ou d'esclave). S'étant fait semblable aux hommes, et reconnu comme un homme par ses dehors, il s'humilia lui-même en se faisant obéissant jusqu'à la mort, la mort sur une croix. C'est pourquoi Dieu l'exalta et le glorifia du Nom qui est au-dessus de tout nom; afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse parmi les êtres célestes, terrestres et infernaux, et que toute langue confesse: Jésus-Christ est Sei-*

gneur à la gloire de Dieu le Père.» On indique que *forme* de Dieu pourrait très bien se traduire par *image* de Dieu, puisque Paul parle ailleurs de notre *transformation* en l'*image* du Christ contemplée par nous, 2 Cor. 3, 18. Mais que, «puisque le mot image pourrait suggérer des doutes sur la divinité du Christ en un contexte où semble évoquée sa ressemblance avec Adam créé à l'image de Dieu, mieux vaut ne pas l'employer dans une traduction destinée à l'usage liturgique», p. 190. L'auteur écrit plus haut que «le meilleur commentaire évangélique du texte aux Philippiens est sans doute la scène johannique du lavement des pieds, Jean 13, 1–15. A propos de la traduction œcuménique de Philip., 2, 6: «Le Christ n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'*égal de Dieu*», il note: «Qu'on le veuille ou non» une telle traduction laisse facilement croire à ceux qui lisent «que le Christ n'est pas Dieu au sens strict», p. 214.

II. – L'auteur propose ensuite des *Réflexions d'actualité sur la Traduction liturgique de l'Ecriture*, où il met en garde contre les risques de l'adaptation de la Parole de Dieu au peuple chrétien. Comment ne pas, avec lui, protester contre le nouveau Lectionnaire qui «remplace *pleine de grâce* par *favorisée de Dieu* et cela en un temps où la dévotion mariale subit une éclipse regrettable»; ou qui substitue le mot *jeune fille* à celui de *vierge* «ce qui devait inévitablement provoquer des protestations» pp. 205, 212, etc. La protestation du Père P.-L. Carle parue dans *Nova et Vetera* contre les traductions du Lectionnaire actuel est cité *in extenso*, pp. 201–204. Au sujet du *Pater* l'auteur écrit: «Il conviendrait de renoncer une fois pour toutes à: *Ne nous soumets pas à la tentation*, formule qui heurte les fidèles et qu'il est impossible d'expliquer convenablement», p. 214. Il considère «comme un abus le rattachement au *Pater* de la doxologie: *Car à toi...* etc.», p. 218. A côté de tant d'efforts louables, tant d'autres traductions ont été faites bien trop hâtivement.

SOREN KIERKEGAARD, *Esercizio del Cristianesimo, Introduzione, traduzione e note a cura di Cornelio Fabro.* Editrice Studium, Roma, 1971, 408 pages.

1. L'Italie a le privilège de posséder la traduction admirablement présentée et magnifiquement éditée de Kierkegaard par le grand philosophe Cornelio Fabro, professeur de philosophie théorique à l'Université de Pérouse. La dernière œuvre parue, que C. Fabro considère comme «le plus original et le plus complet des écrits kierkegaardiens», p. 37, porte le titre d'*Exercice*, c'est-à-dire, non pas à proprement parler d'*Ecole*, mais de *Pratique*, de *Mise en acte* du christianisme.

L'origine la plus lointaine et la plus profonde de l'œuvre théologique de K. remonte à une «expérience du Christ crucifié». Devant la vitrine d'un fripier, où se trouvaient exposés des portraits d'hommes célèbres, Alexandre, Napoléon, et un Christ crucifié, le petit K. demanda à son père: – «Et celui-ci qui est-il?». Et la réponse est: «C'était l'homme le plus plein d'amour qui ait jamais existé. – Mais alors, qui l'a tué et pourquoi?» Plus tard, K. s'écriera: «Oh si l'homme, même quand il sera devenu vieux, avait gardé quelque chose de son enfance, quelle commotion n'éprouverait-il pas en voyant une telle image mêlée aux autres!», p. 8.

2. C'est encore à une expérience religieuse exceptionnelle, éprouvée le lundi de Pâques 1848, que se rattache la première partie de l'*Exercice*. K. est frappé par l'*invitation* de Mt. 11, 28: «Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau...» A toutes les formes de la misère et de l'épreuve, il y a donc, *préparée pour ceux qui cherchent*, une merveilleuse réponse, p. 8.

La première partie de l'Exercice est rangée sous le *Venez à moi:* Qui est celui qui invite? Qui est l'invité? K. va droit à la foi, il n'aime pas l'apologétique, n'est-ce pas lui qui l'a comparée au baiser de Judas? A la question: «Le résultat de la vie du Christ était-il plus important que sa vie?» il répond qu'il y aurait blasphème à le soutenir: que ce qu'il faut accentuer avec une force infinie, c'est le fait que Dieu soit venu sur la terre, ce fait est infiniment plus important que toutes les conséquences que pourra jamais enregistrer l'histoire, p. 94. – *La seconde partie de l'Exercice* est centrée sur Mt. 11, 6: «Bienheureux celui pour qui je ne serai pas un objet de scandale». Il y a trois possibilités de scandale: A. celle du Christ qui, en tant qu'homme, dérange l'ordre établi: c'est là un scandale *historique*, sensible aux contemporains du Christ, et qui disparaît avec sa mort. – B. La seconde possibilité de scandale au contraire, est *essentielle:* un homme particulier parle et agit comme s'il était Dieu, déclare être Dieu: c'est le scandale du Christ en tant qu'Homme-Dieu, et qui subsistera

jusqu'à la fin des siècles; supprimer la possibilité de ce scandale, c'est supprimer le Christ lui-même et le transformer en ce qu'il n'est pas; ici c'est le scandale même qui est objet de notre foi –. C. La troisième possibilité de scandale, elle aussi *essentielle*, consiste dans les abaissements et les infinies souffrances et impuissances de Celui qui prétend être Dieu. L'Homme-Dieu est objet de foi précisément du fait qu'il est possibilité de scandale. – *La troisième partie de l'Exercice*, a été prononcée par K. le 1er septembre 1848, dans la *Frue Kirke*. Elle commente Jean 12, 32: «Et moi, quand je serai élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi». Elle commence par une Prière: «Seigneur Christ Jésus! Que de choses nous détournent de Toi: vains passe-temps, futiles joies, préoccupations indignes; elles sont trop nombreuses les choses qui nous découragent de venir à Toi: une ambition trop vile pour accepter d'être secourue, une timidité qui s'excuse par couardise, une angoisse du péché passé qui fuit la purification de la sainteté comme le malade fuit la médecine. Mais Tu es pourtant le plus fort; alors attire-nous encore plus fortement à Toi. Nous t'appelons notre Sauveur et Rédempteur parce que Tu es venu sur la terre pour nous racheter des chaînes qui nous tenaient esclaves, ou dont nous nous étions nous-mêmes chargés...», p. 315. Et cet homme qui, pour renverser l'étouffante impersonnalité du système hégélien, a combattu toute sa vie pour la Solitude de la personne humaine devant son Dieu, finit son discours par une longue prière de trois pages serrées, où il n'oublie aucun des besoins, aucune des misères d'autrui, et où, ne pouvant nommer chacun, il tient cependant à mentionner les serviteurs de la Parole: «Nous Te prions pour les serviteurs de la Parole, pour ceux dont la mission est d'attirer les hommes à Toi, pour autant que cela est possible à l'homme. Nous Te prions de bénir leur œuvre, mais en telle sorte qu'ils puissent, en l'accomplissant, être eux aussi attirés à Toi, afin que dans leur zèle d'attirer les autres à Toi, ils ne restent pas éloignés de Toi. Et nous Te prions pour les chrétiens de la communauté, afin qu'attirés à Toi, ils n'aient pas d'eux-mêmes une idée mesquine, comme s'il ne leur était pas concédé, à eux aussi, d'attirer les autres à Toi, pour autant que cela est possible à un homme. Pour autant qu'un homme en soit capable: car c'est Toi seul qui peux attirer à Toi, même si tu peux te servir d'un et de tous – pour les attirer tous à Toi». p.317.

Les paradoxes ne manquent pas dans l'*Exercice*. L'avant-dernier chapitre oppose inconciliablement les *admirateurs* du christianisme aux *imitateurs:* «Seul l'*imitateur* est un vrai chrétien. L'*admirateur* prend une attitude plus ou moins païenne en face du Christianisme, et c'est pourquoi l'admiration a fait naître, au milieu du Christianisme, un nouveau paganisme: l'art chrétien. Comment pourrais-je me décider, me laisser aller à prendre un pinceau pour représenter le Christ ou un ciseau pour sculpter un visage?», p. 311. Mais saint Jean de la Croix a dessiné un Christ en croix. Et il y a les mosaïques byzantines et les icônes...

3. «*Exercice du Christianisme, de Anti-Climacus*, Nr. I, II, III, édité par S. Kierkegaard, Copenhague, 1850.» C'est la question des pseudonymes de K. qui est ici posée. Ils ne sont pas des prête-noms de ses propres idées, mais des figures poétiques, exprimant le développement progressif d'une idée particulière. Ainsi, les écrits signés *Jean Climacus* (*klimax* = échelle) expriment l'exigence de *devenir chrétiens*, formulée par quelqu'un qui n'est pas chrétien et n'a pas la foi. *Anti-Climacus*, au contraire, exprime la même exigence, mais formulée par quelqu'un qui est un «chrétien extraordinaire». A travers ce jeu littéraire des pseudonymes, c'est K. qui cherche son vrai visage. Avec Anti-Climacus, il l'a trouvé. Il est *sans autorité:* il n'est pas pasteur, il n'a pas reçu par l'ordination, la mission d'enseigner. Il est *un pénitent*, il a le sentiment de ses fautes passées. Pourtant, après le cours des ans et après son fervent retour à Dieu et à la réalité chrétienne, il se reconnaît comme étant un chrétien médiocre, attaché encore à trop de choses: voilà *ses limites*, et il n'ose pas dès lors se présenter comme un authentique «témoin de la vérité», ni comme un «chrétien extraordinaire» qui porte sa vie jusqu'au niveau de l'authentique réalité chrétienne, bien qu'il porte en lui «l'écharde dans sa chair» qui l'accompagnera jusqu'à son lit de mort, p. 18. Les pseudonymes antérieurs n'étaient point aptes à désigner un «écrivain édifiant»; celui d'Anti-Climacus est d'un ordre supérieur, un temps d'arrêt, on ne vise plus à être spirituel, intéressant, profond, poète, philosophe. Tout commence à devenir plus simple, on *rejoint* ce qui est simple: voilà le *mouvement chrétien de la réflexion*, p. 30. «Je n'ai pas combattu en disant: Je suis le vrai chrétien, les autres ne sont pas

chrétiens, mais de fieffés hypocrites. Non, j'ai combattu en disant: Je sais ce qu'est le Christianisme: ma misère de chrétien, je la connais aussi; mais ce qu'est le Christianisme, je le sais, je n'ai attaqué aucune personne l'accusant de n'être pas chrétienne, je n'ai jugé personne. Bien plus, Jean Climaque nie être chrétien et admet que les autres le sont», p. 31. Selon Hegel et la Chrétienté mondanisée, on devient semblable au Christ en prenant conscience de l'identité du genre humain avec Dieu; mais, selon K., la seule dialectique qui peut purifier l'homme et le rapprocher de Dieu est la participation personnelle de chacun à la souffrance et à la mort de la croix, voilà l'*imitation* du Christ, p. 40.

Où trouver guide plus sûr pour suivre les méandres de la pensée de Kierkegaard, et le rejoindre dans la dernière profondeur de sa grande âme?

S. KIEKEGAARD, *Il Vangelo delle Sofferenze*, présenté et traduit par Cornelio Fabro, Fossano, 246 pages.

Ce sont huit des *Discours édifiants* publiés à Copenhague en 1847. Il commence par une Prière: «O Toi qui au temps où tu cheminais sur la terre en y laissant les traces que nous devons suivre (1 Pierre, 2, 21); Toi qui de ton Ciel tourne encore ton regard vers quiconque chemine ici-bas, viens en aide à qui est épuisé, conforte qui est découragé, rappelle celui qui erre, console qui combat. Toi qui encore, à la fin des jours, reviendras pour juger chacun en particulier, s'il T'a suivi, Toi Notre Dieu et Sauveur: que Ton Modèle soit toujours clair devant les yeux de l'âme pour lui tirer des larmes, leur donner la force de n'avoir qu'un unique but: afin qu'en nous conformant à Toi et en Te suivant nous puissions bien trouver même le chemin du jugement. Car c'est la destinée certaine de chaque homme de se trouver devant le jugement: oh, mais aussi avec Toi, pour sa félicité là-haut avec Toi. Amen.»

Que signifient les *Discours édifiants?* Dans une magistrale Préface, où il dénonce l'incompréhension dont est victime l'œuvre de K. dans la «Kierkegaard-Renaissance» germanique (Jaspers, Heidegger) et italienne, Cornelio Fabro à l'aide du *Journal* même de K. peut l'établir en toute clarté. Les *Discours édifiants* sont comme le contrepoids, et en un certain sens la clef des écrits pseudonymes. La plupart des écrivains, dit K., s'adressent d'abord à un petit nombre de lecteurs pour ensuite gagner la Foule, le Public, c'est-à-dire l'Abstrait. Pour lui, il a suivi la tactique contraire, il a commencé avec ses pseudonymes par secouer la Foule, le Public, pour ensuite, par les Discours édifiants, rencontrer la Personne, le Singulier (*den Enkelte*), c'est-à-dire le Sérieux. Du point de vue chrétien, on ne débute pas par ce qui est simple pour ensuite devenir intéressant, spirituel, profond, poète, philosophe, etc.; tout au contraire, c'est de là qu'on part pour devenir ensuite plus simple, pour *rejoindre* la simplicité. Tout à la fin, K. renoncera à la dialectique *littéraire* des pseudonymes et des Discours édifiants pour se concentrer uniquement dans la dialectique *réelle* de l'idée chrétienne en vue de «contraindre le Singulier au choix», ce qu'il exprimera par la formule: «Le Christianisme n'est pas une doctrine, mais une communication d'existence». Telle sera la dialectique de la décision: «Veux-tu croire, oui ou non? – Veux-tu croire ou préfères-tu te scandaliser? – Veux-tu te faire une opinion sur le Christ, oui ou non? – Veux-tu accepter la divinité du Christ, ou préfères-tu te scandaliser? » Telles sont en effet les questions que Anti-Climacus pose à son lecteur.

Voici après la Préface le sommaire des sept discours:

1. Quelle signification et quelle joie recèle la pensée de suivre le Christ.

2. Comment le fardeau peut-il être léger quand la souffrance est pesante?

3. La joie de penser que l'école des souffrances forme pour l'éternité.

4. La joie de penser qu'un homme, devant Dieu, souffre toujours comme coupable.

5. La joie de penser que ce n'est pas la voie qui est étroite, mais la tribulation qui est la voie.

6. La joie de penser que, même quand la souffrance temporelle est accablante, la béatitude de l'éternité la surpasse.

7. La joie de penser que la candeur met celui qui souffre en état de soustraire au monde sa puissance, et lui donne la puissance de transformer la raillerie en gloire, la défaite en victoire.

A la fin de sa Préface, C. Fabro cite intégralement le grand texte du *Journal* intitulé *Ma prière:* «Il y fut un temps où il m'était si naturel (c'était une attitude infantile) de croire que l'amour de Dieu se manifeste même dans les biens terrestres, fortune,

succès... Maintenant, je pense autrement. Comment cela s'est-il passé ? Très simplement mais peu à peu. Peu à peu, je me suis aperçu toujours plus que tous ceux qui ont été réellement aimés de Dieu, nos modèles, etc., ont tous dû souffrir dans ce monde. En outre, j'ai compris que la doctrine du Christianisme tient en ceci: être aimés de Dieu et aimer Dieu, c'est souffrir... Mais demander directement la souffrance était pour moi chose trop haute, elle pouvait même sembler une provocation... Et c'est pourquoi, depuis longtemps, j'ai changé de manière, et ma prière est devenue un tranquille et doux abandon à Dieu, ne voyant pas comment il faut prier...»

Dans une plaquette: *Preghiere*, 4e édit. Morcelliane, Brescia, 92 pages, C. Fabro, présente plus de 80 prières de K. avec une brève et émouvante préface: «Les prières accompagnent toute la vie littéraire de K., elles sont le fil d'or qui nous guide dans l'âpre forêt de ses pensées et dans la dialectique non toujours limpide de ses expériences». Elles sont empruntées soit au *Journal* soit aux *Discours édifiants* et s'échelonnent jusqu'au dernier *Discours*, à la veille de sa mort, 1858.

Qui veut avoir la clef du drame de Kierkegaard devra se reporter aux pages d'une exceptionnelle profondeur, intitulées *Le champion du Singulier*, où J. Maritain dans son livre sur la *Philosophie morale*, pp. 444–452 distingue une singularité *d'exception*, dans laquelle se débat Kierkegaard et une singularité *d'élection*, comme celle d'Abraham, – ou de nos grands mystiques –, qui fait l'objet de l'admiration de Kierkegaard.

KIERKEGAARD, *Opere*, a cura di Cornelio Fabro, Sansoni, Firenze, 1972, 1026 pages.

Le volume imprimé sur deux colonnes, muni de notes et de tables abondantes, est précédé d'une grande *Introduction* de LXXVI pages serrées. Il est dédié par C. Fabro à trois amis – dont l'un Erik Peterson – qui lui furent des guides à l'aube d'une exploration dont, après une trentaine d'années de recherches, il commence à peine d'entrevoir les résultats, «*à savoir un sillon de lumière et une étincelle d'espérance permettant une interprétation cohérente et constructive du drame de l'homme moderne*». Il se compose de quatre ouvrages précédemment édités et de quatre textes traduits pour le présent recueil. Il est divisé en quatre parties:

1. Le cycle esthético-éthique, avec les textes «Ou bien, ou bien», et «Crainte et tremblement».

2. L'intermède philosophique, avec «Le concept d'angoisse», les «Miettes de philosophie», la «Postille conclusive non scientifique aux Miettes de philosophie».

3. Le diptyque du christianisme, avec «La maladie mortelle» et l' «Exercice du christianisme».

4. La communication directe des écrits édifiants avec l' «Evangile des souffrances», «Pour l'examen d'eux-mêmes recommandé aux contemporains», «L'immutabilité de Dieu».

La remarquable *Introduction* de C. Fabro porte sur l'énigme de Kierkegaard – sa fidélité à une Idée qui fait oublier tout le reste quand on l'a une fois vue – l'écrivain et le complexe de sa production littéraire – le penseur et son effort pour une reprise du réalisme chrétien – les lignes fondamentales d'une herméneutique kierkegaardienne: *Sartre*, qui opte pour la ligne Descartes; *Heidegger*, pour la ligne Kant-Hölderlin-Hegel-Nietzsche; *Jaspers*, pour la ligne Kant-Hegel-Nietzsche-Max Weber; *Barth* qui opte pour la Réforme et finit par abandonner Kierkegaard, etc. l'Epilogue réserve le destin et la mission de Kierkegaard.

Voici la fin de cet Epilogue: «Si la perspective de cette œuvre aux mille rayons émanant d'un centre unique, à savoir le Christ en tant qu'Homme-Dieu, si le sens de son énigme est d'opposer aux mille demandes une seule réponse, à savoir le saut de la foi dans la Vérité qui sauve – alors il faut reconnaître que Kierkegaard a été et demeure le témoin et l'écrivain du paradoxe essentiel: le plus archaïque et le plus stimulant, le plus distant et le plus proche de l'homme moderne. Mal vu dans sa patrie des cliques de la plume et de la culture, il continuera d'être mis au ban tant par les mécréants que par les activistes férus des nouvelles sociologies du bien-être, comme aussi par les flasques théologiens, catholiques et protestants, du christianisme démissionnaire de la sécularisation et de la mort de Dieu. La vérité est que K. a porté au Moloch des idéologies de la finitude une blessure mortelle. Artiste exceptionnel de la plume, écrivain pour les écrivains et poète par vocation, K. conteste la présomption de l'esthétique à être une fin en soi et une évasion détournant l'homme de l'Absolu. Penseur classique et voué à la re-

cherche et à la pénétration des profondeurs en face de toutes les virtuosités de la dialectique, K. conteste l'obstacle mis par la philosophie moderne de l'immanence à l'espérance chrétienne de vaincre le désespoir du péché et l'aiguillon de la mort. Chrétien solidement ancré dans le message du Nouveau Testament dont il a fait son puits d'eau vive, son point d'appui d'Archimède, son unique souci radical, K. conteste à la chrétienté établie les sophismes de ses fausses perspectives de bien-être terrestre qui l'ont réconciliée avec le monde.

«Le destin de K. comme écrivain semblait déjà voué à l'oubli définitif par ses contemporains jaloux de son génie et heurtés par ses reproches. Son message chrétien a été sous-estimé et mystifié dans le premier siècle de son affrontement avec le bouleversement de la conscience européenne. C'est maintenant que ce lourd nuage se dissipe et que son message commence sa mission dans le monde. Aujourd'hui, dans la vie de l'esprit, sa voix exige de devenir toujours plus présente parmi le vacarme de tant de bagatelles, et sous la menace de catastrophes sans pareilles: l'espérance qu'elle allume au zénith de feu et de désespoir de notre temps peut devenir une certitude que l'homme peut encore être sauvé.

«La storiographie hégélienne et marxiste a désormais éclairé et résolu les problèmes fondamentaux que Hegel et Marx ont posés à l'homme moderne en précipitant la crise décisive produite par leur pensée. La storiographie kierkegaardienne, au contraire, s'est égarée dès le début, la pensée du plus grand polémiste de nos temps attend encore que soit reconnu le «point critique» de son message. Les premiers mots qu'on en puisse dire sont ceux qu'il a laissés dans ses écrits, dans le mouvement ardu et entraînant de sa dialectique, qui a précédé d'un siècle la vision de l'abîme et l'espérance de salut entre lesquelles oscille notre temps... *Le christianisme* écrit K. dans son *Journal, dit les choses comme elles sont: il est souffrance – mais en même temps béatitude. Il ne s'agit pas seulement ici de souffrances pour quelque bien, mais de ces souffrances nécessaires pour qu'un homme puisse être instrument de Dieu. C'est cela qui est la béatitude: tandis que la souffrance l'afflige, celui qui souffre ose savoir avec Dieu que cela est nécessaire pour que Dieu puisse mieux se servir de lui. C'est cela alors qui est la béatitude, à savoir que tandis que le monde des phénomènes témoigne contre lui par les échecs, les adversités et les oppositions qu'il rencontre, celui qui souffre ose savoir avec Dieu que tout cela* vient du fait qu'il s'abandonne *à Lui.*

Joachim JÉRÉMIAS, *Le Sermon sur la Montagne*, Collection Foi vivante, nº 7, Cerf 1965, pp. 17–60.

Trois interprétations aberrantes sont écartées: l'une *moralisante et légaliste*, la plus courante dans le vaste cercle intellectuel d'aujourd'hui; la théorie *désespérante du précepte impossible* destiné à briser l'homme, voilà l'orthodoxie luthérienne; l'*éthique de l'intérim*, loi d'exception valable en attente de la catastrophe imminente du monde, voilà l'eschatologie dite conséquente. En réalité le Sermon sur la Montagne est un «*catéchisme de la chrétienté primitive*» adressé aux convertis venant soit du judaïsme (Matthieu) soit du paganisme (Luc), pp. 17–39.

«Avant chaque parole du Sermon, *il y a eu quelque chose*. Ce qui a précédé, c'est le don aux disciples du privilège d'*être enfants*. Ce qui a précédé, c'est le témoignage, en paroles et en actes que Jésus a rendu de ce qu'il est: le *modèle de Jésus* transparaît dans chaque phrase du Sermon. Mais alors, on doit dire que les exhortations du Sermon s'y trouvent détachées de leur contexte original lequel heureusement nous a été conservé dans des passages parallèles. On doit dire que ces logia ne sont en quelque sorte que des conséquentes, qui nous restent incompréhensibles sans leur antécédente, et qui au moment où Jésus les prononçait, n'eussent pas été comprises sans elle. Je dirais, si l'on veut, avec un peu d'excès: chaque parole du Sermon doit être complétée par cette antécédente: *Tes péchés te sont remis:* en conséquence tant que tu es en chemin avec ton adversaire, accorde-toi au plus tôt avec lui...; si vous ne rendez pas aux hommes leurs offenses, votre Père non plus ne pourra plus pardonner vos fautes...; aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent...

«D'ailleurs l'antécédente ne manque qu'en apparence. C'est elle qui ouvre le Sermon, sous la forme des Béatitudes (5, 3–12) et des paroles qui exaltent l'état des disciples (5, 13–16), vous êtes le sel de la terre, la lumière du monde. Ces deux passages commandent tout le Sermon sur la Montagne comme en mathématiques le nombre placé devant une parenthèse vaut pour chaque grandeur qu'elle contient: sans être répétés chaque fois, ils valent pour chaque parole du Sermon...

«Et cela permet de comprendre deux choses. La première c'est *que Jésus demande tant.* Son enseignement s'adresse à des hommes qui déjà ont été arrachés par la Bonne Nouvelle à la puissance de Satan, qui déjà vivent dans le royaume de Dieu et qui rayonnent de son éclat. Il s'adresse à des hommes qui ont reçu le pardon, qui ont trouvé la perle précieuse, qui sont invités aux noces, qui par la foi en Jésus appartiennent à la nouvelle création. Il s'adresse à des hommes dans la vie desquels a fait irruption cette grande joie dont parle la parabole du trésor dans le champ...

«En second lieu, ce que dit Jésus n'est pas une règlementation exhaustive... Je veux, dit-il à peu près, vous donner à travers quelques-uns de ces traits, une idée de la vie nouvelle, et ces exemples, à vous de les *transposer* dans tous les domaines de l'existence. Vous-mêmes devez être signes du royaume qui vient... la Cité sur la Montagne. Dans cette Cité eschatologique, nul besoin de se tendre en de violents efforts: elle brille d'elle–même», pp. 52–57.

Joachim JÉRÉMIAS, *Abba, Jésus et son Père*, Paris, Seuil, 1972, 142 pages.

Il est facile de pratiquer l'œcuménisme avec l'auteur. Son extraordinaire et insupérable érudition est toujours orientée vers une exégèse en profondeur. Le présent livre comprend trois parties: 1. *La désignation de Dieu comme Père a) dans l'Ancien Testament, b) dans le judaïsme palestinien ancien; 2... dans les paroles et dans les prières de Jésus; 3. La prière quotidienne dans la vie de Jésus et dans l'Eglise primitive.*

1. Il nous renseigne sur la *religion dans le paganisme.* «L'ancien Orient considère la divinité comme le père des hommes, et cette conception mythique y est largement répandue depuis les temps les plus reculés. Tribus, peuples et familles font remonter leurs origines jusqu'à un ancêtre divin; le roi surtout, en tant qu'il représente le peuple, participe de façon privilégiée à la puissance du dieu-père. Dans cette perspective, la signification du mot père exprime une *autorité* inconditionnée et inviolable... Ce qui est moins connu, c'est que, de très bonne heure déjà le terme père éveille en même temps une autre résonance. On connaît un hymne sumérobabylonien d'Ur, qui invoque Nanna, le dieu de la lune comme *un père bienveillant qui a pris dans sa main la vie de tout le pays.* Quant à Marduk, *dans sa colère il est un fleuve en fureur, mais un père miséricordieux lorsqu'il s'apaise.* Ainsi, pour les Orientaux, et cela depuis les temps les plus anciens, le terme *père* contient lorsqu'il s'applique à Dieu, quelque chose que nous qualifierons, nous, de *maternel.*

«Les deux aspects de la notion de père, l'autorité absolue et la miséricorde, caractérisent aussi le Dieu-Père de l'*Ancien Testament*... Mais une différence existe fondamentale: 1. pour la Bible, Dieu le créateur et père n'est jamais l'*ancêtre* ou celui qui engendre... 2. la nouveauté radicale, c'est que l'élection d'Israël comme premier-né s'est manifestée *dans un acte historique: la sortie d'Egypte.* La certitude de la paternité de Dieu et de la filiation d'Israël n'est plus fondée sur un *mythe,* mais sur l'expérience concrète d'un *geste-sauveur* unique en son genre accompli par Dieu dans l'histoire... Il faudra attendre la prédication des prophètes pour voir la notion de Dieu-père se déployer dans l'Ancien Testament selon toutes ses dimensions.», pp. 9–11.

L'auteur écrit plus loin: «*Jésus est issu d'un peuple qui savait prier.* Pour apprendre ce que veut dire cette phrase, le meilleur moyen consiste à jeter les yeux sur le monde qui environnait Israël. Nulle part on ne discerne aussi clairement que dans la prière l'état de désagrégation et décomposition intérieures où se trouvait *le monde hellénistique* – le Proche-Orient surtout – à l'époque du Nouveau Testament. La prière du monde *grec,* avant même la période hellénistique, ne connaît pas la qualité de sérieux, de crainte pleine de respect que l'on constate dans la prière biblique. Un exemple le montre: dès l'époque de la comédie antique, les parodies de la prière figurent parmi les accessoires du genre. On les trouve en particulier chez Aristophane (446–385 avant J.-C.). Bouffonnes, immorales, ridicules, voire même obscènes, ces prières sont insérées dans l'action et déclenchent parmi le public des rires bruyants A l'époque *hellénistique,* c'est la philosophie qui devient le fossoyeur de la prière. L'école *stoïcienne* contribue grandement à désagréger la foi en Dieu. Sénèque met dieux et nature sur le même plan. Prier la nature, cela a-t-il un sens? *Quel besoin d'élever les mains vers le ciel?... Dieu est en toi.* Comme les stoïciens, les *épicuriens* affirment eux aussi l'inutilité à la prière; celle-ci est envahie largement par le scepticisme... Sous un autre angle tout différent, la prière est minée par

les *religions à mystères* et la mystique. L'être humain est divinisé: Tu es moi et je suis toi... La crise de la prière dans les milieux cultivés connaît des répercussions parmi le peuple... Les milliers de papyri magiques, constituent des témoins bouleversants d'une prière qui a perdu toute certitude. Ils nous apprennent encore autre chose: là où la prière est en crise, la superstition gagne du terrain. Partout la prière devient magie... Aucun symptôme ne révèle plus sûrement que la crise aiguë de la prière la décadence du Proche-Orient au début de l'ère chrétienne», pp. 75–76.

2. Après avoir établi l'authenticité de Mat. 11, 27: «Tout m'a été transmis par mon Père, et personne ne connaît le Fils sinon le Père, personne non plus ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler», et des paroles où Jésus emploie les mots «Mon Père», l'auteur conclut qu'ils concernent la *révélation exceptionnelle* faite à Jésus et le pouvoir qu'il a reçu: «Dans la prédication *publique*, Jésus employait l'image d'un père terrestre pour manifester l'être et l'agir de Dieu; l'appellation directe *mon Père* a toujours été réservée à l'enseignement qu'il donnait aux *disciples*... Jésus rapporte son pouvoir au fait que Dieu lui a ouvret sa propre intimité comme un père à son fils. *Mon père* est donc une parole de révélation. C'est l'affirmation capitale de Jésus concernant sa mission. Lorsque l'évangile de Jean met au centre de la prédication de Jésus sa communion avec le Père et le pouvoir qu'elle lui donne comme envoyé de Dieu, il exprime une réalité historique reçue de la tradition, même si le nombre des textes devient beaucoup plus grand et si la révélation n'est plus limitée au cercle des disciples. La littérature rabbinique n'offre aucun équivalent de ce *mon Père* si caractéristique de Jésus», pp. 47–59.

3. Quand il en vient à la *prière dans la vie de Jésus*, après avoir relevé les indications concrètes que nous donnent les évangiles, l'auteur écrit: «Nous pouvons l'affirmer avec la plus grande certitude, Jésus ne passa aucun jour de sa vie sans respecter les trois temps de la prière: prière du matin au lever du soleil, prière de l'après-midi (15 heures) au moment de l'offrande du sacrifice au Temple, prière nocturne avant d'aller dormir. Cela nous fait pressentir quelque peu la vie intérieure et secrète de Jésus, la source où il puisait chaque jour sa force», p. 86.

Et il ajoute: «Quand on a saisi à quel point Jésus est *l'héritier* de la tradition liturgique, à quel point lui sont familiers les trois temps de prière chaque jour, alors seulement, on découvre aussi ce qui est radicalement *autre*», à quel point la prière de Jésus fait éclater les usages.

«Tout d'abord, Jésus ne se contente pas de la pieuse coutume des trois temps de prière liturgique». Les évangiles parlent de longues prières dans la solitude, Marc, 1, 35. En Marc, 6, 46, Jésus renvoie les disciples qui ne le retrouvent qu'à la quatrième veille de la nuit, entre 3 et 6 heures du matin: Luc, 6, 12, etc. Et il y a la prière de Gethsémani. En outre des prières liturgiques qui étaient hébraïques, Jésus prie en araméen, sa langue maternelle et transmet le Pater à ses disciples.

«Que la prière de Jésus fasse éclater les usages de la piété, cette constatation vaut non seulement pour le *temps* et la *langue*, mais bien plus encore pour le *contenu* de sa prière». Il donne à ses disciples le Pater qui viendra compléter les prières traditionnelles ou les remplacera purement et simplement. «De fait le Pater concentre en peu de mots ce qui est le cœur de la prédication de Jésus: ainsi l'invocation *Père*, la demande pour l'achèvement de la Rédemption; la demande pour que dès maintenant, ici-même, aujourd'hui même, Dieu accorde les biens du salut; la demande pour qu'il nous préserve de la chute à l'heure où nous menace la dernière tentation... Jésus a constamment dit *Abba*. Ce terme araméen, issu du langage familier et qui était à l'origine un mot d'enfant, nous ne l'avons trouvé nulle part dans les prières juives. Il constitue à coup sûr une façon de parler tout à fait propre à Jésus et l'expression de sa toute puissance et de sa conscience d'être l'envoyé du Père (Mt. 11–27). On imagine difficilement qu'il ait pu manquer dans la prière quotidienne de Jésus aux trois heures traditionnelles. Une nouvelle façon de prier se fait jour. Jésus parle à son Père avec la simplicité, la tendresse, la sécurité de l'enfant vis-à-vis de son père. La caractéristique de cette attitude, c'est qu'elle est dominée par la reconnaissance... *Dans le monde qui vient*, dit une belle sentence de l'époque tannaïtique, *cessent tous les sacrifices, mais le sacrifice d'action de grâces demeure éternellement; de même cessent toutes les confessions, mais celle de l'action de grâces demeure éternellement*». Dans l'action de grâces de Jésus s'actualise dès maintenant la royauté de Dieu», pp. 86–90.

Et voici la conclusion du livre: «Aussi bien la prière de Jésus que celle de la communauté primitive se situent dans la ligne de la tradition liturgique. Les trois temps de la prière quotidienne ont été empruntés au judaïsme, mais la vie nouvelle apportée par l'Evangile fait éclater – en premier lieu par le contenu des prières – le cadre rigide de la liturgie. Cette nouveauté tient en un seul mot: *Abba!*», p. 93.

ACTUALITÉ DE ST THOMAS, livre collectif, Paris, Desclée, 1972, 152 pages.

Il ne peut être sans intérêt de demander, à une demi-douzaine de penseurs, travaillant dans des secteurs divers de la culture, comment ils sont venus à la philosophie de saint Thomas, et pourquoi ils lui sont restés fidèles. Il y aura des raisons proprement culturelles, qu'il leur faudra condenser en une vingtaine de pages et qui témoigneront de l'attention qu'ils portent au mouvement de la pensée contemporaine, mais aussi de la liberté de leur jugement. Et il y aura des raisons plus profondes, qui ne trouvent pas ici à s'expliciter, mais dont on trouve un signe dans le fait que tous ces penseurs sont réalistes; aucun d'eux n'est idéaliste hégélien ou heideggerrien.

Une *Introduction générale* de Jean Daujat dissipe l'erreur de ceux qui verraient dans la philosophie de l'*être*, un *système:* Ce qui caractérise les systèmes philosophiques, c'est que le philosophe qui crée un système a vu une certaine vérité, un certain aspect du réel, et, à ce moment-là, il veut réduire la réalité à cet aspect, tout expliquer et tout comprendre par là, il bâtit un système: par là il se condamne inévitablement à méconnaître d'autres aspects du réel et à tomber ainsi dans l'erreur. Au contraire, dans la mesure où une philosophie est fondée dans l'être et se développe dans l'être, elle possède une puissance d'accueil vis-à-vis de tout ce que la pensée humaine peut découvrir de vrai. Elle peut, au sens strict, *progresser*.

Du même auteur, un remarquable exposé du champ de la physique moderne dégage ce qui sert de base à trois sortes de faits d'observation: *1.* la multiplicité des individus d'une seule espèce et les combinaisons chimiques; *2.* l'espace, qui n'est point comme le pensait Newton un cadre vide; *3.* le hasard, et le sens, en micro-physique, des relations «d'incertitude» d'Heisenberg.

C'est le livre du P. Sertillanges sur Claude Bernard qui a ouvert à Paul Chauchard les portes d'une *philosophie de la biologie:* «Neurophysiologiste, converti, à 30 ans pour des raisons sans rapport avec la science, je ne pouvais abandonner mes certitudes apparemment matérialistes, qui me faisaient rattacher toute la supériorité psychique de l'homme à son cerveau, pour me rallier à l'âme spirituelle cartésienne planant sur un cerveau quasi animal». Il fallait alors transcender l'opposition qui divisait les esprits en *mécanistes* et *vitalistes*, et remonter jusqu'au principe de la biologie moderne.

P. C. la définit une *psychobiologie:* «il n'existe pas de vie sans psychisme, c'est-à-dire sans comportement finaliste et individualisé», p. 44. Cela est profondément vrai, mais une précision que nous empruntons à J. Maritain, *Philosophie de la nature*, p. 111, est ici éclairante: «On peut se demander quel est le rôle de la finalité dans la biologie, c'est une discussion qui revient à chaque instant, mais je crois qu'il y aurait avantage à distinguer strictement ici la *biologie expérimentale* formellement prise, et la *biologie philosophique*, la philosophie de l'organisme. Si on faisait cette distinction, on verrait que la finalité a une valeur ou signification proprement explicative pour la philosophie de la nature, pour la biologie philosophique, mais qu'elle n'a pas de valeur proprement explicative dans la biologie proprement expérimentale. Et cependant elle est là, on ne peut pas nier qu'elle soit là, mais à mon avis il faut dire qu'elle est là comme un irrationnel ou comme une *condition pré-explicative* que le savant doit reconnaître, dont il doit reconnaître et avouer l'existence, mais qui n'interviendra pas dans la structure de son explication». On suit avec un intérêt soutenu l'exposé de P. C. Le vrai problème de la philosophie du cerveau n'est pas de se demander comment une âme spirituelle peut agir sur la mécanique cérébrale, mais d'expliquer pourquoi une simple complexification du cerveau peut changer la nature du psychisme entre animal et homme. Seul le thomisme nous permet d'élucider ce mystère. Le cerveau vivant, c'est le cerveau *informé* comportant la présence constitutive du principe d'organisation qui est l'âme, une âme qui n'est que principe d'organisation sans vraie individualité s'il s'agit de l'animal, mais qui est une individualité spirituelle s'il s'agit de l'homme. Combien de spiritualistes se sont laissé convaincre que Pavlov était l'ennemi du spirituel humain, alors qu'il

était un pur scientifique qui, pour la première fois, prouvait matériellement la supériorité de l'homme en établissant la différence de nature entre la pensée par images de l'animal et la pensée verbalisée de l'homme ce qu'il appelle le *second système de signalisation*. Un thomiste n'eût pas été gêné. La question est très actuelle car ce ne sont pas les seuls spiritualistes (cartésiens) qui coupent l'homme en deux. Le dualisme matérialiste consiste à dire que la supériorité de l'homme est culturelle. L'enfant-loup est déshumanisé du fait qu'il n'a pas reçu du milieu social une pensée verbalisée. On nous dit qu'il n'est que *nature* et qu'il n'y a d'homme vrai que culturel. Ce qui permet à M. Foucault de proclamer la mort de l'homme qui ne serait qu'un reflet du social. Tout le structuralisme linguistique est un culturalisme sociologique, et le marxisme devient beaucoup plus une idéologie culturaliste de modelage de l'homme qu'un matérialisme de fidélité à la dialectique de nature de l'homme... Encore cette citation pour finir: «C'est une erreur scientifique de la part de W. Wickler de baptiser la *Loi naturelle du mariage* un livre où il attaque l'Encyclique *Humanae vitae* alors que la vraie loi naturelle biologique la confirme pleinement. Le tout est de comprendre que le but essentiel de la biologie est de nous faire comprendre ce qu'est la *nature humaine* cette grande contestée de l'époque actuelle».

On a pu lire dans *Nova et Vetera*, 1971, nº 2, la belle étude ici reproduite, de Georges Brazzola *Lumière de saint Thomas sur l'art et la poésie moderne*.

On admirera le raccourci de Paul Grenet *S.Thomas d'Aquin devant l'existentialisme et le structuralisme*. Entre l'homme, pure liberté et qui n'a pas de nature, de Sartre, et l'homme qui n'a pas de liberté et qui est pure chose, de Lévi-Strauss, entre Charybde et Scylla, il y a la Terre ferme du thomisme «Qu'il s'agisse du *langage*, du *mariage*, du *commerce*, ce *n'est jamais la structure qui fait l'homme, c'est toujours l'homme qui fait la structure*.»

De la dernière étude, celle d'Olivier Lacombe, *saint Thomas face aux Philosophies et Religions de l'Asie*, où sont confrontées la doctrine de saint Thomas et celle de l'Inde sur trois immenses domaines: *Ontologie*, *Mystique*, *Sagesse*, nous ne citerons que le début: «Pourquoi, jeune chrétien, formé aux disciplines universitaires, et qui venais de rencontrer avec émerveillement, à travers Jacques Maritain, la pensée de saint Thomas, me suis-je tourné en 1928–1929 vers l'orientalisme et plus spécialement vers l'indianisme? C'est entre autres raisons, par souci d'ouverture de l'esprit et du cœur. Un penseur chrétien me semblait-il, se devait de connaître toutes les pensées du monde, ou du moins les plus significatives, et ne saurait omettre de tourner un regard attentif vers celles qui n'appartiennent pas à la tradition occidentale. L'édification continue de la *philosophia perennis*, tâche du philosophe chrétien, ne se conçoit pas sans une investigation sérieuse – c'est-à-dire à la fois sympathique et critique – menée à travers l'immense monde culturel de l'Asie. Etre disciple de saint Thomas, ce n'est pas s'inféoder à un système clos sur lui-même; c'est, dans la fidélité indéfectible à son inspiration profonde et à la vérité de sa doctrine, s'ouvrir à l'universalité des êtres, des pensées et des valeurs et les refonder en lumière et raison.

«Et certes, la première obligation d'une pensée à l'égard d'une autre pensée, le premier hommage qu'elle ait à lui rendre est de la connaître, de la reconnaître telle qu'elle est. Mais elle lui doit un hommage encore plus grand: c'est de la mettre au banc d'essai, d'en éprouver l'universalité latente, de vérifier dans quelle mesure les thèmes qui lui sont chers peuvent entrer dans le tissu vivant, dans le mouvement de croissance sans vieillissement endogène de la philosophie universelle et perpétuelle. Mon discours heurte de front, je le sais, le relativisme et le subjectivisme de la plupart de nos contemporains; je dois pourtant avouer – et tant pis si l'on me fait honte – que, rompu aux disciplines historiques et prêt à leur rendre mes devoirs autant qu'un autre, *je crois indispensable de maintenir qu'il n'est de salut de l'intelligence que dans sa référence à l'absolu*».

ANTOINE BLOOM, *L'école de la prière*, Paris Seuil, 1972, 158 pages.

Six petits chapitres du Métropolite Antoine Bloom, traitant de l'absence de Dieu, Frapper à la porte, La quête intérieure, La maîtrise du temps, Le dialogue avec Dieu. Le Métropolite Antoine qui réside à Londres se rend en Russie une fois par an pour rendre compte au Patriarche de la vie de l'Eglise orthodoxe en Europe occidentale, pour faire des cours dans les facultés de théologie et enfin, aussi, pour garder le contact avec l'Eglise russe. Il se montre très exigeant pour ce qui est

de la prière. Il ne craint pas de fournir des exemples, ou même de donner des recettes. Pensez le matin «que cette journée appartient à Dieu, qu'elle est totalement neuve et unique. Elle n'a jamais encore existé. Elle est, dirait-on en Russie, comme une vaste étendue de neige immaculée. Personne ne l'a encore foulée aux pieds. Elle s'étend toute pure et vierge devant vous». Le dernier chapitre contient une méditation sur deux icônes de la *Mère de Dieu:* «Toute prière à la mère de Dieu signifie: *Mère, j'ai tué ton Fils. Si tu me pardonnes, je puis être pardonné. Si tu retiens ton pardon RIEN ne peut me sauver de la damnation.* Et il est vraiment surprenant que la mère de Dieu, dans tout ce que l'Evangile nous révèle, nous ait fait comprendre – en nous donnant l'audace de lui adresser cette prière –, que nous ne pouvons rien lui dire d'autre. Elle est pour nous la mère de Dieu. Elle est celle qui a introduit Dieu lui-même sur notre terre. C'est en ce sens que nous insistons sur l'expression *Mère de Dieu.* C'est par elle que Dieu s'est fait homme. C'est par elle qu'il est né dans notre condition humaine. Elle n'est pas seulement pour nous l'instrument de l'Incarnation. Elle est celle dont l'abandon personnel à Dieu, l'amour pour Dieu, la disponibilité à tout ce que Dieu voulut d'elle, l'humilité, furent tels que Dieu put naître d'elle. Un de nos grands saints et théologiens remarque à son sujet: L'Incarnation eut été tout aussi impossible sans le *voici la servante du Seigneur* de la Vierge que sans la volonté du Père.

«Nous voyons cette frêle vierge d'Israël, cette frêle jeune fille, vaincre le péché, vaincre l'enfer, triompher de tous les obtacles par la puissance de Dieu qui est en elle. C'est pourquoi, dans les périodes de persécutions, par exemple, lorsque la puissance de Dieu ne se manifeste que dans la faiblesse, la bienheureuse Vierge Marie se dresse devant nos yeux si miraculeusement et avec une telle puissance! S'il lui a été possible de vaincre la terre et les enfers, elle est donc pour nous un bastion, celle qui peut intercéder pour nous et nous sauver. Et nous soulignons le fait qu'elle est totalement accordée à la volonté de Dieu, qu'elle se trouve en totale harmonie avec le vouloir divin, en lui adressant cette invocation réservée uniquement à Dieu et à elle: *Sauve-nous!* Nous ne disons pas: Prie pour nous!»

Voilà de quoi nous garder d'un «œcuménisme» qui par désir de nous rapprocher du protestantisme, nous coupe d'avec la grande Eglise orthodoxe.

Un des plus émouvants textes de ce petit livre est l'*Introduction*, où le Métropolite Antoine, au cours d'une interview, raconte sa vie.

STANISLAS FUMET, *Saint Martin de Porrès*, Editions S.O.S., Paris 1973, 168 pages.

«Avec bonté, il assitait les malades. Aux pauvres, il fournissait nourriture, vêtements et remèdes. Aux paysans et aux noirs, ainsi qu'aux métis – qui à cette époque étaient considérés comme de vils esclaves –, il apportait tous ses soins et, dans la mesure du possible, les aidait et les entourait de sollicitude, au point qu'il mérita d'être appelé *Martin de la charité.* Il faut remarquer qu'il suivit en cela des méthodes et des façons d'agir qui, à cette époque (1579–1639) étaient absolument nouvelles et annonçaient déjà celles de notre temps», Jean XXIII, à la canonisation de saint Martin de Porrès, le 6 mai 1962.

Admirablement écrite par Stanislas Fumet, parfaitement éditée, c'est la vie d'un enfant mulâtre, bâtard, abandonné d'abord par son père, né d'une mère panamienne, entré très tôt comme frère «donné», puis comme frère «convers» chez les dominicains du couvent péruvien de Lima, d'une humilité abyssale, d'une rigueur excessive, cruelle à l'égard de son pauvre corps exténué, d'une douceur rayonnante et d'une merveilleuse tendresse de cœur à l'égard des plus abandonnés, et qui devient, avec Jean XXIII, le premier saint américain de couleur que Rome ait canonisé, par un geste qui prend aussi la signification d'une protestation de l'Eglise contre les exactions de trop de conquérants qui, se prétendant ses enfants, la trahissaient abominablement. Vie où pleuvent les miracles les plus étonnants, mais qui ne causent aucune gêne, cela étant dû, non au seul art du narrateur, mais à une raison plus profonde: le lecteur est mis en présence d'une manière d'exister qui est, à elle seule, le plus beau et le plus sûr des miracles. Sa mort, comme celle de tous les saints, est bouleversante: «La communauté lut les prières des agonisants. Pendant ce temps, Martin de Porrès, qui tenait à la main un crucifix, le couvrait de baisers, et ses yeux étaient inondés de larmes. A la fin, il pria que l'on récitât à haute voix le Symbole des Apôtres. Il ne l'entendit pas en entier. Quand on arriva à ce centre du *Credo*, à cette parole:

et homo factus est, son esprit se détacha très doucement, il avait 60 ans, de prières, de pénitences et d'amour.

PAUL EVDOKIMOV, *L'amour fou de Dieu*, Paris Seuil, 1973, 186 pages.

Articles parus dans diverses revues, rassemblés après la mort de l'auteur (1970), traversés par un grand souffle.

1. «La toute-puissance du *manikos éros*, de l'*amour fou* de Dieu ne détruit pas simplement le mal et la mort, mais les assume: par la mort il a vaincu la mort. Sa lumière jaillit de la Vérité crucifiée et ressuscitée... Face à la souffrance des innocents, des enfants anormaux, des accidents absurdes, il y a lieu d'appliquer à Dieu la plus paradoxale notion de la faiblesse invincible. La seule réponse adéquate est de dire que Dieu est faible, et qu'il ne peut que souffrir avec nous, que la souffrance est le pain que Dieu partage avec l'homme. Faible, certes, non pas dans sa toute puissance formelle, mais dans son Amour qui renonce librement à sa puissance et c'est sous cet aspect de faiblesse qu'il apparaît à Nicolas Cabasilas (XIVe siècle) comme *«amour fou de Dieu pour l'homme»* p. 35. Sur la faiblesse et la vulnérabilité de Dieu, voir le beau texte des pp. 145–146.

Le petit-fils de Rabbi Baruch jouait à cache-cache avec un autre petit garçon. Il se cache, l'autre refuse de le chercher et s'en va. L'enfant va se plaindre en larmes à son grand-père. Alors les yeux pleins de larmes, lui aussi, Rabbi Baruch s'écria: «Dieu dit la même chose: Je me cache mais personne ne vient me chercher» (Martin Buber), p. 36.

«Que peut-on dire à un athée qui demande des preuves? Uniquement ceci: dès que l'homme entre en lui-même, retrouve le vrai silence, il sent comme une attente qui lui vient du «Père qui est présent dans le secret» (Mt. 6, 60, p. 37).

Si la notion biblique de l'*image et ressemblance* de Dieu est fondamentale pour une anthropologie chrétienne, elle est encore plus décisive pour une anthropologie athée. «Dieu et l'homme se ressemblent: ni les poètes grecs, ni le sceptique Xénophane, ni Feuerbach, ni Freud ne l'ont jamais nié. Le tout, c'est de savoir qui est le créateur de l'autre», p. 110.

2. L'homme nouveau. «La matière humaine laissée à ses moyens naturels reste identique à travers les siècles... Bien plus, il y a une régression redoutable vers le *simius sapiens*, le singe savant qui s'avance, la bombe atomique entre les mains: c'est une modification imprévue, à rebours. Le *Dieu dansant* de Nietzsche risque de s'ennuyer terriblement dans cette évolution régressive... Là où il n'y a pas de Dieu, il n'y a pas d'homme non plus «tel est le bilan de la religion de l'homme», p. 64.

«Je ne vous appelle plus mes serviteurs mais mes amis» (Jean, 15, 14–15). C'est le cœur même de la nouveauté; attiré par l'aimant divin, l'homme est placé sur l'orbite de l'Infini divin. Dieu enlève l'homme de ce monde et le remet dans le monde en tant que saint, réceptacle des théophanies et source de la sanctification cosmique... La foule cherche toujours les signes et les miracles, mais le Seigneur déclare: Ils n'en auront aucun... Un saint est un humble, pareil à tous, mais son regard, sa parole et ses actes «traduisaient» au ciel les soucis des hommes et sur la terre le sourire du Père... Sa souffrance n'est pas la douleur de l'agonie, mais celle de la parturition», pp. 69–74.

«La *liturgie* use des choses de ce monde et montre leur achèvement, elle opère une déprofanation, une dévulgarisation dans l'être même de ce monde. Elle troue son opacité close par l'irruption des puissances de l'au-delà et enseigne que tout est destiné à son achèvement liturgique», p. 74.

«Emerveillé de l'existence de Dieu, l'homme nouveau est aussi un peu fou de la folie dont parle saint Paul... Comme le notait Dostoïevski, le monde risque de périr non par les guerres, mais d'ennui, et d'un baillement grand comme le monde sortira le diable... L'homme nouveau est aussi un homme que sa foi libère de la grande peur du XXe siècle: peur de la bombe, peur du cancer, peur de la mort», p. 78.

La mort. «En l'assumant pleinement, l'homme est prêtre de sa mort, il est ce qu'il fait de sa mort. L'extrême-onction introduit dans ce sacerdoce ultime, offre une huile d'allégresse, suscite l'exaltation du cœur au-dessus du corps en agonie. Diadoque (Ve siècle) note que les maladies tiennent lieu de martyre. Quand, en face du bourreau que la mort remplace, l'homme peut l'appeler notre sœur la mort et confesser le Credo, il anticipe et vit cette évidence d'avoir passé de la mort à la vie... Si la sagesse selon Platon enseigne l'art de mourir, seule la foi chrétienne apprend comment il faut mourir en la résurrection», p. 92.

La culture. «Comme tout homme créé à l'image de Dieu est son icône vivante, *la culture terrestre est l'icône du Royaume des cieux.* Au moment du grand passage, l'Esprit Saint, *doigt de Dieu*, touchera cette icône et quelque chose en demeurera pour toujours», p. 196.

3. Avec toutes ces données et tant d'autres qui remplissent ce beau livre, comment ne pas se sentir en accord absolu. En face d'elles les réserves que l'on pourra faire passent comme au second rang. Faût-il en signaler quelques-unes? 1. Il y a d'abord la doctrine palamite d'une distinction *réelle* en Dieu entre l'essence divine incréée et l'énergie divine incréée, ce qui semble contredire l'absolue simplicité divine, et rendre en outre impossible la vision immédiate de l'essence divine par les bienheureux, cf. 1 Cor. 13, 12; 1 Jean, 3, 2. (Voir notre étude *Palamisme et Thomisme*, *Revue Thomiste*, 1960, nº 3.) Et si, comme le dit l'auteur, p. 53: «c'est la Personne du Christ qui sera vue» au siècle futur, comment serait-ce possible sans que soit vue simultanément toute la Trinité?» L'auteur croit pouvoir écrire: «L'Orient nie radicalement toute vision de l'essence divine», p. 45.
2. L'auteur, p. 102, revient à l'opinion origéniste de la rédemption finale même du diable, rejetée par le Synode de Constantinople de 543. Cf. Denz-Schön., nº 411. Plus généralement l'auteur procède par mode d'affirmations massives qui appelleraient des distinctions. Peut-on condamner les «insuffisances du christianisme historique», p. 18, sans distinguer aussitôt entre *christianisme* et *chrétienté*, entre *Eglise* – qu'il appelle très bien ailleurs, p. 49, le lieu de la métamorphose du monde – et *monde chrétien?* On regrette qu'il puisse accepter, même en passant, le mot de Loésy: «On attendait le Royaume et c'est l'Eglise qui est venue», p. 129. Est-il juste d'affirmer que, pas plus que de «mathématiques» chrétiennes, on ne peut parler de «philosophie» chrétienne? p. 165. On lit p. 151: «La définition classique de la liberté y voit la faculté de choisir. Saint Maxime le confesseur affirme juste le contraire... La vraie liberté est un élan total orienté tout entier vers le Bien et qui ne connaît aucune interrogation ni hésitation». N'aurait-il pas été éclairant de distinguer ici le libre arbitre ou liberté de choix, qui est au départ et la liberté d'exultation ou d'épanouissement de la personne, qui est une conquête? Plus loin, p. 152, on lit: «La tradition orientale affirme: l'Eglise n'est pas une autorité, ni le Christ des Evangiles, car l'autorité est toujours quelque chose d'*extérieur* pour nous». Au même endroit on parle de l'autorité comme «intériorisée: c'est donc que quelque chose d'extérieur a été intériorisé! Il eût été avantageux de distinguer ici: l'*autorité* à savoir le droit de diriger et de commander, d'être écouté ou obéi d'autrui; et le *pouvoir* ou la force dont on dispose et à l'aide de laquelle on peut obliger autrui à écouter ou à obéir. «Le juste privé de tout pouvoir et condamné à la ciguë ne diminue pas – il grandit – en autorité morale. Le gangster ou le tyran exerce un pouvoir sans autorité. Il y a des institutions, le Sénat de l'ancienne Rome, la Cour Suprême des Etats-Unis, dont l'autorité apparaît d'une façon d'autant plus manifeste qu'elles-mêmes n'exercent pas de fonctions déterminées dans l'ordre du pouvoir. Cette distinction entre *auctoritas* et *potestas* ne doit pas être poussée jusqu'à une séparation systématique. *Toute autorité*, dès lors qu'elle touche à la vie sociale *demande à se compléter* (sous un mode quelconque qui n'est pas nécessairement juridique) d'un *pouvoir* sans quoi elle risque d'être vaine et inefficace parmi les hommes. *Tout pouvoir qui n'est pas l'expression d'une autorité est inique*». J. Maritain. Pour revenir à l'Ecriture, il est dit que Jésus enseignait avec autorité, *exousia*, *potestas*, Marc, 1, 22; saint Paul réclamait le droit de prescrire (Philénon, 8), etc...

GEORGES NAIDENOFF, s.j., *Commandements de Dieu, Droits de l'homme*, «Missi», nº spécial 7–8. octobre 1972.

Remarquable exposé des *Dix commandements de Dieu* et de leur impact sur le Monde. Quelques citations pour indiquer la couleur de l'ensemble.

1. *C'est moi, ton Dieu.* Pris au niveau de *la vie*, ce commandement met en question le suicide: «Dieu s'est réservé le droit de décider de la mort, car lui seul sait vers quel but il veut conduire la vie. Le suicide nie ce fait» D. Bonhoeffer. Pris au niveau de l'*histoire:* C'est la grande infirmité de religions aussi grandioses que le bouddhisme ou l'hindouisme – et de presque toutes les religions – qu'elles n'ont pas d'histoire. Elles sont un cycle de recommencements sans hier ni demain. Or c'est une histoire sainte du monde

que Dieu révèle lorsqu'il s'affirme «Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob» ayant par eux contracté avec Israël cette Alliance qu'on appelle Ancien Testament, lui ayant donné la Loi et fait la promesse d'envoyer le Messie pour la rédemption et la conversion du monde entier... Sans cette présence de Dieu, l'homme reste «déchiré par les mêmes sentiments que ceux de l'âge des cavernes», Soljénitsyne. Au niveau de *l'amour*, vivre en tendresse le mystère de la Trinité qui invite et qui s'invite, c'est-à-dire l'intimité de Dieu est essentiel à la foi du chrétien. Tant qu'il ne fera pas le cœur de son cœur, il sera spirituellement égaré et sous-développé. Au niveau de *la société*, la société spirituelle fondée par le Christ est à la fois garante des droits de la société séculière et rappel de ses devoirs: «C'est moi le Seigneur ton Dieu, tu n'auras pas d'autre Dieu que moi».

2. *Tu n'auras pas d'idoles*. Ce commandement est particulièrement opportun en des époques d'insécurité, de recherche, d'irrationnel, de contre-culture, où les civilisations se brisent sans que l'on sache de quoi l'avenir sera fait. C'est alors qu'il faut proclamer et clamer: Tu n'auras pas d'idoles. «L'aspect le plus sinistrement typique de l'époque moderne se trouve dans la tentative absurde de vouloir bâtir un ordre temporel solide et fécond en dehors de Dieu» Jean XXIII. Sous la poussée de l'anti-culture, beaucoup cherchent «le paradis maintenant» et, pour y parvenir, ils vont jusqu'au bout de l'expérience, au bout de soi-même, avec l'espoir de découvrir «la dimension spirituelle enfouie dans le subconscient...»

3. Parmi les *témoignages* qui suivent l'exposé de chacun des dix commandements, le plus émouvant est peut-être celui d'une convertie, maman de sept enfants qui observe, avec désolation, dans la petite communauté catholique de Thaïlande les contre-coups de «l'ère des changements»: «Est-ce que l'Eglise donne à chacun un morceau de corde suffisant pour s'y agripper? Est-ce que personne ne s'est demandé pourquoi les jeunes s'adonnent à la drogue, pourquoi il s'habillent en hippies? Pourquoi on vulgarise les questions sexuelles. Est-ce que les «fans» de Jésus, les messes populaires, les hymnes de jazz, ou l'adaptation aux coutumes locales, etc. sont la réponse? Les parents sont si pris par la vie sociale qu'ils n'ont pas le temps pour leurs enfants; les enfants se tournent vers des amis, qui leur font connaître le L.S.D. (juste pour s'amuser); ils sont pris à l'hameçon. Que dire de la «pilule», en la prennat, ne tuent-ils pas?»

René Séjourné, *L'Option religieuse des mineurs et l'autorité parentale, Droit français et attitude de l'Eglise catholique*, Paris, Beauchesne, 1972, 340 pages.

Les trois premiers chapitres étudient les rapports de la liberté religieuse et de l'autorité parentale dans le droit français et les déclarations internationales. Les trois chapitres suivants traitent du Droit canonique, de la doctrine et de la praxis selon les textes récents du Magistère, du Concile de Trente à Vatican II: le cas Mortara et l'affaire Finaly y sont évoqués. Le chapitre VII présente une *Réflexion morale, théologique et psychologique*, et examine les *Orientations pastorales actuelles* Cinq subdivisions: 1. Le droit de l'enfant à se développer sur le plan spirituel; 2. Les parents premiers responsables de l'initiation religieuse de leurs jeunes enfants; 3. Comment concilier l'orientation religieuse donnée par les parents au jeune enfant avec la liberté religieuse; 4. Education progressive de la liberté religieuse au cours de l'enfance et de l'adolescence; 5. Une ultime question pastorale: faut-il retarder le baptême des enfants pour que leur engagement y soit plus personnel? Sur ce dernier point, la conclusion est que le baptême des enfants par étapes ou même le baptême différé pourrait, à condition d'éviter toute équivoque, être bénéfique pour les enfants venus de *familles indifférentes* en attendant une insertion plus vraie dans l'Eglise: «encore faudrait-il sans cesse viser à cette insertion plus profonde dans la communauté vivante des croyants, et à la Révélation totale du Mystère. Il est difficile, et sans doute périlleux, de l'envisager actuellement comme une solution a priori, encore plus comme une institution généralisée», p. 309. Quand aux *familles lucidement chrétiennes* qui ont fait l'unité entre leur foi, le problème est résolu. Le Saint-Père rappelle que «le baptême doit être donné même aux petits enfants» (30 juin 1968) et la Congrégation pour la doctrine de la foi a précisé qu'on pouvait baptiser dès qu'existait un espoir fondé pour l'éducation catholique (13 juillet 1970). Les évêques français ont réaffirmé leur attachement unanime et ferme à la tradition de l'Eglise concernant le baptême des petits enfants.

Une conclusion générale de grand intérêt exprime des *souhaits sur le plan de droit civil français et de la jurisprudence*, formule des *vœux pour l'aggiornamento du droit canonique*, propose une *réflexion sur la pastorale de l'Eglise auprès des jeunes et auprès des parents* et sur la *valorisation évangélique de l'enfant et de l'adolescent*.

Ce travail a fait l'objet d'une brillante soutenance de thèse en droit canonique à l'Université Grégorienne. La préface du livre qui est de Mgr Paul Poupard, Recteur de l'Institut Catholique de Paris, en souligne l'importance tant pour les juristes que pour les éducateurs. Elle félicite l'auteur de sa solide théologie et de la sûreté de son jugement: «En matière de mariages mixtes ou d'initiation religieuse *étalée*, par exemple, l'auteur n'a nullement prétendu faire œuvre de prospective pastorale en s'aventurant imprudemment dans les ultimes recherches ou essais *de pointe* dont l'insolite retient l'attention des gazetiers. Il ne les ignore pas pour autant et pose tout au long de sa démarche de solides et utiles jalons de discernement, à partir de la praxis de l'Eglise».

PIERRE COURTHION, *Soutine, peintre du déchirant*, Edita S.A. Lausanne, 300 pages, format 255 x 300 mm, 62 illustrations en couleur et 88 en noir. Catalogue raisonné comportant plus de cinq cents œuvres. Distributeur pour la Suisse, Office du Livre, Fribourg.

«Parmi les multiples expatriés qui sont venus de tous les points du monde se faire les yeux dans la lumière des bords de la Seine, Soutine semble être un miracle. N'est-il pas le seul qui ait eu à ce point le sens de la couleur Ile-de-France? Seul aussi parmi les peintres originaires de Russie qui ont fait carrière à Paris, il est l'auteur d'une œuvre débarrassée de tout art populaire. Soutine a toujours eu la pudeur et la fierté de ne nous présenter que le côté purement peintre de sa personnalité. Ainsi, l'instable, le nomade Soutine a-t-il peint dans le plus pur style de ceux qui envisagent leur art comme un moyen de sonder le cœur et l'esprit humains.

«Cette universalité de l'art de Soutine, d'où vient-elle? Ne se rattache-t-elle pas par certains côtés à l'expressionnisme auquel se sont ralliés un certain nombre d'artistes très divers des pays nordiques? Mais, là encore, si Soutine nous paraît être celui en qui se concrétise le mieux la poétique de ce mouvement: rupture avec les lignes traditionnelles et la forme apaisée, stridence de la couleur, mépris de l'agréable, recherche de l'aigu, de l'insolite, de l'agressif, il s'est développé seul. Et comme s'il eût voulu expliquer le pourquoi de ses toiles tourmentées: 'La déformation, c'est la vie, disait-il. Raphaël, le Titien, c'est magistral, bien sûr, mais assommant. C'est la Beauté. 'Ce terrifiant qu'il ajoute aux multiples significations du beau, il eût pu dire avec Delacroix qu'il 'sort des entrailles avec des douleurs et des déchirements, comme tout ce qui est appelé à vivre'. L'expression, elle est en lui, elle le possède. C'est elle qui, de l'intérieur, commande sa peinture, laquelle est toujours un autoportrait, une confession, un journal intime. Cette folle, ce garçon d'étage, ce coq égorgé et plumé, cette carcasse de bœuf pendu au clou du boucher, c'est lui, Soutine, c'est son drame d'homme. Alors, ce n'est plus un personnage, un animal, une nature morte que peint Soutine, mais un déchirement, une interrogation béante devant un amalgame de viscères encore sanguinolents.

«Parmi les contemporains de Soutine plus ou moins expressionnistes... il y a Chagall, son émule... Mais, là, aucune analogie: Chagall est un conteur qui nous décrit ses souvenirs de la Biélorussie: noces sous le baldaquin, accouchements sous la lampe, rabbins dans la neige. Rien de tel chez notre peintre, jamais Soutine n'a consenti à faire la moindre allusion au folklore. Dans son grand voyage de solitaire, dépassant la coutume, il a universalisé les sensations qui avaient imprégné son enfance de fils du peuple juif, pauvre et persécuté.

«Il y a un peintre qui, comme Soutine, a eu le courage de 'faire laid' et d'imposer au monde sa terrible vision. Georges Rouault, le seul de ses contemporains pour lequel Soutine eût une réelle admiration, s'est insurgé, lui aussi, contre le fait trop répandu de voir dans l'art un passe-temps de Crésus. Avec une âme compatissante à la pauvreté des travailleurs, celui qui, dans sa modestie, s'intitulait lui-même un 'apprenti ouvrier' a donné une image de la charité universelle fondée sur le christianisme, alors que celle qu'a laissée Soutine est toute imprégnée d'hébraïsme. Et ce n'est pas jusqu'à la destruction par Rouault de trois cent-treize de ses œuvres qui n'apparente ce dernier à Soutine qui, mécontent de son travail, lacérait et mettait ses œuvres en pièces...», pp. pp. 147–150.

«Ce qu'il y avait de meilleur en lui demeure aujourd'hui, pour nous, dans la peinture étrange, convulsée, déchiquetée, qui nous apporte à travers le coloris le plus munificent, la vision intérieure d'un homme, lequel a su protester contre les tendances communautaires de son pays d'origine, et affirmer son droit à la vie et à l'indépendance en tant que personne unique et irremplaçable. De plus, il était Juif. Du Juif, il avait les caractéristiques: l'éloignement et l'isolement portés au degré de puissance d'un dogme religieux, l'inaptitude à la fusion, l'amour de la dispersion, l'attente infinie, la ferme croyance en sa victoire terminale, un merveilleux entendement de l'universel», p. 154.

NOVA ET VETERA

Direction: **Charles Journet**

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul, 1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
1200 Genève.

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232
(Revue *Nova et Vetera.*)

* * *

Conditions d'abonnement pour 1973

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

Suisse :	Abonnement annuel ordinaire :	Fr. 15.—
	Abonnement de soutien	Fr. 18.—
	Prix du numéro à part	Fr. 4.—

Autres pays (y compris la France) :

Abonnement annuel	Fr. suisses	16.—
Le numéro	Fr. suisses	4.25

Nos abonnés français peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal sur notre CCP (Frs fr. 22.–) **en mentionnant bien le n° de CCP: 12–10232.**