

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES COTTIER, O. P. – <i>Problèmes de l'euthanasie</i>	p. 1
G. C. – <i>La remontée de l'antisémitisme</i>	p. 25
P. DE MENASCE – <i>Situation du sionisme</i>	p. 29
GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Avant qu'il ne soit trop tard</i>	p. 50
HEINZ R. SCHMITZ – <i>Thomas d'Aquin et la libération de la raison métaphysique</i>	p. 54
<i>A propos de Taizé</i>	p. 64
MAX THURIAN – <i>Une seule Eglise</i>	p. 66
GEORGES COTTIER O.P. – <i>Œuvres de Jacques Maritain</i>	p. 68

BIBLIOGRAPHIES. - M. - D. Poinset, *Croire et vivre, itinéraire spirituel de Marie-Etienne Vayssièr*. - Olivier Rousset *Par la bouche des enfants*, Préface de Mgr Baron. - Ph. I. André-Vincent, O. P., *Las Casas, apôtre des Indiens, Foi et libération*. - *Christianisme et marxisme confrontés*.

LI^e ANNÉE – N° 1 – JANVIER – MARS 1976

NOVA ET VETERA

Fondée il y a plus de cinquante ans, par celui qui est devenu le Cardinal Journet, **Nova et Vetera** continue, selon le vœu qu'il a expressément formulé avant son retour au Père. C'est dire que la revue entend se maintenir dans le sillage de lumière qu'il nous a laissé. A son exemple, elle sera fidèle à l'Eglise, dont il fut le théologien, fidèle aussi à la sagesse de saint Thomas, le «Docteur commun».

Nous sommes convaincus que la quête de l'intelligence, et plus particulièrement de l'intelligence de la foi, intéresse vitalelement tout esprit humain, et n'est pas l'apanage des spécialistes. Une telle quête est appelée à déboucher d'une manière ou d'une autre dans la contemplation amoureuse de la divine Vérité, elle requiert à des titres divers la sainteté de vie. Voilà pourquoi nous nous efforçons comme par le passé de faire pénétrer dans la culture les trésors de la vraie philosophie et de la grande théologie de manière à en ouvrir l'accès au plus grand nombre.

Cette tâche nous paraît d'autant plus urgente que la culture est en pleine crise et demande à être réinventée. Elles-mêmes impliquées dans cette crise, les sciences humaines ne sauraient à elles seules la résoudre. Pour scruter les choses humaines il faut un regard plus profond; pour les restaurer dans un ordre nouveau qui leur soit propre, il faut des énergies dont la source est dans l'Evangile. A tous les problèmes que posent la vie humaine et sa présente mutation, nous chercherons, avertis par l'expérience et attentifs aux signes de renouveau, de découvrir des solutions. C'est dire que les questions de philosophie et de théologie morale prendront une grande place dans nos préoccupations prochaines. Nous n'oublierons pas pour autant les problèmes de l'œcuménisme ou de nouvelles formes de spiritualité, ni non plus les cris d'appel à la justice et au respect de l'homme qui jaillissent d'un monde marqué par la dureté, la violence et l'angoisse.

Il est clair que nous ne saurions mener à bien une tâche de cette importance sans le soutien moral et financier de tous nos lecteurs et amis. On sait les difficultés (renchérissement des frais d'impression et d'expédition) que rencontre aujourd'hui la presse, et plus particulièrement celle qui se veut indépendante. Nos lecteurs comprendront donc que nous ayons dû réajuster nos prix de vente et nous leur serons reconnaissants de nous aider à trouver de nouveaux abonnés.

Georges COTTIER, O.P.

NOUVEAUX TARIFS POUR 1976

(Abonnement annuel, 4 numéros)

SUISSE:

Abonnement ordinaire: frs 28.— (prix du numéro: frs 7,50)

Abonnement de soutien: frs 35.— (ou plus)

ÉTRANGER:

Abonnement ordinaire: frs suisses 35.— (le N° frs s. 9.—)

Pour la France, cela équivaut à frs fr. 60.—

Mode de paiement: Pour la Suisse, bulletin vert de versement au CCP de la Revue: 12-10232.

Pour la France, le moyen le plus simple est le mandat ou le virement postal international libellé en francs suisses (la poste fait le change), ou en francs français comme indiqué ci-dessus, sur le CCP de la Revue NOVA ET VETERA, 12-10232 Genève.

Mentionner explicitement ce N° en haut du coupon sinon le versement risque de s'égarer sur un autre compte. Ne pas envoyer sous enveloppe de chèque postal français à trois volets non valable en Suisse ou de chèque bancaire non agréé par l'Office des changes français.

Autres pays européens, mandat ou virement postal international sur le CCP de la Revue: 12-10232 (Genève).

Autres pays, chèques bancaires rédigés si possible en francs suisses et à l'ordre de la Revue NOVA ET VETERA, Genève.

Problèmes de l'euthanasie

Introduction

1. C'est d'un point de vue philosophique et théologique que je propose les réflexions qui suivent. Je me tiendrai donc au niveau des principes d'anthropologie et d'éthique dont l'homme politique et le législateur ne sauraient de leur côté faire abstraction dans la recherche de lois justes, c'est-à-dire qui s'efforcent de sauvegarder et de promouvoir l'ensemble des biens qui sont en cause dans un domaine donné de la vie sociale.

On sait, en effet, que le problème de l'euthanasie, pour différents motifs dont les principaux tiennent aux progrès et au raffinement des techniques médicales, se pose à nouveau dans la plupart des pays d'Occident et que, sous une forme ou une autre, différents parlements auront à se prononcer à son sujet.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de nous arrêter quelque peu sur deux points qui concernent le contexte idéologique dans lequel se situe l'actuel débat. Un tel contexte, reflet d'une mentalité largement répandue, ou peut-être même majoritaire, exerce une pression déterminante. On l'a déjà vérifié quand il s'est agi de l'avortement.

Le premier point pourrait s'intituler : *pluralisme démocratique et libéralisme*. Dans la lettre de Paul VI au cardinal Roy (1971), nous lisons (n.35) :

« (...) on assiste à un renouveau de l'idéologie libérale. Ce courant s'affirme, soit au nom de l'efficacité économique, soit pour défendre l'individu contre les emprises de plus en plus envahissantes des organisations, soit contre les tendances totalitaires des pouvoirs politiques. Et certes l'initiative personnelle est à maintenir et à développer. Mais les chrétiens qui s'engagent dans cette voie n'ont-ils pas tendance à idéaliser, à leur tour, le libéralisme qui devient alors une proclamation en faveur de la liberté ? Ils voudraient un modèle nouveau, plus adapté aux conditions actuelles, en oubliant facilement que, *dans sa racine même, le libéralisme philosophique est une affirmation erronée de l'autonomie de l'individu, dans son activité, ses motivations, l'exercice de sa liberté*¹. C'est dire que l'idéologie libérale requiert, également, de leur part, un discernement attentif. »

L'objet de la *lettre* est l'engagement politique du chrétien. Celui-ci est sollicité par les grandes idéologies dominantes de ce siècle, notamment le

¹ Je souligne.

marxisme et le libéralisme. Il doit les juger avec discernement, et non les faire siennes sans esprit critique. Et ceci parce que dans leur racine philosophique ces idéologies sont incompatibles avec la foi chrétienne et la vision de l'homme qu'elle commande. En ce siècle, cela a été fermement dit du marxisme. Mais on avait un peu oublié, parce qu'elles sont plus anciennes, les prises de position sans équivoques du Magistère sur le libéralisme. Aussi bien ce paragraphe a-t-il surpris plus d'un. Fallait-il n'y voir qu'un de ces balancements, dont la rhétorique cléricale a le secret, destiné à faire avaler aux catholiques «de gauche» les mises en garde contre le marxisme? Il était simplement perspicace.

Or c'est un fait que nous constatons dans l'ensemble des démocraties occidentales: nous assistons à une nouvelle poussée de l'idéologie libérale. Et même il n'est pas rare que, dès que l'on quitte un champ assez limité de problèmes économiques, ce soit elle qui inspire les prises de position de mouvements ou de partis qui se disent de gauche ou socialistes. Le phénomène est particulièrement patent en Suisse.

L'attitude qui tend à prévaloir est la suivante: le législateur est invité à abandonner un certain nombre de domaines pour cette raison qu'ils sont de l'ordre du «privé» (ou, dit-on, des «libertés individuelles») et parce que, d'autre part, ce qui est privé ne peut être régi que par la conscience de chacun. La conscience est entendue ici comme désignant un jugement purement subjectif sans référence à des critères éthiques objectifs. La logique de cette tendance, si on la suit jusqu'au bout, aboutit à rien moins qu'à considérer ces domaines de l'existence humaine comme des objets de pure *opinion*. Nous l'avons vu lors des débats relatifs à l'avortement. On doit s'attendre à ce qu'elle se manifeste par la revendication du droit au suicide¹.

Or c'est un autre fait que sur les conceptions philosophiques fondamentales les esprits sont profondément divisés. C'est encore un autre fait que la reconnaissance loyale de ces divisions et divergences est essentielle au bon fonctionnement d'une démocratie pluraliste. Cette reconnaissance repose sur une conviction, celle de la valeur de la nécessaire liberté de chaque personne dans sa quête de la vérité. Une telle conviction est une conquête très précieuse et définitive de notre civilisation. On peut l'exprimer aussi de la façon suivante: la seule manière elle-même vraie et authentique pour un être spirituel d'accéder à la vérité est la démarche libre et responsable de son esprit. Mais dire que la personne doit acquérir librement ses

¹ «Le halo de culpabilité qui pèse encore sur la mort volontaire ou sur l'aide au suicide et que sanctionnent toute une série de législations européennes, me semble, sous ce rapport, peu compatible avec les conceptions actuelles des libertés individuelles». Ainsi s'exprime le Dr ESCOFFIER-LAMBIOTTE dans *Le Monde* du 10.V.1975. Ou encore ceci: «Il appartient alors à la communauté tout entière de lever l'interdit et le tabou qui pèsent encore sur le suicide, d'admettre que chacun est maître de sa mort, et libre d'en choisir le moment, et d'autoriser que soient connus et accessibles les moyens, qui n'ont rien de très médical et de très compliqué, et qui permettent d'en finir avec la vie», *Ibid.*, du 8.V.1975.

certitudes ne revient pas à nier l'existence d'un ordre de valeurs sur lequel se fondent ces certitudes. Prétendre que la liberté de l'individu implique la réduction des certitudes à des opinions, si respectables soient-elles, c'est se fourvoyer radicalement, c'est fonder la valeur de la liberté sur du sable mouvant.

Il reste que nous tenons dans cette conviction un bien fondamental de la société démocratique. Il implique, cela va de soi, le risque d'erreur. Mais il exige toujours le respect de celui qui s'engage dans une direction donnée, non pas en vertu de l'erreur supposée, mais parce que cet engagement même (en dépit de l'erreur possible) est une affirmation de la personne et de sa transcendante dignité. Ajoutons qu'une telle conception du pluralisme, loin d'inclure le relativisme, présuppose que l'homme est fait pour la vérité, même si le chemin qui y conduit est difficile et semé d'écueils. Si tout n'était que matière à opinion, le sérieux de la destinée humaine comme du politique serait ruiné à la base : tout ne serait que vain jeu.

De plus, pour qu'une démocratie soit solidement établie sur ses assises, il faut que, fût-ce d'une manière implicite, l'ensemble des citoyens admettent un certain nombre de valeurs et de droits sans lesquels la défense de la personne et la juste finalité de la société à son égard ne sont plus assurées. L'affirmation d'une liberté purement formelle, sans contenu, c'est-à-dire sans la reconnaissance d'une responsabilité envers des droits intangibles de l'homme et du citoyen se retourne contre elle-même. Je ne dis pas que nous en sommes là, mais il est clair que la tendance à laquelle je fais allusion va dans la direction d'une liberté « vide ». Comme l'écrivent les évêques allemands, « la liberté de conscience ne signifie pas que la conscience puisse se dispenser d'un ordre de valeurs »¹.

A la lumière de ce qui précède, on fera une remarque plus pratique. La défense du principe pluraliste ne saurait servir de prétexte pour éluder du champ des débats et des décisions politiques les problèmes les plus cruciaux au sujet desquels des divergences se manifestent, pour en conserver ce qui, statistiquement, constituerait le plus petit dénominateur commun. D'abord, ce plus petit dénominateur commun risque de ne cesser de s'amenuiser jusqu'à fondre totalement. Ensuite et surtout, la démocratie qui fait appel au sens des responsabilités des citoyens a tout à gagner à de larges débats sur des problèmes de fond. Ecarter ces problèmes, est politiquement malsain. Cela pourrait conduire à un affaïssement accru du sens des responsabilités. A ce propos,

« il n'est pas question, écrit le Père Labourdette, d'imposer aux autres mes propres convictions; mais cela ne veut pas dire qu'on doive se laisser imposer les convictions des autres et qu'on ne doive parler de ces problèmes qu'en

¹ Conférence épiscopale allemande, *La vie de l'homme et l'euthanasie* (15. VI. 1975), in *Doc. Cath.*, n° 1680, 20 juillet 1975, pp. 685-687. Nous aurons l'occasion à plusieurs reprises de citer ce texte. Cf. aussi la *Déclaration* des évêques anglais sur l'euthanasie (8. XII. 1974), *DoCc. ath.*, n° 1667, 5 janvier 1975, p. 46.

faisant abstraction de ce que tout le monde n'admet pas. On est vite réduit alors au plus petit commun dénominateur » ¹.

2. Le second point concerne ce que j'appellerai *la limite et l'exception*.

On ne doit pas faire une loi en fonction de l'exception. Mais il convient également de ne pas confondre exception et cas-limite. Dans le cadre des *XXV^{es} Rencontres internationales* de Genève, André Siniavski ² a donné, le 4 septembre, une conférence « *Moi* » et « *Eux* » (*sur quelques formes extrêmes de la communication dans des conditions de solitude*). Dans une bouleversante démonstration il a fait saisir comment des comportements extrêmes, qu'on serait porté à classer dans la catégorie de la totale déchéance ou dans celle de la folie, constituent au contraire, dans des conditions données (celles de la prison et du camp soviétiques), les seules formes possibles de la communication et même de l'art. En d'autres termes, c'est dans ces *situations-limites* que souvent se révèle l'humain.

Or l'idéologie néo-libérale, à laquelle je viens de faire allusion, va le plus souvent de pair avec une mentalité eudémoniste ou hédoniste qui tend à chasser de son horizon tout ce qui pourrait troubler un bonheur conçu sur le mode d'un confort matérialiste : vision ou simple rappel de ce qui est pénible, de ce qui demande effort et sacrifice, de ce qui incite à affronter le risque, de ce qui est souffrance ou handicap doivent disparaître. D'où, dans les réactions inconscientes ou au niveau des réflexes spontanés, la volonté d'oublier ce qui est pénible, d'effacer notamment le souvenir de la maladie, de l'infirmité et de la mort. Mais comme la maladie et la mort sont malgré tout présentes, on vit dans la sourde peur de leur apparition : le « bonheur » tend à ressembler à une citadelle assiégée, de plus en plus occupée de sa propre défense. Comme si la peur de ce qu'on tient pour le malheur prenait peu à peu la place de ce bonheur. Disons dès maintenant que ce n'est que par un apparent paradoxe qu'une société qui refuse de reconnaître la mort et sa dignité est une société qui sera de plus en plus *condamnée à tuer*.

Le phénomène de la drogue, par exemple, qui nous inquiète à juste titre, n'est-il pas, à travers un *excès*, le miroir grossissant de ce qui tend à devenir une attitude généralisée devant l'existence : refus d'affronter les combats et les risques de la vie, fuite dans l'oubli. Le refoulement de la mort est tel, que soudain une série de sociologues s'avisent que cette grande absente ne cesse de hanter nos sociétés.

Comme le remarque Pierre Antoine :

« Nous vivons en effet dans un monde qui ignore, ou veut ignorer la souffrance, et ne la peut comprendre. Une société de production et de consommation impose une image prédominante de l'homme par qui et pour qui elle est faite : des gens actifs, jeunes, beaux, bien portants. Ecartant de son projet tout ce

¹ P. LABOURDETTE, O.P., *Le droit à la vie et les problèmes de la mort*, in *Revue Thomiste*, avril-juin 1975 pp. 317-324. Nous devons beaucoup à cette excellente étude.

² Connue aussi sous son pseudonyme d'Abraham Tertz.

qui ne rentre pas dans la ligne de l'efficacité et de la jouissance, c'est cette figure qui constitue pour elle l'homme «normal», et les moyens ne lui manquent pas pour entreprendre de «normaliser» ceux qui s'en écartent».

Mais repousser la souffrance, c'est repousser le tragique de la vie.

«L'oubli ou la méconnaissance de la dimension tragique de l'existence conduit à un aplatissement et à un appauvrissement du sens de l'homme, à un aveuglement, à une inconscience illusoire ou complaisante devant toute réalité choquante ou inéluctable. Il conduit à laisser dans l'ombre ce qu'on ne veut pas voir, mais aussi, pratiquement, au rejet et à l'incompréhension de tous ceux qui, marqués par le destin, sont pour nous le signe ou le rappel du tragique et de la précarité de nos entreprises».

D'où la question qu'on est en droit de se poser :

«Vis-à-vis de ceux qui souffrent, notre monde est-il capable, non d'un apitoiement sentimental, mais de compassion ? »¹.

Compâtir, en effet, c'est souffrir-avec, prendre sur soi la souffrance d'autrui. La mort, la souffrance : voilà des «situations-limites». Karl Jaspers, à qui l'on doit cette expression, faisait remarquer que c'est précisément dans des situations de ce type que l'homme fait l'expérience de sa liberté. Or la mentalité ambiante invite à se détourner d'elles. Et une loi, qui se concevrait comme le reflet de la mentalité courante, viserait nécessairement à leur escamotage. Vivre en homme, c'est d'abord assumer la condition humaine : c'est là une première composante de la «qualité de la vie». Aussi les évêques d'Allemagne n'ont-ils pas tort de conclure leur important document en affirmant qu'avec l'euthanasie, il en va de toute notre conception de la vie.

Nous entrons ainsi dans le vif de notre sujet.

Un double principe

3. Les problèmes qui nous occupent sont éclairés par deux principes doctrinaux.

D'abord, la vie de l'homme, à quelque stade qu'elle se trouve, est inaliénable. Quand nous disons que la vie humaine est *sacrée*, c'est ce caractère inaliénable que nous désignons. Il n'y a là aucune référence à une conception païenne qui sacralise la nature, comme on l'a dit légèrement. Ce qu'on entend souligner par cet adjectif, c'est qu'il y a en l'homme une part qui est directement la part de Dieu : en tant qu'il est une créature spirituelle, l'homme est créé directement par et pour Dieu, ce qui lui confère une transcendance à l'égard de la nature et de la société. En d'autres termes, l'homme est une personne. Comme personne il est sujet de droit et c'est

¹ In *Thérapeutiques des souffrances humaines*, Laennec, n. 1, Automne 1975, p. 20.

par manière de droit qu'il possède sa vie. Il exerce sur elle un véritable «domaine» (*dominium*), il en est maître. Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens de cette expression. La maîtrise de la personne humaine sur sa vie est *participée* de la maîtrise souveraine de Dieu sur sa créature. Le Créateur a remis à cette créature intelligente et libre qu'est la personne humaine le gouvernement de sa vie afin qu'elle réponde (elle est *responsable*) à sa propre finalité, qui est de rejoindre Dieu. C'est pourquoi si la vie est un droit de l'homme, au point que ni un autre homme ni la société n'en peuvent disposer ni n'y peuvent attenter sans injustice grave ¹, il n'appartient pas à l'homme d'y renoncer, car alors c'est à ce domaine de Dieu dont il participe qu'il attenterait. Le suicide responsable est une faute, car il est contraire au droit de Dieu sur l'homme ². La vie de chacun, à tous ses stades, est donc inaliénable, parce que chaque personne est directement et d'abord redevable de sa vie et de son accomplissement à Dieu.

¹ Qu'en est-il alors de la peine de mort? Disons qu'elle n'est pas de soi contraire au droit naturel, mais qu'on peut discuter de son opportunité dans l'actuel contexte de civilisation. Il est d'autant plus remarquable que la justification de sa possibilité ne repose pas sur un prétendu *droit* de la société sur la vie du coupable. Car le droit à la vie est antérieur de soi à la société politique. Par rapport à la société et à son bien commun la personne individuelle est dans la situation d'une «partie» par rapport au «tout» (tout d'ordre). Or le bien du tout l'emporte sur le bien de la partie. En l'occurrence cette partie, comme personne, est un sujet, qui possède des droits antérieurement à la société, et le bien commun de la société est lui-même finalisé par le service de ces droits. «L'homme n'est pas ordonné à la communauté politique selon tout lui-même», dit saint Thomas (I-II, 21, 4). Quand donc l'autorité politique légitime, et elle seule, prononcera, en vue de protéger le bien du tout, la peine de mort contre un coupable, il faut que celui-ci par son crime ait déchu de la dignité personnelle, en faisant librement un usage contraire à la nature humaine et contraire à Dieu du droit à un bien qu'il avait reçu. Ce qu'il perd alors ce n'est pas le droit lui-même à la vie, qui est inaliénable, mais le bien de la vie corporelle dont il a mésusé. Alors seulement l'autorité peut intervenir pour atteindre ce bien. «Même quand il s'agit de l'exécution d'un condamné à mort, l'Etat ne dispose pas du droit de l'individu à la vie. Il est réservé alors au pouvoir public de priver le condamné du *bien* de la vie en expiation de sa faute, après que par son crime il s'est déjà dépossédé de son droit à la vie» (Pie XII, 14 septembre 1952). Il n'y a pas alors subordination à la société, ou destruction par elle, du droit de chacun à la vie. Il y a défense d'autres droits du corps social et de l'ensemble de ses membres, que la personne doit respecter dans son agir libre; ce sont ces droits que la société fait valoir sur ce bien de la personne qu'est la vie, bien dont le coupable a gravement mésusé de manière à attenter au bien commun. En d'autres termes, on distinguera, avec J. Maritain, entre la possession du droit et son exercice, cf. *L'homme et l'Etat*, pp. 94-95.

Est-il souhaitable ou non de maintenir dans les législations positives actuelles la peine de mort? C'est une autre question. Elle concerne le droit positif. On est davantage conscient aujourd'hui que jadis des incertitudes de la justice humaine, des diminutions pathologiques de la responsabilité et dès lors de la fragilité des présomptions juridiques de la culpabilité. N'y a-t-il pas de meilleurs moyens de défense de la société? Enfin on soulignera l'aspect de rééducation auquel doit viser la peine. On peut penser que pour ces raisons il est souhaitable d'abolir la peine de mort.

² Saint Thomas établit que le suicide est contraire à l'amour que chacun se doit à soi-même, qu'il s'oppose ensuite à la justice selon laquelle chacun, comme membre de la société, se doit de servir celle-ci activement. Il s'oppose enfin et surtout au droit de Dieu, pleinement souverain de la vie et de la mort des hommes (cf. II-II, 64, 5).

Et c'est pourquoi non seulement autrui et la société, mais encore cette personne elle-même n'a pas le droit de disposer de sa vie à son gré. En définitive, c'est cette relation responsable à Dieu qui est le fondement du caractère inaliénable de la vie humaine. La responsabilité à l'égard de soi et de la communauté en découle.

Ajoutons avec l'épiscopat allemand :

«Même celui qui, en conscience, ne se considère pas comme lié à Dieu, doit admettre que le droit de disposer de sa propre vie est en contradiction avec une échelle de valeurs fondée sur le respect inconditionnel de la vie.»

En effet, autre chose est la recherche des fondements objectifs d'une conviction morale, autre chose est de vivre pour ainsi dire spontanément cette conviction, qui peut exister et s'exercer sans qu'il y ait conscience de ses bases doctrinales et rationnelles. Le respect de sa propre vie et de celle d'autrui est au fondement éthique de notre vie sociale.

4. Quant au second principe, il se présente d'abord à nous sous la forme d'un paradoxe. Notons que c'est probablement ce principe qu'ont perçu beaucoup de ceux qui opposent au principe du «droit à la vie» celui de la «qualité de la vie», dont on abuse d'autant plus qu'on en a fait un slogan imprécis. Mais tel est le paradoxe : cet être, dont la vie est inaliénable, sacrée, il est mortel ! Les événements naturels comme les sociétés qui semblent tenir la vie d'un homme pour quelque chose d'insignifiant, se chargeraient, s'il en était besoin, de nous le rappeler. Quelle est donc la signification de la mort pour l'être humain ? Ce scandale a-t-il un sens ou est-il pure absurdité ? Le chrétien est guidé ici par la lumière de la foi, bien que quelques-unes des affirmations que nous avancerons soient déjà perçues par la raison naturelle.

Si la mort se présente d'abord comme un scandale, c'est que d'une part l'animal humain, en tant qu'animal, est mortel, mais que d'autre part il y a quelque chose en l'homme, en tant qu'il est une personne spirituelle, à qui il est connaturel de vivre toujours. La réflexion philosophique peut déjà le percevoir et reconnaître dans l'homme l'existence d'un principe immortel. La foi cependant, qui nous éclaire sur le dessein de Dieu, va bien au-delà : elle nous assure que le sens de notre destinée est de partager éternellement la vie même de Dieu ; elle nous apprend aussi que la mort, chez l'homme, n'est pas un pur fait biologique, mais qu'historiquement elle est, selon l'expression de saint Paul, le «salaire du péché». C'est pourquoi elle est si tragique. Sur elle, comme sur la souffrance qui y conduit, pèse le poids du péché originel dont elle est une conséquence. Mais surtout, et c'est l'essentiel, en Jésus-Christ, et en Lui seul, elle prend sa dimension véritable, qui est toute nouvelle. Alors, «elle cesse d'être une énigme pour entrer dans le mystère chrétien» (P. Labourdette). Dorénavant, à la lumière de ce mystère, nous pouvons la considérer à un triple niveau.

Au premier niveau, la mort est à la fois naturelle à l'animal que nous sommes et est contraire à ce qui nous fait personne humaine. L'homme

se sait, par une part de lui-même, immortel. La foi précise que, dans le projet initial de Dieu et en vertu d'un privilège gratuit, si l'homme n'avait pas péché, il n'aurait pas goûté la mort.

A un deuxième niveau, qui est celui de l'actuelle historicité de l'homme pécheur, la mort a valeur de châtement; elle est la peine du péché des origines.

Mais ce n'est qu'au troisième niveau que les aspects contrastants que nous venons d'évoquer viennent s'articuler et trouvent leur profonde et définitive signification. Le véritable sens chrétien de la mort est dans l'assimilation à la mort de Jésus-Christ. Celui-ci a opéré le salut du monde sur la Croix. Par sa mort rédemptrice, volontairement choisie et assumée, Jésus a reconquis pour l'humanité tout ce qu'elle avait perdu par le péché, et au-delà; il nous a ouvert le chemin de la véritable immortalité, puisque nous sommes appelés à avoir part à sa résurrection et à sa vie bienheureuse. Notre corps lui-même participera à cette vie bienheureuse. Tout homme, même s'il ne le sait pas explicitement, est appelé à ce mystère de la mort chrétienne.

« Il s'agit de le connaître, Lui, et la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, de devenir semblables à Lui dans sa mort, afin de parvenir, s'il est possible, à la résurrection d'entre les morts » (Phil., 3, 10).

Certes, si ce que la foi nous affirme sur le sens profond de la mort a une portée universelle – car c'est vrai pour tout homme – il ne saurait s'agir de fonder directement une position politique sur cette foi elle-même. Mais ce que la foi nous apprend d'une manière éminente c'est que la mort a une signification capitale pour toute existence humaine. Or ceci, la raison humaine, même privée des lumières de la foi, peut l'entrevoir pour autant qu'elle saisit avec une certaine profondeur le sens de la personne et de la gravité de sa destinée.

Mourir est une démarche décisive de la personne. Mais il faut qu'à cela celle-ci se prépare, qu'elle assume ce moment crucial de son existence. Car la mort, comme nécessité naturelle, n'est pas par elle-même porteuse de ce mourir existentiel où devrait se révéler la qualité d'une liberté. En ce sens la manière dont on approche la mort est essentielle: sera-t-elle l'entrée dans l'ultime épreuve du mourir ou au contraire, telle l'allégorie de la Mort brandissant sa faux, dans les Danses Macabres, une puissance aveugle qui détruit la vie par surprise? Toute mort a cette double face du mourir et du destin ¹ et c'est pourquoi l'Évangile, la comparant à un voleur, nous enjoint d'être constamment prêt à sa venue ². A l'inverse le désir de ne pas

¹ Le terme français *mort* signifie tout aussi bien la mort vécue, le mourir, que la mort subie, la mort comme fait. L'allemand dispose de deux termes: le verbe *sterben*, avec la référence à l'action impliquée dans la forme verbale, et le substantif *der Tod*.

² « La vie qui me reste ne peut être qu'une joyeuse préparation à la mort. Je l'accepte et l'envisage avec confiance, non en moi-même parce que je suis pécheur, mais par l'infinie miséricorde du Seigneur à qui je dois tout ce que je suis et tout ce que j'ai (...).

voir venir la mort révèle une attitude païenne, qui consiste à «prendre la mort par le côté où elle est absurde et où, bien loin de mettre le sceau à une vie significative, elle détruit tout sens et nie tout accomplissement» (P. Labourdette). Plus radicalement encore, quand, à la fin du *Procès* de Kafka, il est dit du héros qu'«il mourut comme un chien», cela signifie qu'il se voit refuser la qualité d'être humain.

Aussi bien le second principe qui doit nous guider est-il le suivant: «tout homme a droit à une mort digne d'un être humain». La mort est «la dernière grande tâche de la vie», «tâche que personne ne peut lui enlever», mais pour laquelle au contraire «on peut et doit l'aider». Cette ultime étape, l'homme doit pouvoir la franchir *humainement*. Une Mère Teresa, fondant une congrégation consacrée à procurer aux mourants faméliques de Calcutta une mort dans la dignité, a eu une intuition spirituelle et humaine de génie, qui a une valeur prophétique pour notre civilisation.

Ce qui vaut de la mort vaut proportionnellement des maladies qui y acheminent. C'est à partir de là que nous pouvons envisager certains problèmes concrets de la mort, au plan éthique et au plan spirituel. Ils concernent le mourant et ceux qui pourront être amenés à l'assister. Il s'agit plus spécialement des problèmes dits de l'*euthanasie*.

5. Le mot signifie en grec: belle mort. En ce sens, tout homme, conscient de sa dignité d'homme, doit désirer une «belle mort». Pour un chrétien, la belle mort, c'est la mort en union avec le Christ et pour Lui. La plus belle serait le martyre. Mais déjà en grec le sens de la belle mort qui tend à prévaloir est celui de mort «douce et facile». Dans le vocabulaire d'aujourd'hui, l'*euthanasie* signifie quelque chose de beaucoup plus particulier.

Il y a en effet euthanasie, au sens du moraliste, quand il y a volonté directe et précise de donner la mort pour abrégier les souffrances de quelqu'un, qui est frappé d'une maladie mortelle (ou dont la mort est, à échéance relativement brève, certaine). On vise donc ainsi la mort accélérée. De cette définition, on retiendra trois éléments: a) la volonté *directe* de donner la mort, b) le motif: abrégier les souffrances, c) celui à qui on donne la mort est déjà frappé d'une maladie mortelle. Notons qu'en ce qui concerne ce troisième élément, la définition est parfois élargie pour être étendue à des infirmités incurables, ce qui est un signe parmi d'autres de la difficulté qu'il y a, en ce domaine, à délimiter concrètement des frontières claires.

Dans les discussions récentes, on a pris l'habitude de distinguer entre l'*euthanasie active* et l'*euthanasie passive*. Seule la première correspond à la définition que j'ai proposée. La seconde désignerait l'absence délibérée ou consentie de certains soins possibles, ayant pour effet prévisible de laisser une maladie mortelle évoluer vers son terme naturel. A mon avis, cette désignation est malheureuse, car elle suggère, pour autant qu'il s'agit de

La pensée de la mort me tient compagnie, douloureuse et bonne pourtant depuis le jour de ma nomination comme cardinal et patriarche de Venise.» Ainsi s'exprimait le futur Jean XXIII à l'âge de 74 ans. Cf. *Journal de l'âme*, Paris, Le Cerf, 1964, pp. 444-445.

la qualification éthique de l'acte, un amalgame entre des cas essentiellement différents, qu'il convient en conséquence de bien distinguer¹.

Trois questions

6. Ceci dit, il nous faut envisager trois types de situations. Nous le ferons en répondant aux trois questions suivantes: a) peut-on mettre fin à la vie d'un patient sur sa demande? b) Peut-on utiliser certains calmants dont l'usage implique le risque de hâter la mort? c) Est-on toujours tenu de donner certains soins intensifs qui ont pour effet de prolonger la vie d'un patient pour lequel il n'y a pas espoir de guérison?

Peut-on mettre fin à la vie de quelqu'un sur sa demande? On pose là la question de l'euthanasie proprement dite («euthanasie active»).

Nous tenons déjà le principe de la réponse. Personne n'a de pouvoir absolu sur la vie humaine, pas même le malade sur sa propre vie. Décider d'y mettre fin et procurer cette fin, équivaut à un suicide, le faire pour lui, c'est commettre un homicide. Certes, en morale, il est nécessaire de tenir compte des circonstances, aggravantes ou atténuantes, car les circonstances ont une importance considérable, parfois décisive. Le législateur ne devra jamais l'oublier². Le suicide d'un grand malade incurable n'est pas identique au suicide à froid d'une personne en bonne santé; l'achèvement prématuré d'un mourant n'est pas identique au meurtre d'un homme valide. Il reste cependant qu'ici et là il s'agit d'*actes du même ordre*, qui sont des attentats à la vie humaine que rien ne peut justifier objectivement. On doit donc écarter l'euthanasie active, au sens précis où elle implique la décision de donner la mort.

On sait que les défenseurs de l'euthanasie voudraient que le fait de mettre fin sur sa demande à la vie d'un homme ne soit pas puni par la loi. Les motifs invoqués, souligne-t-on, n'ont rien à voir avec ceux qui justifiaient la pratique nazie d'anéantissement de toute «vie inutile» au nom de la raison d'Etat. L'euthanasie est présentée, au contraire, comme une aide

¹ La commission des questions sociales et de la santé de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe a adopté, le 5 décembre 1975, un texte de recommandations concernant des droits reconnus au malade. A propos du «droit de ne pas souffrir», on s'étonne qu'un des rapporteurs, le professeur Voogd (Pays-Bas), entraînant, à ce qu'il semble, l'adhésion de la commission, ait pu déclarer que la différence entre l'euthanasie active et l'euthanasie passive «n'est pas d'ordre éthique, mais d'ordre purement technologique» (Cf. *Le Monde*, 9. XII. 1975)! C'est bien plutôt l'inverse qui est vrai: deux actes matériellement semblables (une simple variation dans les doses d'un calmant, par exemple) peuvent être, au point de vue éthique, spécifiquement distincts, si les objets qu'ils visent sont distincts (en l'occurrence, soulager une souffrance intolérable et mettre fin à la vie). Ajoutons que dans des situations de cette sorte, ce n'est pas ce que ressent ou perçoit psychologiquement le personnel soignant qui fournit le critère du jugement éthique. Dans notre exemple il y a bien des chances que la réaction éprouvée ici et là par qui administre l'injection soit fort semblable.

² Le Code pénal suisse a lmet le «motif honorable» que l'on peut légitimement invoquer dans des cas spécialement dramatiques.

apportée au mourant, un moyen par lequel le médecin soulage des souffrances intolérables et rend l'agonie moins longue, la mort plus légère. Tout homme n'a-t-il pas droit à une mort clémentine? L'euthanasie correspondrait ainsi à un droit du malade. La «délivrance» de l'incurable autoriserait des mesures qui passent par-dessus le principe de l'inviolabilité de la vie.

La vraie réponse, sur laquelle nous reviendrons, est que, si l'homme n'a pas le droit de disposer absolument de sa vie, il a droit à une mort digne d'un être humain et, en conséquence, il a droit à ce que ses souffrances soient soulagées, également avec l'utilisation des calmants. Il y a un devoir de faire tout ce qui est possible pour aider des êtres qui en arrivent à réclamer la mort parce que la détresse et la solitude les ont poussés au désespoir.

L'hôpital de *St-Christopher's* à Londres est un centre d'avant-garde de traitement de la douleur. Voici les sages propos qui y ont été recueillis. Ils vont loin.

«Si un malade demande l'euthanasie, c'est que quelqu'un lui a fait défaut et dans beaucoup de cas, ce quelqu'un, c'est le médecin. Très souvent vous pouvez traduire la demande «faites-moi mourir» par «soulagez ma douleur et écoutez-moi». Si vous satisfaites à ces deux besoins, la demande ne sera d'habitude pas réitérée.

«Mais la douleur physique n'est pas toujours en cause. Le malade peut demander la mort parce qu'il se sent devenu inutile. Etes-vous convaincus que sa vie a encore une importance, un sens? En ce cas, vous pourrez souvent lui communiquer votre conviction et l'aider à trouver sa place dans la vie.

«Il reste que, quoi que vous fassiez, certains malades – peu nombreux – continueront à demander la mort. Leur donner la mort, nous ne pouvons le faire, mais nous essayons de leur rendre la vie plus supportable et de ne pas leur imposer de traitement qui soit inapproprié à leur situation; nous nous abstenons de faire des gestes inappropriés qui essaieraient de retenir cette vie qui demande à s'éteindre»¹.

On a également fait remarquer qu'avec l'euthanasie il ne s'agit pas seulement d'un droit que le malade revendique sur sa propre vie, mais encore du fait que l'on s'adjuge le droit de donner la mort à d'autres hommes. A juste titre, on attire l'attention sur ce que cela implique: «Le fondement de l'ordre juridique selon lequel aucun homme ne peut disposer de la vie d'un autre serait tout entier ébranlé dans le cas de l'euthanasie» (évêques allemands). Poser comme condition qu'une telle atteinte à la vie ne puisse se faire qu'avec l'accord du malade, ne change pas la nature de l'acte. La volonté du malade – en l'occurrence volonté «injuste», à considérer l'ordre objectif des choses – n'est pas le critère suprême.

7. La seconde question porte sur l'usage des calmants (analgésiques). Dans le prolongement des considérations qui précèdent, nous pouvons dire que la souffrance humaine est, comme la mort, un mystère.

¹ In *Thérapeutiques des souffrances terminales*, cit., p. 9, *Propos entendus à St-Christopher's*.

Apportons d'abord des précisions de langage. De préférence le terme de «douleur» est pris dans un sens neurologique ou physiologique, celui de «souffrance» a une signification plus large: il désigne tout ce que «souffre», c'est-à-dire ressent et vit le malade. «La souffrance est l'intégration d'une sensation douloureuse dans un contexte psychologique et dans l'ensemble du «moi» psychosomatique»¹. C'est dire que la souffrance humaine ne peut se réduire à un pur phénomène neurologique, dont il suffirait d'étudier les mécanismes. Il y a une «dimension affective du phénomène algique», qui

«ne se réduit pas à la répercussion sur l'affectivité d'une sensation pénible ou même insupportable; la douleur présente ressentie se redouble de crainte, d'appréhension, d'incertitude, d'interrogations anxieuses, d'une angoisse avivée par tout ce qui se produit de nouveau, d'inconnu, d'inquiétant, dans le corps même du patient; la souffrance est éprouvée comme une atteinte à la personne même, qui se sent diminuée et menacée».

La souffrance comporte donc plusieurs dimensions, «inextricablement liées», et qu'on ne peut traiter séparément². Par ailleurs c'est une naïve illusion et un leurre de croire que l'on peut et doit supprimer toute douleur et toute souffrance. Le problème est bien posé:

«Nous ne prétendons donc pas qu'il faille supprimer la douleur en n'importe quelle circonstance et à n'importe quel prix. Dans les milieux sanitaires comme dans les autres milieux, la responsabilité première de chacun est de vivre lui-même et d'aider autrui à *vivre*. Et ici nous prenons le mot de «vivre» en son sens plein: non pas survivre biologiquement, mais être traversé par une certaine *intensité* de vie humaine.

«Si la souffrance doit être combattue (et si nous invitons pour cela tous les milieux sanitaires à un effort intense de recherche) c'est qu'elle conduit souvent le malade à la régression et au repli sur soi et qu'elle est ainsi un obstacle à la «vie».

«Mais toute souffrance n'est pas un mal *absolu*; et si en certaines situations il n'y a pas d'autres moyens pour «endormir» cette souffrance que d'«endormir» le malade lui-même, on comprend que certains préfèrent souffrir et garder leur conscience et leur vie de relation»³.

Ainsi la douleur physique a toujours chez l'homme une répercussion et une dimension spirituelles. Quand elle est à son comble, elle n'est pas moins active que la mort et ce que nous avons dit de cette dernière à la

¹ A. SOULAIRAC, *Les mécanismes de la douleur*, Roussel éditeur, p. 83, cité dans le fascicule du Centre Laennec déjà mentionné, dont je m'inspire ici, cf. P. VESPIEREN, *Des recherches à poursuivre*, p. 3 sv.

² Les médecins de l'hôpital *St-Christopher's* le soulignent: «C'est la *souffrance totale* à laquelle se trouve constamment confronté quiconque entreprend de prendre soin de tels malades. Douleur physique et souffrance morale sont tellement imbriquées qu'il est souvent impossible de les considérer séparément l'une de l'autre.» *Loc. cit.*, p. 6.

³ L'auteur ajoute: «En ce domaine, comme en d'autres, veillons à ne pas développer une éthique médicale qui fasse abstraction de la *liberté* du malade.» Cf. aussi P. ANTOINE, *op. cit.*, p. 21, «Soulager la souffrance, oui, mais à quel prix? (...) Je pense à ce qu'on impose à la personne en contrepartie d'un allègement de sa souffrance».

lumière chrétienne vaut aussi pour elle. Dans le mystère du Christ rédempteur, la souffrance acquiert un sens au titre de moyen de rédemption. Mais prenons garde de bien comprendre cette doctrine. Elle n'implique aucune complaisance pour un goût morbide et pathologique de la souffrance. On pourrait en présenter une caricature qui constituerait une grave déviation religieuse et éthique. Le christianisme n'est pas un dolorisme et il faut condamner tout ce qui pourrait aller dans ce sens. En elle-même, la souffrance est *un mal* contraire à la nature telle que Dieu l'a voulue. Ce qui est tout différent, c'est que la souffrance peut être *utilisée* par l'amour en offrande réparatrice pour les péchés. Elle n'en devient pas pour autant un bien. Dans quelle mesure chacun est-il appelé à entrer dans le mystère de la Passion rédemptrice, c'est là une question qui concerne la réponse de sa liberté aux invitations de l'Esprit-Saint. Ce qu'il faut dire, c'est que «si cela entre dans le projet de ma vie, qui peut avoir le droit de m'en empêcher?» (P. Labourdette). La souffrance est un mal qui peut être assumé au service de l'amour. Si cette assumption est légitime, c'est qu'elle se fait en fonction du combat que la charité mène contre cet autre mal, qui, lui, est «absolu», c'est-à-dire est rupture totale avec l'amitié divine: le péché. Mais quant à décider cette acceptation de la souffrance, c'est là l'affaire de la conscience de chacun.

Saluant un pèlerinage de malades, Paul VI s'est adressé à eux comme à des «fils très chers, que le Seigneur a voulu privilégier», – pour les chrétiens «c'est une certitude», – en leur donnant «une preuve de son amour par la maladie et la souffrance, dans une communion intime avec le mystère de la croix»¹. La foi chrétienne l'enseigne et, «plus encore peut-être, l'Esprit-Saint qui vit dans vos cœurs»:

«Pour celui qui croit dans le Christ, les souffrances de la vie présente sont des signes de grâce, et non de disgrâce. Elles sont une manifestation de l'infinie bienveillance de Dieu qui, dans le plan voulu par son amour, «émonde tout sarment qui produit du fruit afin qu'il en produise davantage encore» (Jn, 15,2).

Et plus loin, nous lisons:

«si (...) nous qui sommes disciples du Christ et membres de son Corps mystique nous sommes unis par le lien de la charité aux forces de salut et aux mérites qui viennent de la tête de ce Corps et, pour ainsi dire revivent en nous, alors imaginez ce qui se produit lorsque se réalise cette communion dans l'offrande des souffrances. Le malade peut alors dire avec saint Paul: «ce qui manque aux détreesses du Christ, je l'achève dans ma chair en faveur de son Corps qui est l'Eglise» (Col.1,24). Oui, l'Eglise tout entière – et avec elle tout le genre humain – reçoit beaucoup de vos souffrances transformées par le mystère de la croix et devenues ainsi levain dans la communion des saints.»

Mais le Pape précise également qu'en parlant de la sorte il n'entend nullement inviter ses auditeurs «d'une façon déraisonnable» à accepter

¹ Allocution du 5 octobre 1975, *Doc. Cath.*, n. 1685, 19, 2 nov. 1975, pp. 907-909.

passivement la maladie et «à renoncer à vous soigner en vue de guérir». Il faut, au contraire, remercier le Seigneur des énergies de la nature qui permettent de retrouver la santé, et des inventions humaines. Il ne peut qu'encourager médecins et personnel hospitalier, qui suivent l'exemple de Jésus, guérissant les malades et soulageant les affligés.

Il reste que «rien autant que la souffrance, et donc la maladie chrétiennement vécue (nous disons bien vécue, et pas seulement supportée)» ne fera davantage participer au mouvement de renouveau et de réconciliation qui doivent être les fruits de l'Année sainte.

Certes il y a là une vocation sublime. Celle-ci ne peut pas servir directement de norme dans le domaine de la législation politique. Cependant tout homme qui a le sens de la grandeur, même s'il n'a pas la foi chrétienne, peut saisir de quel témoignage d'humanité est porteuse une existence où la maladie ou l'infirmité sont vécues de la sorte. Il convient donc que la loi ou l'éthique médicale n'excluent pas à priori la possibilité d'une telle existence. Elles doivent respecter la liberté du malade. Cette exigence ne s'oppose pas à celle de soulager la souffrance. En tant que la souffrance est un mal, il convient, en effet, de la combattre, car elle pourrait briser les ressorts nécessaires à la vie ou en dégrader la qualité, cette qualité incluant ses dimensions spirituelles les plus hautes. A ce titre, et afin de pouvoir franchir humainement l'étape de la mort, un malade a parfaitement le droit, et parfois même le devoir, d'utiliser des analgésiques.

On sait que sainte Thérèse de Lisieux a eu une longue et terrible agonie. Sa prieure (telle était alors la mentalité) s'opposait à l'administration de morphine: «cela ne convient pas à une carmélite». Thérèse suppliait ses infirmières d'écarter de la main des malades dans son état tout poison violent: si elle n'avait pas eu la foi, elle n'aurait pas hésité, affirmait-elle, à en finir ainsi. En soi, l'attitude de la supérieure était d'une inhumaine dureté. Elle était fausse et abusive, car on n'avait pas le droit d'imposer à autrui une décision héroïque. Ici la décision appartient au malade lui-même. Celui-ci a le droit, comme nous l'avons vu, d'utiliser les analgésiques. Mais aussi

«tant qu'il est lucide, il a tout autant le droit de les refuser et même de demander à l'avance qu'on ne profite pas plus tard de son impuissance à s'exprimer pour lui en administrer. Sauf complications imprévisibles, cette volonté doit être respectée» (P. Labourdette).

Quand le malade est trop diminué pour prendre lui-même la décision, celle-ci est de la compétence de l'entourage, et d'abord du médecin, qui peut légitimement présumer son accord pour combattre le mal dans toutes ses manifestations, y compris la douleur. L'usage des calmants est parfaitement légitime, et il peut être même gravement imprudent de le refuser.

Il convient d'insister sur la liberté du malade d'autant plus que, dans l'hôpital moderne, il risque de se trouver dans une situation de dépendance, où l'on dispose de lui et où il n'a qu'à obéir, sans parfois être écouté. L'entourage, médical et familial a, à l'égard du malade, des devoirs dont

le premier est de respecter sa conscience. Celle-ci doit être en paix, quelle que soit sa condition, croyante ou incroyante. Toute « pression », dans un sens ou dans l'autre, est odieuse. « En règle générale », la volonté du mourant doit être respectée. En règle générale : car cette volonté pourrait être objectivement « injuste ». Tel serait le cas si le malade demandait qu'on l'achevât. Une volonté illégitime, parce qu'elle est contraire à l'ordre des choses, n'a pas plus de poids chez un mourant que chez un autre. Sans compter que, de son côté, le médecin ne peut pas agir contre sa conscience et contre les exigences de l'éthique professionnelle à laquelle il souscrit. L'exemple est extrême et nous avons vu qu'une telle requête est souvent l'expression d'une détresse profonde, que l'on peut parfois soulager, en s'efforçant de prendre en considération toutes les dimensions de la souffrance. Ces précisions étant apportées, disons que, tant que le malade n'a pas manifesté le contraire, l'entourage devra présumer son désir de ne pas souffrir et d'être aidé à vivre et à mourir dans la paix. Alors l'utilisation des calmants s'impose. Redisons ici que ce n'est là qu'un élément parmi les soins requis par l'assistance à un mourant et qu'une telle assistance doit être tout ensemble médicale, humaine et religieuse. Le malade doit avant tout se sentir aimé.

Mais que penser du cas où l'utilisation des calmants se fait à une dose telle qu'on puisse craindre qu'elle porte atteinte à la vie ? Pie XII déjà avait envisagé le problème. La réponse est claire : on peut encore les utiliser. Et la raison en est qu'un acte est qualifié par sa fin propre, ici : calmer la douleur. En l'occurrence ce n'est pas la mort comme telle, même s'il est prévisible que son échéance en sera rapprochée, que l'on veut. C'est là une application du principe que les moralistes appellent principe du « volontaire indirect ». Dans un tel cas, on ne saurait parler d'euthanasie. On ne donne pas délibérément la mort. On soulage une douleur intolérable par un traitement qui réclame l'administration prolongée à hautes doses d'analgésiques et qui implique le risque, prévu, non visé, d'accélérer la mort.

Autre chose est l'aide au mourant, autre chose la mise à mort d'un homme. On doit tout faire pour aider *dans* la mort, on ne peut aider *pour*, en vue de la mort.

8. Nous arrivons à la troisième question : est-on toujours tenu de donner certains soins intensifs qui ont pour effet de prolonger la vie d'un patient pour lequel il n'y a pas espoir de guérison ? C'est là le problème de ce qu'on appelle (à tort) l'euthanasie passive. Essayons de donner quelques éléments éthiques de réponse.

De même que l'homme n'a pas le droit de se tuer, il n'a pas le droit de se laisser mourir : d'où le *devoir* qui lui incombe d'entretenir sa vie par des moyens normaux, raisonnables. Par contre, il n'est jamais obligé de recourir à des moyens vraiment extraordinaires ou qui seraient ruineux pour les siens¹. Le malade a donc le droit de refuser d'entrer dans le « système »

¹ Un exemple clair : on propose à un malade condamné parce que son cœur est complètement délabré une greffe cardiaque. Il n'est pas tenu d'accepter.

de certains services hospitaliers dont l'inexorable logique aboutit à prolonger inutilement en des êtres irrécupérables une vie trop diminuée pour mériter encore la qualification d'*humaine*. Précisons le sens de cet adjectif. Certes, en soi, toute vie d'un homme est humaine, elle est la vie possédée par ce sujet spirituel qu'est la personne humaine, et c'est pourquoi l'euthanasie active est toujours interdite. Ici le qualificatif veut dire: conforme dans son exercice à la dignité et à la destinée d'une personne humaine. Quand cette qualité n'est pas assurée, en vertu par exemple de la destruction irréversible de certains tissus, il est parfaitement licite de ne pas entretenir *artificiellement* une vie parfois réduite à son niveau purement végétatif¹.

On peut refuser d'avance d'entrer dans ce système et réclamer «le droit à une mort non sophistiquée» (P. Labourdette). Ce droit est un corollaire du droit à une mort digne d'un être humain.

Les possibilités médico-techniques nouvelles donnent au problème une actualité aiguë. La prolongation artificielle du patient pendant un temps indéterminé peut donc être refusée par le malade, ce qui suppose qu'il a pu faire connaître sa volonté auparavant. De la même façon, un malade peut refuser une opération qui conduirait, non pas à la guérison, mais à une prolongation de la vie accompagnée de troubles physiques et mentaux graves. Dans le même sens, ni la famille ni le médecin ne sont obligés de décider d'entreprendre de tels traitements. Mais tant qu'il y a un espoir fondé de recouvrer la santé, c'est un devoir de recourir aux moyens que nous fournit la technique avancée et il incombe aux pouvoirs publics de pourvoir les hôpitaux d'appareils et de médicaments, souvent très coûteux, de telle sorte que, le cas échéant, tout citoyen y puisse avoir recours.

Il en va différemment quand tout espoir d'amélioration est exclu. Si, tout bien pesé, les médecins, avec l'accord du patient ou, à son défaut, de la famille, s'abstiennent de recourir à une intervention ou à un remède extraordinaires, on ne peut leur reprocher de disposer indûment d'une vie humaine. La décision respecte le caractère mortel de l'homme et n'est pas contraire au plan de Dieu.

À l'inverse on peut envisager le cas d'un malade qui, en pleine connaissance de cause et avec pleine liberté, se prête à un tel traitement dans l'intention de permettre une observation scientifique utile pour l'étude de thérapeutiques futures. Par essence, une telle décision généreuse doit être libre, elle ne peut pas être imposée.

Je sais qu'en essayant de dégager des principes, je schématise et que dans le concret les situations ne sont pas toujours si claires. On a pu, par exemple, en entreprenant un traitement, avoir un espoir d'obtenir la guérison; pour l'une ou l'autre cause, loin de s'améliorer, la condition du patient

¹ A mon avis, il peut être même immoral de sauver par une opération cardiaque délicate la vie d'un nouveau-né handicapé mental profond qui, sans cette opération, n'aurait pas survécu. Un tel cas n'est pas fictif. Il obéit à la logique d'une médecine qui pousse à l'extrême la réussite d'une technique médicale dans un champ donné, en oubliant d'être une «médecine de la personne».

empire, il entre dans l'état de «coma irréversible». Peut-on interrompre un traitement qu'il eût été peut-être légitime de ne pas entreprendre?

9. Esquissons quelques éléments de réponse. Ceux-ci présupposent qu'on a précisé le sens de la question qui est bien posée par Patrick Verspieren:

«Grâce aux techniques de réanimation, le médecin peut désormais assurer, pendant des semaines et des mois, la circulation, la respiration, l'excrétion et la nutrition d'un organisme. Mais l'homme, lui, est-il toujours vivant? Ou assure-t-on seulement le fonctionnement des organes d'un homme mort, avec tout ce que cela peut avoir de dérisoire et de dénué de sens?»¹.

On est ainsi renvoyé à une autre question: quels sont les critères qui permettent de constater la mort?

La découverte il y a une vingtaine d'années du «coma dépassé» a conduit à élargir ces critères: on constatait la mort du système nerveux central et du cerveau, alors que la respiration et la circulation sanguine, qui constituaient les critères traditionnels, étaient entretenues par des moyens artificiels. Avec la mort du cerveau, que les techniques électro-encéphalographiques allaient bientôt permettre d'établir avec certitude, c'était toute possibilité de conscience, de sensibilité, de relation à autrui, de «personnalité», qui disparaissait. Aussi bien un accord au plan international sur l'élargissement des critères ne tarda-t-il pas à se faire.

Et l'auteur que nous avons cité poursuit avec raison:

«Le coma dépassé est en fait un état de mort de l'organisme; la destruction de l'ensemble du système nerveux entraîne l'abolition de toute régulation des organes entre eux; le corps n'est plus un ensemble structuré, mais une juxtaposition d'organes que seuls des moyens artificiels peuvent maintenir en état de fonctionnement. Le coma dépassé n'est donc pas vraiment un coma (...)»².

D'un point de vue philosophique, nous pouvons dire que la mort est déjà survenue.

Mais, avec le progrès des techniques, se sont posés récemment des problèmes plus délicats; ils concernent certains comas qui sont dus à des lésions neurologiques définitives et sont donc irréversibles. Il s'agit ici de comas proprement dits: s'il y a perte prolongée de l'état de conscience et de la vie relationnelle, la fonction de régulation de l'organisme n'est pas abolie. Souvent, moyennant des soins poussés, «les fonctions végétatives sont conservées, la respiration spontanée est efficace, la circulation stable, et la régulation thermique correcte.» Cet état peut se maintenir durant des mois et des années. Le service demandé au personnel infirmier est parti-

¹ Patrick VERSPIEREN, *La mort et le mourir à l'ère technologique*, in *Humaniser la mort, Projet*, n° 98, sept.-oct. 1975, p. 912.

² *Ibid.*, p. 914. Sur les problèmes de la réanimation, on se reportera à l'étude de Jean de la Croix KÄELIN, *La «réanimation», Réflexions philosophiques et éthiques*, in *Nova et Vetera*, n° 4, oct.-déc. 1969, pp. 259-274.

culièrement lourd, les familles vivent un drame atroce. Quel jugement éthique porter sur de semblables situations?

L'auteur auquel nous nous référons cite, pour le critiquer, le récent manuel de D. Kleinknecht, *Principes de réanimation médicale*, qui, après avoir donné la définition du coma irréversible: «perte définitive de la conscience et de la vie de relation», en décrit le traitement:

«Le traitement est identique à celui des comas prolongés. Parfois l'évolution peut se prolonger pendant des années. La mort est liée habituellement à une infection aiguë des voies respiratoires ou urinaires.»

Voici maintenant la critique:

«Les auteurs considèrent que la mort peut survenir des années après la perte définitive de la conscience et de la relation. Il faudrait au contraire affirmer avec force que la conscience et la vie de relation sont essentielles à la définition même de l'être humain, que celui qui en est définitivement privé est mort comme sujet humain, et que prodiguer des soins à un tel organisme est dérisoire. Sinon qu'est-ce qui nous autorise à prélever un cœur ou des reins en cas de coma dépassé? Serait-ce que l'état de coma dépassé ne peut se maintenir plus de 5 à 6 jours? On ne prélève pas le cœur d'un malade qui n'a plus que 6 jours à vivre. Serait-ce que la fonction de régulation des différents organes est abolie? Mais pourquoi privilégier cette fonction par rapport aux autres?»

Ce raisonnement n'est pas du tout convaincant et il est, à mon avis, susceptible d'engager la réflexion dans une impasse, en voulant lier le problème de la licéité de l'arrêt de certains soins à la définition clinique de la mort. C'est vrai qu'il n'y a pas de vie pleinement humaine sans l'exercice de la conscience et de la relation vécue à autrui. Mais de l'absence de cet exercice on ne peut, sans autres et dans tous les cas, conclure que cet homme n'est plus vivant. Philosophiquement parlant, sans qu'on la «privilégie» arbitrairement, la fonction de régulation de l'organisme peut être considérée, en tant que maintenant une unité entre les fonctions, comme le signe que l'âme continue d'exercer sa présence active. Cette unité, en effet, permet de parler encore d'un organisme *un*, même s'il est très diminué dans son fonctionnement et ses activités, alors que dans le cas du coma dépassé, il y a, comme le dit très bien l'auteur lui-même, «juxtaposition d'organes», maintenus artificiellement en état de fonctionner. L'âme humaine n'est pas seulement principe des activités spirituelles; elle assure encore, en tant que forme du corps, les activités animales et végétaives. Le fait que seules ces dernières se manifestent, mais d'une manière coordonnée, peut être l'indice qu'elle n'a pas déserté l'organisme, qui lui doit sa cohésion.

On ne saurait définir l'être humain vivant *dans son intégralité* en ne retenant que les fonctions supérieures et spécifiques de son comportement caractérisées au plan de la psychologie ou de la sociologie. C'est là un curieux vestige de la tenace anthropologie dualiste héritée de Descartes. Et qui

ne voit l'usage abusif que l'on pourrait faire d'une telle définition? Si la conscience exercée est le critère de la présence de la vie humaine, que penser, dans le cas de maladies mentales, d'une conscience totalement aliénée, de l'autisme, d'une arthério-sclérose avancée, etc.? Certes, on rétorquera à cela que dans le cas des comas irréversibles on a affaire à des lésions neurologiques définitives. Mais précisément c'est reconnaître que ce qui est décisif ce n'est pas la perte définitive de la conscience et de la relation comme telles, mais la cause de cette perte: on en revient ainsi au critère physiologique.

On a voulu justifier la licéité de l'avortement en affirmant que l'être humain commencerait d'*exister* au moment où il commencerait d'*exercer* sa vie relationnelle. Comme si la réalité *ontologique* dépendait de cet exercice et était constituée par lui. C'est un raisonnement analogue qu'on nous propose ici. Il trahit une anthropologie phénoméniste mutilante.

L'auteur prévoit que des médecins réagiront à ses affirmations «avec beaucoup d'agressivité». Le motif serait que «ne s'est pas encore créé un consensus international permettant de porter à coup sûr le diagnostic de l'irréversibilité du coma». Il est exact qu'un tel consensus est hautement désirable. Mais que prouvera-t-il? que nous sommes en face d'un coma irréversible. Et non pas que ce coma irréversible est assimilable à la mort, au sens philosophique. D'ailleurs l'affirmation suivante irait plutôt dans le sens de mes critiques:

«Certes, mais ne confondons pas deux questions, celle de la réalité de la mort, et celle des signes permettant de constater cette réalité. Un médecin peut bien manquer des signes irrécusables lui permettant d'affirmer la présence d'un cancer chez un malade, et ce cancer n'en exister pas moins.»

Qu'est-ce à dire? La réalité de la mort ne dépend pas de la présence de signes cliniques et médicaux. D'ailleurs pour l'instant ces signes font défaut. Si donc on tranche en faveur de la réalité (supposée) de la mort, c'est au nom d'une philosophie dont nous avons relevé l'insuffisance. En matière si grave, et où règne le doute, on ne saurait s'appuyer sur un si fragile argument. Et ce qu'on appelle ici «agressivité» n'est peut-être que la prudence qui s'impose là où la certitude fait défaut.

L'auteur a raison de demander de la part de la communauté scientifique internationale «une confrontation sur les signes de l'irréversibilité de certains comas», confrontation qui ne manquera pas d'être longue et difficile. Mais encore une fois, le *consensus* sur ces signes ne répondra pas par lui-même à la question de savoir si ces comas irréversibles sont équivalents à la mort.

Et il ajoute que

«dans l'attente d'un tel consensus, le personnel soignant tout entier devrait accepter sans culpabilité de baisser le niveau des soins dès qu'il a acquis la «quasi-certitude» de l'irréversibilité du coma: attitude passive beaucoup plus

supportable psychologiquement que le geste d'arrêter brutalement la vie purement végétative qui continue à se manifester»¹.

On en conviendra: il y a quelque chose de faux et d'humainement choquant dans le prolongement indéterminé d'un coma irréversible. Mais pour justifier que l'on sorte de cette impasse, il n'est nullement besoin de forger la fragile définition de la mort que nous avons discutée. Ce n'est pas parce que le sujet est déjà mort, qu'il est licite de ne pas maintenir indûment cet état. La raison est autre: c'est parce que l'homme a droit à un mourir humain. Nous avons vu que pour ce motif un malade conscient a le droit de refuser certains traitements dont les conséquences risquent d'être trop lourdes à porter. Ce principe suffit à justifier pleinement, dès lors que la «quasi-certitude» raisonnable est acquise du caractère irréversible du coma, que l'on baisse le niveau de soins sans lesquels ce coma aboutirait naturellement à une mort rapide. Quelle que soit la différence certaine au plan de la résonnance psychologique sur le personnel hospitalier, à laquelle il faut parer, il faut même dire qu'il n'y a pas de différence de nature, *au point de vue éthique*, entre cette baisse et le geste d'arrêter brusquement la vie: car alors on met fin à une intervention artificielle sans laquelle la mort serait déjà survenue selon le cours prévisible de la maladie ou de l'infirmité; on restitue celui-ci à son évolution normale. Ce qui est interrompu, ce n'est pas la vie, mais un sursis artificiellement provoqué dans un processus irréparable.

Les progrès de la réanimation rendent plus difficile la détermination du moment précis de la mort. On se gardera, sous peine de tomber dans de graves abus, d'avoir recours à des critères subjectifs ou à des conjectures philosophiques. La justification éthique de l'arrêt ou de la diminution des soins intensifs lors d'un coma irréversible ne réside pas dans l'identification de ce dernier à la mort, mais dans le droit à une mort digne de l'homme, dès qu'il est médicalement établi qu'il y a irréversibilité. Le critère est le respect du mourir et non le refus de l'absurdité qu'il y aurait à maintenir «en vie» ce qui serait déjà, philosophiquement parlant, un cadavre.

Le médecin ne peut ignorer certaines normes légales (définition juridique de la mort); la justice, de son côté, veillera à ce qu'un acte médical ne puisse créer un précédent d'euthanasie active. On peut espérer que la recherche scientifique permettra de découvrir des critères plus nuancés que ceux dont on dispose pour l'instant.

A mon avis, toute législation en ce domaine doit et respecter la volonté du malade ou de la famille, et garantir juridiquement la confiance dont le médecin a besoin de se sentir l'objet pour agir d'une manière responsable. C'est pourquoi plus que sur une loi trop détaillée et circonstanciée, c'est sans doute davantage sur la déontologie du corps médical qu'il faut s'appuyer. Parmi les éléments de jugement qui interviennent, on tiendra

¹ *Ibid.*, pp. 914-915.

compte d'abord des chances, sérieuses, minimales ou nulles, de guérison, mais aussi de l'âge du patient et de la qualité de son infirmité ou de sa maladie. On tiendra également compte du coût du traitement, au point de vue financier et à celui de la mobilisation du personnel médical qu'il requiert, compte tenu des besoins sanitaires de la population, du budget de la santé et du nombre de médecins et d'infirmières dont on dispose. Ajoutons que la définition des «moyens extraordinaires» est relative au niveau de la technologie et de sa diffusion.

Peut-être qu'on objectera qu'il n'y a qu'une différence de degrés entre l'omission de moyens médicaux extraordinaires et l'utilisation d'une piqure entraînant la mort, ou encore, entre une dose importante de calmant et une dose un peu plus importante. La réponse est qu'à considérer ce qu'il convient de regarder d'abord, c'est-à-dire la nature éthique de l'acte, la différence n'est pas de degré, mais est essentielle: c'est celle qui existe entre *laisser* s'achever un processus naturel irréversible qui va à la mort, et *donner* la mort.

En guise de conclusion

10. Ce que nous avons dit jusqu'ici concerne la qualification éthique de l'acte considéré en lui-même. Mais un acte n'est jamais isolé, il s'inscrit toujours dans un contexte. Et c'est pourquoi l'épiscopat allemand a, dans le document déjà cité, attiré l'attention sur les implications et les conséquences possibles d'une législation permissive en faveur de l'euthanasie.

Le problème de fond qui est soulevé par l'actuel débat est celui de la valeur de l'homme dans la société. Il touche donc aux fondements de l'ordre constitutionnel dans une société démocratique. Cet ordre est ébranlé dès qu'on touche au droit qu'a tout homme d'être respecté dans sa dignité d'homme et protégé par l'ordre juridique en ce qui concerne son droit à la vie.

Quant aux conséquences prévisibles, elles sont multiples. Nous avons déjà fait allusion à quelques-unes en passant. Examinons-en rapidement quelques autres.

C'est d'abord sur le malade lui-même que pèseraient ces conséquences. On justifie aujourd'hui la légitimité de la mort donnée sur demande par la souffrance intolérable et par la maladie incurable. Il est probable que très vite ces raisons seraient étendues à «toute situation où l'on a le sentiment qu'il n'existe plus d'espoir».

Nous avons cité le témoignage de sainte Thérèse. Il n'est pas rare qu'un malade grave souhaite qu'un terme soit mis à une situation jugée désespérée. De là à reconnaître à un malade psychique un droit dont il se servirait dans un réflexe incontrôlé, il n'y a qu'un pas vite franchi. Et que dire de ceux qui, dans une situation qui paraissait sans issue, ne percevaient plus le sens de leur vie et qui ensuite se sont ressaisis et ont retrouvé la

joie de vivre? Il n'existe pas de frontière définissable entre une euthanasie responsable et une euthanasie qui ne le serait pas.

On peut également prévoir de graves conséquences pour les médecins et le personnel soignant. L'introduction de l'euthanasie changerait radicalement le rapport entre le médecin et le patient. Le devoir suprême de la médecine est de préserver et de rétablir la santé. Ce service exclut que le médecin soit transformé en exécuteur d'une mort sur demande et, plus profondément, qu'il soit lui-même disposé à tenir ce rôle. Que deviendraient les relations de confiance qui doivent lier le patient à son médecin, si celui-ci cessait d'être au service exclusif de la vie? Aucune précaution (comme, par exemple, l'autorisation écrite) n'empêcherait cette relation d'aller à sa ruine.

Et comment éviter les manipulations? Le souhait aurait beau être notifié par écrit ou devant témoins. Ecartera-t-on par là la pression mentale à laquelle serait soumis un malade impuissant qui soupçonne ou devine que l'entourage attend sa demande de mort? Il suffirait de faire sentir à un malade émotif qu'il est à charge pour obtenir qu'il s'exécute. D'autant que des psychologues ont fait remarquer que, s'il y a des souffrances vraiment intolérables pour le patient qui exigent absolument d'être soulagées, c'est aussi parfois l'entourage qui est incapable de tolérer le spectacle de la souffrance. Mis en cause fortement, ne cherche-t-il pas inconsciemment à se débarrasser de cette interpellation? De là le danger d'abus graves. En certains cas, il faut donc poser la question: souffrance intolérable, oui, mais intolérable pour qui? Et qu'est-ce que parfois cache la «pitié»?

Enfin il est probable que la reconnaissance par l'Etat de l'euthanasie légale favoriserait la tentation individuelle et sociale de donner la mort.

Evoquer ces possibilités, ce n'est pas prendre plaisir à peindre le diable sur la muraille: car ce sont des possibilités prochaines, qui sont aussi le signe que l'euthanasie renvoie en définitive à une certaine conception de la vie, dont on ne peut la dissocier. «Même motivée par une pitié mal comprise» elle est «l'expression d'une conception purement terrestre de la vie et d'un refus de croire que celle-ci est fondée et ancrée en Dieu» (Evêques d'Allemagne). Mais alors, dans de telles perspectives, en fonction de quoi la vie sera-t-elle jugée? Inévitablement on est conduit à une appréciation subjective et le point de vue qui s'imposera à l'individu comme à la société sera *utilitaire*. Aussi bien

«les motivations qui se cachent derrière l'euthanasie ne sont pas seulement la considération du malade incurable et sa volonté, mais aussi l'idée que cette vie est désormais dépourvue de sens et de valeur»¹.

On voit aussitôt ce que cela implique: c'est en dernier ressort la société qui «s'érige en juge de la vie qui est digne ou indigne d'être vécue, distinc-

¹ Ceci est patent dans certaines définitions de l'euthanasie, telle celle-ci, proposée par Binding: «licence de détruire les vies qui ne valent pas la peine d'être vécues».

tion qui tôt ou tard détruit la vie elle-même». En d'autres termes, «la vie est évaluée en fonction d'intérêts individuels et sociaux» (*Ibid.*). On est dès lors sur la pente fatale. Très vite ce sont des catégories d'hommes sans intérêt ni profit pour la société qui seront condamnés: malades mentaux, infirmes de naissance, handicapés à la suite d'accidents, vieillards.

Il y a une logique des conceptions de l'homme plus forte que les sentiments. Une conception de l'homme qui s'efforce, peut-être par pitié, de chasser de la conscience la souffrance, la maladie et la mort est inhumaine. Le respect de l'homme exige que tout soit mis en œuvre pour permettre à chacun d'assumer humainement l'épreuve de la maladie et celle de la mort. C'est dans ces perspectives que l'on doit lutter contre la douleur et apporter aux souffrants et aux mourants les réconforts de la sagesse et de l'amour. Même ceux qui ne sont pas chrétiens ni croyants comprennent la signification humaine que suggère la fin du *Désert des Tartares* de Dino Buzzati: la mort est le suprême combat et la suprême aventure à quoi prépare l'existence. Mépriser la mort, c'est en fait mépriser la vie.

De telles considérations ont des incidences immédiates sur la réflexion et sur le choix politiques. Qu'on en soit ou non conscient, le problème de l'euthanasie oblige à une option fondamentale en ce qui concerne la nature et les compétences réciproques de la personne et de la société.

Dans une conception humaniste inspirée par le christianisme, s'il est vrai que la personne est moralement obligée de servir le bien commun de la société, le sens de la vie en société est en définitive de permettre à chaque personne d'atteindre à l'accomplissement de sa destinée personnelle, qui transcende le plan temporel et politique. En dernier ressort, la société est au service des personnes, dont la destinée est spirituelle. La vie sociale, qui réclame de nous générosité, travail, et parfois sacrifices, est polarisée par le respect et la défense des droits de l'homme, qui sont les droits les plus fondamentaux. De ces droits, parmi lesquels le droit à la vie est premier, la société ne dispose en aucune façon. Une politique humaniste est une politique qui reconnaît que le sens dernier du politique est dans ce qui dépasse le politique, car la destinée de l'homme n'est pas enfermée dans la destinée de la société politique.

Prétendre juger de l'homme selon son «utilité sociale», c'est s'engager sur une pente fatale. D'ailleurs, qu'est-ce que cette «utilité»? Est-elle d'ordre économique, idéologique? qui est habilitée à porter un tel jugement? et selon quels critères? Certes bien des défenseurs de l'euthanasie s'indignent que l'on pose de telles questions; elles sont pourtant dans la logique de leur requête, logique qui conduit à attribuer à la société, fût-ce par médecin apitoyé interposé, le droit de vie et de mort sur ses membres. Ceux-ci alors ne sont plus reconnus dans leur qualité de personne humaine. Cette méconnaissance est de l'essence du totalitarisme.

Cette affirmation n'est pas une forme de chantage, ni un excès. Elle exprime l'inexorable conséquence de certains choix. La bonne foi non accompagnée d'effort de lucidité intellectuelle, dont trop souvent on se contente en ces graves matières, est une attitude dangereuse.

Ajoutons, pour conclure, que le refus de l'euthanasie devrait susciter parallèlement une prise de conscience des devoirs de la société en ce qui concerne les conditions de soulagement de la souffrance et d'aide aux mourants.

GEORGES COTTIER, O.P.

La remontée de l'antisémitisme

Qu'une minorité, estimant que ses droits politiques sont niés ou méconnus, cherche à faire entendre sa voix et reconnaître le bien-fondé de ses revendications à la tribune des Nations Unies; que, d'autre part, les instances internationales compétentes rappellent, s'il y a vraiment lieu, à un Etat, dont par ailleurs l'existence ne saurait être contestée, ses devoirs à l'égard de cette minorité, et même, le cas échéant, lui reproche des actes répréhensibles – il n'y aurait rien à redire à cela. Un certain nombre de points devraient, en effet, être tenus comme des préalables incontestables à toute négociation visant à une paix juste au Moyen-Orient: légitimité de l'Etat israélien et reconnaissance de droits politiques au peuple palestinien d'abord, renonciation ensuite aux actes de terrorisme ou de piraterie, comme aux raids meurtriers sur les populations civiles. Ce minimum équitable est loin d'être respecté. A l'inverse l'échauffement des passions et le recours incessant au mensonge risquent de conduire à de nouvelles tragédies. L'assimilation calomnieuse du sionisme au racisme, contenue dans la résolution votée le 10 novembre 1975 par l'Assemblée générale des Nations Unies, est une victoire de la passion irraisonnée sur la sagesse politique.

Ce qui est particulièrement grave dans ce vote déshonorant c'est qu'il ouvre la voie à une manipulation arbitraire du langage et par là autorise, à la faveur de l'imprécision et du contresens délibérés, l'intoxication de l'opinion internationale. J'ai lu par exemple sous la plume d'un journaliste chrétien, dont le cerveau avait reçu l'illumination du marxisme le plus sommaire, que l'unanimité des pays socialistes et des pays du tiers monde dans l'adoption de la résolution constituait la signification essentielle et impressionnante du vote: n'était-ce pas là la preuve du caractère pervers de l'Etat d'Israël, tête de pont colonialiste de l'impérialisme américain, et donc expression de ce mal radical qu'est le capitalisme? Certes l'Assemblée avait quelque peu manqué de sens des «nuances», en parlant de racisme et de sionisme, là où il eût fallu parler plutôt de capitalisme et de colonialisme. L'auteur de ce raisonnement inepte eût pu se demander si son explication était capable de rien expliquer des vexations subies par la communauté juive qui vit dans la «patrie du socialisme». Mais c'est surtout ce type d'explication qui me paraît pernicieux: car dès lors qu'on n'a plus à s'embarasser des «nuances», on ouvre la porte à un processus de *glissement* d'un ordre d'idées à un autre ordre d'idées. Un tel amalgame n'a pas de fondement dans la réalité, mais c'est lui qui permet la construction des mythes et c'est avec des mythes de cette sorte que prend naissance l'antisémitisme. Et si

la complicité lointaine à certains crimes tirait son origine du mépris des nuances de langage?

Le sionisme est une réalité complexe. Ce n'est pas une excuse pour entretenir la confusion à son sujet. L'article que nous publions ci-après est déjà ancien, puisque son auteur, le futur Père de Menasce, le fit paraître en 1928, dans un numéro de *Chroniques du Roseau d'Or*. Le lecteur se souviendra que la grande crise n'avait pas encore éclaté, que Hitler n'avait pas encore pris le pouvoir et que personne n'imaginait qu'on verrait bientôt la plus monstrueuse tentative d'extermination du peuple juif qu'ait connue l'histoire. Puis viendraient la Deuxième Guerre mondiale, Hiroshima, et la suite. L'Etat d'Israël n'existait pas encore. Et cependant ce diagnostic par le dedans du sionisme et de son inspiration profonde conserve toute son actualité. Il est un guide précieux pour la réflexion sur les événements présents.

*

Derrière les problèmes du sionisme, le regard du chrétien doit savoir discerner le *mystère d'Israël*. Citons ici une page du cardinal Journet sur la « dialectique » du *sionisme politique* et du *sionisme messianique* :

« (...) à peine le sionisme politique a-t-il formulé son désir, à peine la possibilité d'un lieu de paix, d'une patrie terrestre, a-t-elle commencé de luire pour Israël, voici que toutes les grandes eaux de l'espérance messianique s'engouffrent dans cette faible issue et dans le lit trop étroit de ce torrent; c'est tout le sionisme messianique, le sionisme profond, qui vient soutenir et amplifier, par la puissance irrésistible de son dynamisme, les plus humbles démarches du sionisme politique.

Le sionisme politique éveille ainsi le sionisme messianique. Il en procède, souvent sans le savoir. Il n'est destiné primitivement, et sincèrement, qu'à pacifier Israël persécuté; et voici qu'il suscite en Israël les bouillonnements de l'ancienne espérance, pour laquelle Israël de nouveau sera persécuté. En même temps, il reste incapable, par la modestie de ses buts, de satisfaire de si vastes aspirations. En ce sens, le sionisme politique ne réussit qu'à décevoir le sionisme messianique. Mais peut-être aussi ces méprises sont-elles salutaires et providentielles. Elles peuvent instruire douloureusement le sionisme messianique à éprouver la réalité de son erreur, et le forcer, non point certes à se relâcher de son élan, mais à lever plus haut son regard, jusque vers les régions où brille cette Jérusalem spirituelle pour laquelle il est fait, et qui l'attend depuis deux mille années » (*Destinées d'Israël*, 1945, pp. 282-283.)

Ces lignes sont antérieures à la création de l'Etat d'Israël. A son propos, le cardinal avait noté :

« Nous ne voyons rien dans la prophétie chrétienne (...) qui voue d'avance à la stérilité la tentative de créer un Etat juif, ni même de reconstruire le temple. La réoccupation de la Palestine pose certes de graves problèmes de droit et de justice, qui demandent à être examinés de près, mais qu'on ne saurait d'avance déclarer insolubles » (p. 271).

De son côté, dans un post-scriptum à ce livre capital qu'est *Le Mystère d'Israël* (1965), Jacques Maritain ébauche les grandes lignes d'une réflexion d'un philosophe chrétien de l'histoire sur la signification de l'Etat d'Israël.

Depuis l'apparition de ce dernier la condition d'Israël est entrée dans une phase nouvelle. Dorénavant en effet cet Etat d'une part, la Diaspora de l'autre marquent sa destinée d'un caractère de bipolarité. Ainsi prend naissance au sein d'Israël lui-même une «tension fraternelle», car si les besoins et les desseins sont ici et là distincts, ils n'en sont pas moins liés et interdépendants dans l'ordre temporel comme dans l'ordre spirituel. Dans la perspective eschatologique, lointaine et non encore reconnue, du grand Jour de la Plénitude dont parle l'apôtre Paul, l'événement revêt une portée considérable:

«...du fait même de l'existence de l'Etat d'Israël, une certaine disjonction commence à se manifester – dans ce peuple juif dont la destinée temporelle et la destinée spirituelle n'ont si longtemps fait qu'un – entre la judaïcité spirituelle et la judaïcité temporelle.»

Ce qui revient à dire que

«l'appartenance spirituelle au peuple que le Dieu d'Abraham et de Moïse s'est réservé apparaît comme se disjoignant explicitement désormais de l'appartenance temporelle à un peuple occupant un territoire donné et formant un Etat donné» (p. 249).

On peut prolonger ces réflexions. Maritain en effet fait remarquer (pp. 246–7, note) que

«temporel et séculier, l'Etat d'Israël l'est en principe et en droit; il ne le sera vraiment, en fait, que lorsqu'il aura réussi à se libérer des pressions théocratiques exercées par une minorité dite «orthodoxe», qui, au lieu de travailler sur le plan religieux, à la redécouverte des valeurs éternelles sans laquelle nulle fonction ou mission spirituelle n'est concevable, s'obstine à vouloir imposer, sur le plan politique, on ne sait quel simulacre d'Etat sacré (...).

Or parmi ceux des Etats arabes qui contestent avec acharnement jusqu'au droit à l'existence de l'Etat hébreu, plusieurs se réclament, mais cette fois-ci dans le cadre de l'Islam, d'une conception sacrale et théocratique de l'Etat. Ce parallélisme doctrinal frappant barre la voie à une solution équitable des problèmes. Mais ne peut-on pas espérer qu'au sein de l'Islam également s'amorce un processus de disjonction entre le spirituel et le temporel analogue à celui qui s'annonce dans le monde juif? Et est-il utopique de penser qu'au service de cette prise de conscience et du dialogue auquel elle devrait conduire, les chrétiens pourraient exercer une mission de médiation? Certes la route sera longue et pour l'immédiat l'horizon semble bouché. Le sort du Liban, terre de pluralisme et de dialogue, basculant dans la guerre civile, fait craindre une terrible tragédie, à laquelle aucun cœur chrétien ne peut rester indifférent.

Il reste pour le moment que les signes d'antisémitisme se multiplient d'une manière inquiétante. Puisse notre conscience ne pas demeurer assoupie! Et puissions-nous ne pas mériter le sévère avertissement du Seigneur:

«Lorsque vous voyez un nuage se lever au couchant, aussitôt vous dites que la pluie vient, et ainsi arrive-t-il. Et lorsque c'est le vent du midi qui souffle, vous dites qu'il va faire chaud et c'est ce qui arrive. Hypocrites, vous savez discerner le visage de la terre et du ciel; et ce temps-ci alors, comment ne le discernez-vous pas?» (Luc, 12,54-56).

28 décembre 1975, fête des saints innocents.

G. C.

I

Situation du sionisme

Pour GEORGES CATTAUI

Dieu dit: Je n'entrerais point dans la Jérusalem céleste que vous ne soyez d'abord entrés dans la Jérusalem terrestre. TALMUD: *Traité Taanith*

Que c'est singulier de penser qu'en ce moment, il se fait de moi des yeux qui seront capables de voir et que je porte ces étoiles vivantes dans mon sein.

Paul CLAUDEL, *le Père humilié*

Le 2 novembre 1917, un document officiel annonçait aux Juifs qu'en reconnaissance des droits de la postérité d'Abraham, les nations de la Chrétienté avaient résolu de leur ouvrir les portes de cette Jérusalem où ils n'avaient point pénétré publiquement depuis la grande dispersion de l'an 70. Jamais si mince document (la Déclaration Balfour est une lettre de quelque dix lignes) ne fut si gros de conséquences écloses en si peu de temps. A peine au terme de sa dixième année d'existence, c'est la charte politique de la Palestine et le germe d'un bouleversement profond en Israël. Cependant, la Gentilité, le monde chrétien lui-même ne semblent point s'apercevoir de la portée de cet événement. Pour eux, le sionisme, comme la Déclaration Balfour qui le sanctionne, n'exprime qu'un très quelconque mouvement national et politique, comparable à tel autre, ne s'en distinguant point quant à l'essence; le sionisme n'est qu'un *mouvement*; de toutes façons une innovation, une tentative, une expérience. Avant de le juger, on attend d'en voir les conséquences, le succès. On demande à en examiner les conditions et les possibilités. Sympathie ou antipathie, confiance ou réserve, l'accueil que le monde fait au sionisme révèle qu'on croit avoir affaire à une chose de peu d'importance dans l'échelle des problèmes contemporains: au mieux, le politicien ne voit en lui qu'un nationalisme analogue à celui de l'Europe centrale ou des Balkans; l'économiste, sévère ou indulgent, qu'une expérience de laboratoire indigne de le distraire de sa pénible méditation sur la Russie et l'Amérique. Ceux-là mêmes que préoccupe la question juive paraissent incapables d'intégrer le sionisme dans la totalité du fait juif: aux temps récents de la «mode juive», en

France et ailleurs, le sionisme n'a guère eu sa part: ses amis, partant ses ennemis, s'accordent pour lui assigner un rang subalterne dans la hiérarchie du judaïsme.

Ce n'est pas qu'on l'ignore; d'année en année, les récits de voyage se multiplient, les rapports se nouent entre Jérusalem et les grandes capitales d'Europe et d'Amérique, la presse elle-même dispense les lieux communs de l'information et de la photographie. Cependant, si l'on va aux sources, quel contraste frappant entre la vivace énergie des sionistes et leur pauvreté d'expression: c'est en vain qu'on cherchera de connaissance du sionisme chez eux, tout occupés à le réaliser. Contraste aussi entre les écrits des pionniers et l'action des dirigeants actuels du sionisme: une prudence toute politique, déroband leurs mobiles, voile parfois jusqu'à son essence.

Dès lors, comment déceler son inspiration, sa tendance? Comment envisager son œuvre? En un mot, comment *situer* le sionisme?

C'est que l'on s'offre au grand danger qui guette toute connaissance, celui de la construction, de la fabrication. Définir une réalité historique actuelle, c'est s'exposer au périlleux désir de la *faire*. Efforçons-nous, cependant, de *définir* le sionisme, d'en saisir l'essence, libérée, certes, des déformations et des mirages, mais non sans expliquer ces formes adventices et en rendre compte: amenés à dégager ses directions profondes, puissions-nous n'encourir pas le reproche de lui imposer des directives ¹.

I

Le document qui proclame la Palestine «foyer national» juif, semble donner raison à la conception si répandue qui veut que le sionisme soit principalement, et même essentiellement, un mouvement national. Jusqu'à la désignation de «sionisme politique», adoptée par les premiers sionistes efficaces – promoteurs des congrès sionistes dont le premier se tint à Bâle en 1897, sionistes du sionisme de Théodore Herzl, tel qu'il se fit jour pour la première fois dans son *Etat juif*, – tout semble démontrer péremptoirement le caractère national et politique de ce mouvement. De l'*Autoéman-*

¹ C'est dire que, pour nous, connaître le sionisme n'est pas simplement connaître les conceptions des sionistes et de leurs dirigeants, le sionisme officiel n'étant qu'une expression du sionisme réel. C'est dire aussi que notre méthode est à l'antipode du reportage. Sur l'histoire du sionisme on peut consulter la monumentale *History of Zionism* de Nahum SOKOLOW (2 vol., Londres, 1919), qui se ressent un peu des circonstances politiques qui l'ont inspirée. C'est aussi le défaut, quoique à un moindre degré, de la thèse de Marcel BERNFELD, *le Sionisme* (Paris, 1920). Le lecteur français pourra aussi se reporter aux écrits des sionistes André Spire, Baruch Hagani, Fernand Corcos, et des voyageurs Jérôme et Jean Tharaud, Jean-Richard Bloch, Jacques Kessel, etc., dont l'ensemble est d'intérêt documentaire; on consultera avec profit la collection de la *Revue juive* d'Albert COHEN (six numéros parus en 1925, aux éditions de la *Nouvelle Revue française*), où le sionisme a été suivi de très près dans une rubrique spéciale et dans de nombreuses notes et chroniques.

cipation de ce Pinsker clairvoyant et courageux qui exhorte Israël à se libérer et à *se faire lui-même*, selon la formule de Mazzini, aux discours où Chaïn Weizmann cherche à démontrer que la dignité d'Israël parmi les nations dépend de la faculté, toute formelle, de répondre en Sion à leur hospitalité, – de l'Etat juif au Foyer national juif, tout accuse la parenté de ce sionisme nouveau aux renaissances nationales de la seconde moitié du siècle dernier.

Quel contraste avec le judaïsme de la génération précédente, fraîchement émancipée par la Révolution et déjà, semble-t-il, à demi intégrée dans la société bourgeoise dont l'Europe d'alors salue l'apothéose! La génération formée par les Mendelssohn et les Salomon Maïmon, pour qui le judaïsme est une «confession», quand il n'est pas simplement un système de philosophie ou de théologie naturelle; judaïsme exsangue qui participe de la platitude abstraite de son époque et dépouille le Juif de sa qualité de Juif pour faire de lui un citoyen (français, anglais ou allemand) de confession «mosaïque»¹. C'est ce dédoublement du judaïsme et du Juif, cette scission entre le citoyen et le fidèle, entre la loi et le culte, qui va être le germe de tout le malaise juif au XIX^e siècle. Arrêtons-nous, pour l'instant, aux conséquences nationales de ce principe.

Le libéralisme mendelssohnien avait pour fin secrète de permettre l'assimilation des Juifs par la société européenne, tout en sauvegardant une liberté de conscience qui n'eût pas pour conséquence l'adoption du christianisme. Entre le Juif et le Chrétien on ne voulait voir de différence, sinon de *croynance*. On en déduisait l'égalité des droits civils et politiques, cantonnant la «religion» de façon à la réduire au minimum, à la faveur du principe de tolérance qui veut que toutes les religions soient équivalentes, et qu'il n'en soit point discuté.

A cette égalité fictive venaient s'opposer deux réalités: l'antisémitisme et la solidarité juive.

Dans les régions de l'Europe orientale, où les idées du XVIII^e siècle n'avaient pas encore pénétré, les massacres de Juifs continuaient, se multipliaient; les Juifs d'Occident, pour assimilés qu'ils se crussent et tout incroyants qu'ils fussent devenus, n'en ressentirent pas moins cette solidarité nationale qui allait à l'encontre de tout le beau dualisme de Mendelssohn. C'est cette nouvelle génération qui conçut l'idée du judaïsme national, par une réaction bien naturelle contre le judaïsme purement «confessionnel» de la génération précédente. Ce n'est pas qu'on se plût à restaurer la vie juive: on ne revenait pas sur le principe du dualisme, on se bornait à considérer désormais l'élément national comme le plus important, comme le seul vraiment essentiel. On substitua le national au doctrinal, à la faveur de la distinction inventée par les idéologues de l'émancipation religieuse. Désormais, l'émancipation religieuse ayant échoué, c'est-à-dire le système religieux n'ayant pas réussi à provoquer l'émancipation, c'était à l'émancipation *nationale* que l'on allait avoir recours. Ce nouveau nationalisme

¹ Cf. Moïse SCHWAB, *Mendelssohn, sa Vie et ses Œuvres*, Paris, 1868.

devait naturellement prendre la forme des nationalismes occidentaux, à laquelle le poussait la soudaine virulence de l'antisémitisme de France et d'Allemagne. Que devenait, en effet, la doctrine de l'égalité politique et civique, du jour où les pays mêmes qui l'avaient édifiée se chargeaient d'en démontrer la fausseté manifeste? Les Juifs, devenus les champions d'un libéralisme qu'ils avaient accommodé à leur propre situation, devaient être les premières victimes du revirement nationaliste: la faillite du libéralisme réussit sans trop de peine à les gagner au nationalisme nouveau.

Petit à petit, le nationalisme juif se répand jusque dans les pays où le libéralisme semble devoir jouir de l'agonie la plus lente. A la progressive assimilation des individus ou des familles, on substitue désormais le vœu d'une émancipation nationale, collective; d'une action solidaire des communautés juives dispersées de par le monde. Il ne s'agit plus de se contenter de mettre la religion juive au pair des autres religions, mais la nation juive au pair des autres nations. Il s'agit de corriger l'excentricité de la nation juive, puisque en cherchant à corriger l'excentricité de la religion juive on n'a abouti à rien, puisque l'antisémitisme, au lieu de faiblir, s'est accru, et que le malaise est plus intolérable qu'aux temps héroïques du ghetto. C'est ce nationalisme, concrété, paré de la nostalgie de Sion maintenue par la liturgie et par la tradition sioniste de toute l'orthodoxie juive, qui a produit le sionisme politique consacré par la Déclaration Balfour de novembre 1917.

Il semble donc que l'on ne peut avoir de doute à cet égard: le sionisme, tel qu'il se réalise aujourd'hui, est bien un mouvement essentiellement national et politique.

II

Et pourtant l'examen des faits va nous convaincre que tout ceci n'est que surface et que la réalité sioniste déborde de toutes parts les schémas trop simplistes.

Nous avons vu que le sionisme politique à l'occidentale a les mêmes fondements que le libéralisme mendelssohnien dont la faillite nous est connue: cette circonstance constitue en soi une raison de douter de sa validité. Le sionisme politique, comme le libéralisme religieux, a pour but de normaliser Israël, dans son âme et dans son corps, par rapport aux nations au milieu desquelles il vit. Normalisation individuelle – par assimilation – ou nationale – par la création d'une nation juive *inter pares*; la différence importe peu. Ce qui importe, c'est de poser une équation: soit, le citoyen juif est l'égal du citoyen non juif; soit, la nation juive est l'égale des nations chrétiennes. A cet égard le sionisme est bien, ainsi qu'on l'a maintes fois répété, un mouvement d'assimilation¹, puisqu'il

¹ Cf. Isaac BREUER, *Das Jüdische Nationalheim* (Francfort, 1925): «Les champions de l'émancipation sociale se demandaient: de quel mal souffre le Juif? Le sionisme se demande de même: de quel mal souffre la nation juive? Les champions de l'éman-

repose sur le principe, constitutif de la bourgeoisie européenne sacrée par la Révolution, de la scission de la vie religieuse et de la vie civile, et sur son corollaire de l'égalité ou équivalence des individus et des peuples¹. Voilà le coup porté au plus profond du judaïsme. Sitôt qu'inspiré par le désir d'instaurer l'égalité juridique, civile, religieuse d'Israël et des nations, on est amené à la fonder sur une égalité, sur une commensurabilité *réelle*, c'en est fait de l'intelligence du fait juif: on est en marge de sa réalité, que l'on remplace par une fiction. L'urgence de ce principe a souvent été posée, et une fois pour toutes²: notre «situation» du sionisme va nous permettre d'en donner la plus éclatante vérification. Nous allons voir, en effet, que toute explication du sionisme tourne court sitôt qu'à un moment quelconque on y introduit, sous une forme aussi subtile que l'on voudra, cette insidieuse équation dont la négation est le commencement de l'intelligence d'Israël. Cette fraude, que nous retrouverons, inconsciente ou délibérée, tant chez les sionistes que chez les spectateurs du sionisme, amis ou détracteurs, il nous faudra, en suivant sa trace, déterminer sa signification.

Abordons-la d'abord sous sa forme la plus maligne, dans cette conception nationale et nationaliste qui, pour la majorité des informés, représente le sionisme lui-même.

Qu'on y réfléchisse, en effet; si le sionisme n'est que ce nationalisme niveleur et mimétique, adapté ou simplement transposé du nationalisme européen, s'il n'est, en somme, qu'une riposte aux nations qui accusent Israël de n'en être pas une, s'il n'est que le produit tout négatif, tout passif, de l'antisémitisme, d'où vient l'accueil chaleureux qu'on lui fait? Certes, il en est, et non des moindres, qui ont pu croire qu'Israël n'existe que dans l'opposition des nations³! D'autres, plus sensibles à la réalité, se bornent à

cipation sociale répondaient que le mal dont souffre le Juif est tout ce qui peut l'empêcher de s'assimiler parfaitement aux autres citoyens du monde. De même, le sionisme répond que le mal dont souffre la nation juive est tout ce qui la distingue profondément des nations normales du continent européen» (p. 27-28). C'est ce que reconnaissent les sionistes eux-mêmes, notamment en Palestine, où l'on pousse parfois très loin le souci de poser une égalité virtuelle avec les autres pays, et où l'on déclare volontiers que le sionisme est fils de l'assimilation. Cette égalité virtuelle frappe aussi les voyageurs, qui se sentent souvent «plus près» des Juifs sionistes de Palestine que des Juifs de leurs pays respectifs.

¹ Il importe peu à cet égard que les Juifs aient, eux aussi, beaucoup contribué à la formation de l'esprit du laïcisme bourgeois, comme le prouve de façon péremptoire les beaux travaux de Werner SOMBART (*les Juifs et la Vie économique*, trad. Jankélévitch, Paris, 1924): ils ne s'en sont pas moins heurtés, en fait, à l'esprit bourgeois des antisémites, avant de chercher à s'en inspirer. Nous verroas plus loin dans quelle mesure il y a lieu de corriger les interprétations de Werner Sombart.

² Par LÉON BLOY, dans le *Salut par les Juifs*. Les travaux des historiens, postérieurs à Bloy, ne font que vérifier et donner en quelque sorte la petite monnaie de ses étonnantes visions sur Israël, le Pauvre et l'Argent. Qu'il serait intéressant de confronter le *Sang du Pauvre* avec la *Philosophie de l'Argent* de SIMMEL, et l'*Exégèse des Lieux communs avec le Bourgeois* de SOMBART.

³ Il n'est besoin que de citer le cas de Herzl lui-même, qui a pu définir la nation comme étant «un groupe historique d'individus, de type reconnaissable, dans l'ensemble, maintenus par la crainte d'un ennemi commun» (en l'espèce, l'antisémitisme).

reconnaître que ses malheurs et ses oppressions lui ont insufflé la *force* de sauvegarder son patrimoine antique, valeur que la persécution n'a point *créée*. D'autres, enfin, voient en Israël un peuple rétrograde qui apprend chez les nations à devenir nation à son tour, et dont l'anormalité présente n'exprime que l'immaturité: le sionisme serait comme la «majorité» d'Israël, son accession à l'existence politique, la fin de son âge grégaire; mutation normale et nécessaire, identique en tous points à celles des nations européennes. La tribu Israël devenant la nation juive, conception séduisante, et qui aurait l'avantage d'intégrer Israël dans l'ordre sociologique sans trop de sacrifices, si l'histoire même dont on prétend invoquer la leçon ne révélait partout le rôle décisif, déterminant, de l'*Etat* dans ce processus d'évolution. De Louis XI à M. Masaryk, c'est en effet l'Etat qui a donné au peuple sa consistance de nation: or, l'Etat ne joue qu'un rôle infime dans la réalisation sioniste. Cela suffit à révoquer l'apparente autorité de l'explication fournie.

Encore moins est-il possible de croire que le sionisme ne soit qu'une copie en trompe-l'œil de ce nationalisme à la mode d'Occident, sous-produit de l'idéal de la bourgeoisie laïque; car ce serait alors le suicide le plus délibéré et le plus gratuit que l'histoire eût à enregistrer. L'affranchissement d'Israël et sa normalisation seraient sa perte même. Devenu semblable aux autres, Israël cesserait par là même d'exister. Croit-on sérieusement que le sionisme marche à cette fin, consciemment ou inconsciemment; que cette mort certaine inspire les sacrifices et les abnégations des «pionniers» de la plaine d'Edraelon? Sont-ils vraiment si fort trompés? A vrai dire, il en est, parmi les sionistes, pour qui le sionisme est effectivement un moyen de perdre sa *différence*, sa spécificité judaïque, de devenir «comme tout le monde». Ce sont les gens qui se diront plutôt «Palestiniens» que Juifs ou sionistes; qui mettront leur orgueil national à vanter de l'œuvre d'Israël ce qui ressemble le plus à celle de toute autre nation. On conçoit que ce spectacle ait pu faire naître des doutes sur l'avenir d'une cité dont l'originalité serait de n'en avoir pas! S'attachant à cette vision, des observateurs superficiels ont condamné le sionisme du chef de cet écœurant mimétisme. Mais, encore une fois, ce n'est pas là l'âme du sionisme: ce sionisme tout négatif, de même que tous les autres faux sionismes, est *porté* par le vrai sionisme, comme un parasite par l'organisme qui l'alimente.

En fait, ce n'est pas pour avoir un territoire, une cité, à l'instar des autres nations que les Juifs sont devenus sionistes; c'est parce qu'ils avaient déjà leur terre, leur pays, et qu'ils en étaient exilés depuis deux mille ans. Le

(*Zionistische Schriften*, p. 340). Ce texte montre combien l'on peut se méprendre sur la signification d'une réalité dont on se croit maître, alors qu'on en est, soi-même, si bien possédé qu'on ne voit plus à quel point on la défigure. Il est évident qu'une conception nationale aussi négative ne saurait rien produire de positif. Il faut donc que la réalité ait été plus forte que la conception, assez forte pour se faire jour à travers celle-ci. Cela seul permet de comprendre que l'énoncé d'une telle doctrine (qui n'est d'ailleurs pas la théorie constante de Herzl) n'ait pas compromis son autorité de chef sioniste.

sionisme n'est pas qu'un remède *ad hoc* à l'antisémitisme, au parasitisme juif, à l'ostracisme, etc.: c'est la tendance profonde, immuable, surnaturelle, au cœur du peuple juif, à rentrer dans sa patrie. Cette aspiration vers Sion, chantée par tout le moyen âge juif, apogée de sa poésie, cette restauration du royaume de Juda, tentée à plusieurs reprises par un Alroy ou par un Sabbataï Zévi, la salutation de «l'An prochain à Jérusalem!» – autant de signes de la pérennité du sionisme éternel, du sionisme suscité des cendres de Jérusalem en l'an 70, qui ne doit se terminer qu'à l'accomplissement intégral des prophéties. Une destinée si constante peut se permettre d'être incomprise et déformée, tant est infaillible son cours! Le Retour d'Israël est une fin si urgente que tout est bon pour la remettre en mémoire au peuple élu qui, trop souvent, prend son élection pour un *mérite* propre. Nationalisme? Nation? Les conceptions des individus et des partis ne font que monnayer la réalité de ce divorce inouï de la terre et du peuple qui doit prendre fin en son temps, et quand même la terre refuserait de nourrir son peuple, et quand même le peuple refuserait de retourner à sa terre. Le sionisme n'est-il pas une impulsion mystérieuse qui se révèle par ses effets sans se confondre avec eux?

III

Retour! Le nationalisme des sionistes n'a de portée que s'il est fondé sur cette donnée. L'idéologie politique peut se leurrer, le peuple juif peut hésiter sur la marche à suivre dans la réalisation de ce retour, dans la préparation spirituelle ou sociale à ce retour, il ne se trompera pas – plus exactement, il ne sera pas trompé, sur la primauté même de ce Retour. Veut-on un mouvement d'émancipation nationale qui se passe de la Palestine? Voici les tentatives de colonisation juive en Argentine, au Brésil, au Canada, en Pologne, en Crimée enfin. Qu'en est-il résulté? Une amélioration économique de la population transférée de la ville aux champs, et c'est bien tout. Ce n'est pas par l'agriculture que l'on parviendra à effectuer cette normalisation qui est le secret de l'équivalence, et qui ne se trouvera que dans le Retour, transfigurée ¹. De fait, ces tentatives n'ont jamais pu prétendre à être autre chose que des mesures philanthropiques: elles ont affecté quelques Juifs, sans atteindre le peuple juif. Ce peuple juif, écoutez-le plutôt, au sixième congrès sioniste, en 1903, conspuer ses dirigeants, soupçonnés (d'ailleurs à tort) d'une secrète complaisance pour l'offre du territoire de l'Ouganda que lui fait la Grande-Bretagne par l'entremise de son premier ministre, Joseph Chamberlain! Et il ne s'agit pas de César refusant la couronne, mais d'une bande d'utopistes obscurs plusieurs fois éconduits par la Sublime-Porte, maîtresse de Terre Sainte ². Il en sera de

¹ Cette répugnance des Juifs à travailler toute autre terre que la leur explique l'échec des tentatives de Napoléon. Cf. Bernard LAZARE, *l'Antisémitisme*, p. 200.

² On trouvera le récit de cet épisode dans Baruch HAGANI, *le Sionisme politique et son fondateur*, chap. XI et XII.

même à chaque nouveau conflit entre le sionisme impérieux et nécessaire et le sionisme théorique, chimérique, né de la volonté propre et de l'imagination. La destinée d'Israël est infaillible, mais elle ne se prononce pas à tout instant. Ses arrêts prononcés, tout le reste disparaît, sombre dans l'oubli. Qui relit aujourd'hui les écrits des premiers sionistes politiques, des Herzl, des Nordau, des Ussichkin, peut, à la lueur de l'aventure de Terre Sainte, faire le partage entre le vrai et le faux, l'essentiel et l'accidentel. L'Etat juif, cet idéal qui semblait le symbole même et l'étendard de la réalisation sioniste, s'est effacé, a été remplacé, pour le moment, par une conception où la « politique » au sens étroit du mot ne joue qu'un rôle subalterne. Ceux qui s'obstinent à la réalisation intégrale de ce projet, lequel n'est, encore une fois, qu'une des formes possibles, qu'un des schémas du sionisme vrai, sont réduits à n'être plus au sein du mouvement qu'une opposition bruyante mais faible. Ce n'est pas que ces extrémistes manquent de logique : ils manquent surtout de l'intelligence de la situation ; ils servent surtout à accuser les équivoques de la théorie officielle des dirigeants sionistes ; nourris de l'idéologie nationaliste des premiers jours du mouvement, ils en adoptent la terminologie et la manière au point de laisser croire, voire même de croire, que le sionisme n'est vraiment que national.

Sans doute n'est-ce pas seulement qu'à notre époque la catégorie du national est la plus générale, celle qui semble rallier le plus grand nombre de suffrages, grouper la plus grande diversité de préoccupations et d'intérêts ; l'équivoque nationaliste a son fondement dans la nature même du sionisme.

Il est bien entendu que les Juifs ne constituent pas une nation dans le sens où l'on parle de la nation française ou de la nation italienne. Le peuple juif, nous le savons, est un peuple *à part*, en marge des autres peuples. Si bien que l'on a pu prétendre que les Juifs ne peuvent alléguer qu'une unité de croyances et d'institutions religieuses, et, par conséquent, ne constituent une nation qu'artificiellement. Le moyen terme serait de convenir que la catégorie de nation ne s'applique pas, et que, si nous employons le mot *national*, c'est qu'il n'est pas d'adjectif commode dérivé du mot *peuple*. Car les Juifs sont un peuple, le Peuple, le peuple élu, le peuple-prêtre. Le *retour* en son pays de ce peuple si uniquement dispersé est de la même qualité, de la même coulée que l'*élection* même de ce peuple unique. Le retour à Sion des israélites dispersés consacre tout à la fois leur attachement séculaire et indéfectible à cette terre, leur mémorable dispersion, et leur élection même qui les créa et les conserva pour des fins ineffables.

Car, encore une fois, le sionisme est très exactement le Retour des Juifs en Terre Sainte : c'est la contre-partie, le renversement de la Dispersion. C'est avant tout une reconstruction, une restauration, une rénovation ; on n'amène pas les Juifs en Palestine, on les y ramène. Le sociologue qui voudrait étudier le sionisme à l'œuvre en négligeant cette donnée essentielle, en assimilant le sionisme à n'importe quelle colonisation, transplantation ou immigration, se tromperait infailliblement, en découvrant du même coup des régions inconnues propices à notre analyse. Qu'il nous suffise

pour le montrer de confronter la Palestine et tel autre pays d'immigration, l'Amérique par exemple.

IV

Au premier abord tout est semblable: toutes deux terres de pionniers; les voyageurs sont frappés de la ressemblance de Tel-Aviv à telle ville américaine du Middle West, pour, selon les goûts, s'en réjouir ou s'en affliger. Mais l'Amérique a été faite par des mécontents, par des aventuriers, par des hommes dont la nature était de dire *non!* au monde qu'ils allaient quitter pour se faire «une vie à soi». A la fin de l'ère des pionniers, l'Amérique n'est plus que le *refuge* des persécutés ou l'*occasion* des pauvres: leur refuge, mais non leur consolation. Ils ont troqué leur âme contre un confort qui les conserve dans la glace et l'aluminium ¹. L'Amérique est le pays qui dit *non!* à l'Europe. Elle est la grande hérétique de notre civilisation. Le *moyen* de cette négation, de cette révolte qui la constitue, est l'éloignement, et l'exploitation de son admirable territoire: aujourd'hui, lasse de cette négation que ne garantit plus la distance et que compromet une solidarité croissante d'intérêts, l'Amérique cherche à défendre son hérésie, à la sauvegarder, en substituant à ce *non!* initial et générateur un *oui!* qui n'en peut être que le moulage en creux.

Car voici le fruit de son acte premier: un pays de près de cent vingt millions d'habitants, tous occupés à produire n'importe quoi sans jouir de quoi que ce soit, dévorés par une activité incessante, et insatiable parce qu'elle n'a point de *fin*. Que leur importe la fin, le moyen seul les intéresse; c'est le moyen qui justifie la fin ² et les moyens s'accumulent sans que l'on parvienne à les écouler: on acquiert, on dépense, on ne sait plus comment dépenser. On ne sait plus, on n'a jamais su pourquoi on s'était mis à acquérir.

Faire l'Amérique, voilà le nouveau cri de guerre: mais c'est, dans ce continent qui s'ennuie d'agir sans savoir pourquoi, le cri de ralliement de ceux qui cherchent à la vie une fin autre que la seule action. Quant à ceux qui abandonnent le vieux monde pour l'Amérique, est-ce bien pour la *faire*? Ne serait-ce pas plutôt pour faire de l'argent ³?

¹ Ceci éclaire la situation infamante du Juif en Amérique: la trahison étant chez lui non seulement plus grave, mais aussi plus franche, plus délibérée que chez les autres Américains, on s'explique qu'il soit honni par ceux qui reconnaissent en lui leur caricature. Cependant, personne ne semble avoir relevé la pathétique inconvenance de la récente protestation des Juifs d'Amérique en faveur de leurs «malheureux» congénères de Roumanie, lesquels préfèrent apparemment mourir dans leur ghetto héroïque plutôt que de se perdre dans un ghetto spirituel.

² Leur philosophie, leur pragmatisme essentiel, leur sert à rétablir l'équilibre, en posant comme dogme de la théorie de la connaissance la justification des moyens par la fin.

³ Il convient d'ajouter pour plus de clarté, que ce *moyen* qu'on adore en Amérique n'est pas l'argent, mais l'*activité* en soi et pour soi, dont l'argent est le symbole numérique, la mesure. C'est dire que le vieux monde, pour qui l'argent est devenu une fin en soi, méconnaît totalement la vraie nature de la «course au dollar».

La Palestine juive est tout le contraire. Le succès individuel importe bien peu aux immigrants. Ils ne viennent pas substituer à leur ghetto de Pologne ou de Roumanie un quelconque eldorado où ils «soient en paix». Avant tout, ils rentrent chez eux. Retour de l'enfant prodigue, sans espoir du veau gras qui leur sera donné par surcroît, ils saluent leur terre avec la joie de lui dire : traite-moi comme l'un de tes mercenaires. Car ils viennent s'y donner et non s'y retrouver; ils viennent faire la Palestine et non faire de l'argent. Il est entendu, il est reconnu que «faire de l'argent» est le contraire de «faire la Palestine». Le faiseur d'argent est l'ennemi personnel du pays et du peuple juif¹. Il n'y a même plus lieu de le publier, et on ne le sait même plus, tant c'est profond et spontané. Ce sont les étrangers, les visiteurs, qui s'en aperçoivent et s'en étonnent, puis, pour répondre à leur étonnement, font l'épreuve d'un mot : bolchevisme – le bolchevisme palestinien – les colonies communistes – l'économie marxiste – l'idéologie russe.

Mais non, nous savons *a priori* que l'on ne parviendra pas à assimiler à quoi que ce soit le fait juif et le fait sioniste : l'expérience ne fait que le vérifier. Parce que le bolchevisme est une explosion, et que le sionisme est une floraison. Parce que le bolchevisme est une révolution et que le sionisme est un retour. Un retour, c'est-à-dire l'effacement, la résiliation d'un exode, du plus formidable exode de l'histoire. Exode qui fut le contraire même de l'exode américain, puisque les Juifs ont été chassés de Judée et que les Américains se sont chassés du vieux monde, et puisque l'exode américain a été une convergence, l'exode juif une dispersion. Parce qu'enfin le sionisme s'est imposé à la masse juive, non pas (comme l'Amérique à la masse européenne) par une urgence économique, mais, *au contraire*, par un affranchissement de l'économique; non pas (comme le bolchevisme à la masse russe) par la violence, en exigeant d'elle un esclavage, mais, *au contraire*, en exigeant d'elle un sacrifice, c'est-à-dire l'acte par lequel l'homme est le plus réellement et le plus surnaturellement libre.

Mais ce n'est pas non plus *pour* être libres qu'ils vont en Palestine, c'est pour y être chez eux. Ils ne rêvent point d'une liberté d'utopie, d'une liberté sans souffrance, sans renoncement. Leur liberté n'entre en jeu que pour changer leur esclavage en sacrifice, en patience leur endurance séculaire. Ils ne la confessent jamais si bien qu'au moment où ils ne possèdent plus qu'elle. «Parfois on ne mange pas à sa faim, mais nous sommes chez nous», déclarait un jeune colon à un nouvel arrivé; et encore : «Si nous sommes mieux ici qu'ailleurs? *La question ne se pose pas* ².»

Ainsi, quelle que soit la structure sociale et économique des communautés juives de Palestine, elles se distinguent radicalement des communautés de Russie par l'esprit qui ordonne leur vie et leur sacrifice³.

¹ On comprend qu'il s'agit d'abolir non pas l'argent, mais sa primauté : c'est ce qui fait dire aux financiers qu'en Palestine «les affaires ne sont pas les affaires».

² Il en est qui ne résistent pas; pour le moment, la Palestine fait office de filtre plutôt que de creuset. (Cf. le «meltingpot» américain.)

³ Que les ouvriers palestiniens parlent politique et s'organisent, c'est logique. Quant à la vague socialiste, je crois qu'on l'exagère. Il ne faut voir en tout cela que

V

Mais, si le sionisme n'est ni proprement nationaliste, ni proprement bolcheviste, ne réalise-t-il pas une étrange synthèse de nationalisme et de communisme, des forces de conservation et des forces de révolution et de rabaissement? Le sionisme, nationaliste sans l'être normalement, communiste sans l'être pleinement, ne serait-il pas la dernière incarnation de ce que l'on a appelé l'internationale juive? L'impérialisme juif? Ne serait-il pas une mystérieuse conspiration, aux fins mal définies, de tous les Juifs à l'encontre de toutes les institutions établies? Ne retrouvons-nous pas dans l'incommensurabilité du sionisme quelque chose de cet esprit de révolte et de mécontentement, d'individualisme et de résistance, qui serait le fond du destin comme du caractère des Juifs? Le sionisme ne serait-il pas que le dernier fantôme du rêve de domination d'Israël?

Pour répondre à cette question, il nous faut remonter plus haut. Puisque tout doit nous servir, dans cette «situation», c'est ici le lieu de rappeler une définition ironique que l'on attribue au roi Ferdinand de Bulgarie: «Un sioniste est un homme qui en paie un autre pour qu'il aille vivre en Palestine.» Nous touchons là à un des points les plus mystérieux du sionisme, à cette grande division que le sionisme trace entre ceux qui feront la Palestine et ceux qui la feront faire; entre l'organe et l'organisme qui le nourrit. Division mystérieuse, mais qui ne nous surprendrait pas tant s'il n'y venait s'immiscer cet autre mystère: l'argent. La nourriture que dispense le grand corps juif à son tissu reproducteur, c'est l'argent, cet argent si inexplicablement identifié à ce peuple. Serait-ce là le sens vrai de cette accumulation séculaire, de cette épargne montante qui vient aujourd'hui se déverser sur cette terre? Est-ce pour le rendre à la terre, à leur terre, que les Juifs ont drainé l'argent du monde, ont transformé les richesses du monde en argent? *Leur* terre, certes; mais ils y vivent en mendiants, en mendiants de l'argent acquis au cours des siècles de la dispersion. Toute cette sève venue d'ailleurs est l'offrande d'Israël à sa terre abandonnée. Le prêtre qui offre le sacrifice propitiatoire est un pauvre, préposé par sa vocation et par la consécration de son peuple à cette immense restitution¹. Israël donne à fonds perdus. Israël *reçoit* en mendiant et non plus en commerçant: l'ordre du don l'emporte sur l'ordre du négoce. Le ministre d'Israël n'est plus celui qui *fait* l'argent, c'est celui qui le *donne*; c'est aussi celui qui en use, le plus pur mendiant, c'est-à-dire lui-même.

S'étonnera-t-on que, ce mystère, il est des hommes qui cherchent à le masquer, à le défigurer, à le réduire au rang d'une erreur, d'un cul-de-sac,

le dégoût humain pour ceux qui exploitent. La richesse, d'ailleurs, fut toujours une souillure aux yeux des hommes faits à l'image de Dieu.» A.-B. DUFF, *Revue juive*, p. 598.

¹ Le trait de génie du docteur Weizmann, président de l'Organisation Sioniste mondiale, est d'avoir présenté le sionisme aux Juifs d'Amérique comme une *réparation*, (conscience-money) dont ils encourent l'obligation du seul fait des *avantages* dont

pour tout dire, d'un excès? Les banquiers ne vont-ils pas jusqu'à insinuer que le sionisme ne peut commencer à «réussir» que du jour où l'on proposera aux Juifs du monde, non plus de donner, mais de faire des affaires; c'est-à-dire, non plus de donner à la Palestine, mais de faire des affaires en Palestine? On croit pouvoir passer de l'un à l'autre par transitions insensibles; on ne voit pas qu'entre faire une affaire, c'est-à-dire gagner, et donner, c'est-à-dire perdre, il y a exactement la différence de l'ordre de la nature à l'ordre de la grâce.

Le sionisme est le plus grand don de soi dont les Juifs aient eu le privilège depuis la dispersion. Ce don, qu'ils retenaient, qu'ils se refusaient, ce don d'eux-mêmes, de leur argent, ils ne le pouvaient faire, et, effectivement, ils ne l'ont pu faire, qu'au bénéfice de cette Terre Sainte, qui était et qui demeure la leur. Etrange destinée, qui veut que les Juifs, maîtres de cette terre de par le don que Dieu en a fait à Abraham soient obligés de la *racheter* par l'argent, c'est-à-dire aussi par la souffrance accumulée, par la vie (des autres) accumulée depuis près de vingt siècles. Cette terre, la leur, dont ils ont été séparés, ils ne la reprennent qu'en échange de tout ce qu'ils ont pris *ailleurs*. Leur vie lui étant consacrée, ils lui sacrifient toute leur vie d'exil et de captivité. Pour Sion, ils abandonnent tout ce qui n'est pas Sion. Ainsi, au XII^e siècle, le poète Jéhuda Halevi chantait le sacrifice d'amour pour la terre d'Israël:

Avons-nous d'autre patrimoine que les sanctuaires du Seigneur?

Comment oublierions-nous sa montagne sacrée?

M'est aisé l'abandon des richesses d'Espagne

Autant que douce la vision

De la poudre du Temple détruit!

ils jouissent. C'est sur cette base morale que s'effectuent les collectes annuelles du «Fonds de Reconstruction», qui, du monde entier, alimentent un budget de plus de 2 millions et demi de livres sterling.

Il est peu de lectures aussi instructives sur l'esprit du sionisme mondial que celle des discours de Weizmann. (Edition américaine, New York, 1923; traduction italienne accompagnée d'une excellente introduction de Dante Lattès et Mosé Beilinson, Florence et Rome, 1924.)

Il convient ici d'en détacher une page: «On affecte parfois de déplorer que le président de l'Organisation Sioniste soit obligé de se rendre lui-même à New York, à San Francisco ou à Amsterdam pour expliquer aux Juifs ce qui se passe. Je ne sais s'il faut le déplorer. Je sais seulement que je ne regrette pas mon sort. Je jouis d'un privilège que je ne songe point à céder. Me voici sans armée, sans marine, sans police, assisté d'un petit groupe de collaborateurs, à faire face à une entreprise inouïe: la reconstruction d'un pays qui est en friche depuis deux mille ans par un peuple qui est en friche depuis deux mille ans, au moment où une guerre effroyable vient d'enlever à ce peuple toute une génération, la plus belle peut-être. Et vous voici, à minuit, à huit mille kilomètres de cette Palestine que bien peu d'entre vous verront jamais, à attendre que je vous parle de ce pays. Et vous savez fort bien que cela va sans doute vous coûter de l'argent. Cela tient du prodige. Je défie qui que ce soit, Juif ou Gentil, de me montrer quoi que ce soit qui s'en approche» (New York, 1923).

Ainsi, de même qu'il est le retour, c'est-à-dire le renversement de la dispersion, le sionisme est aussi le renversement de l'économie juive¹. Économie mondiale, ou économie pure, à laquelle on sait la contribution des Juifs; économie de l'argent comme fin de la production, mais aussi économie marxiste, niveleuse et relativiste; économie qui, de toute façon, idéal du capital ou idéal du travail, n'en est pas moins sous-entendue par ce matérialisme historique mitigé qu'est l'utilitarisme bourgeois du XIX^e siècle, avant-coureur du communisme du XX^e. Le renversement qu'opère le sionisme ne consiste donc pas en un passage du capitalisme au communisme, ou de l'individualisme à l'étatisme économique; c'est un renversement de la conception même du rang de l'économie au sein d'une société, d'une nation habitant sa propre terre. C'est, du même coup, un changement profond dans la distribution des facteurs économiques au sein de la nation juive, où le sionisme va créer un dualisme nouveau.

VI

Pour certains, le partage essentiel signifie simplement qu'il est des «Juifs heureux» et des «Juifs malheureux», et que la fonction des uns est d'élever les autres à leur propre niveau; on pose un rapport d'inégalité et la nécessité d'un redressement, d'une équation. C'est ainsi que l'on conçoit une Palestine peuplée exclusivement de Juifs russes, roumains, polonais, tous Juifs persécutés en quête d'un «refuge» qui les fasse accéder au bien-être dont jouissent déjà leurs congénères d'Occident. Ce sionisme eudémoniste et utilitaire procède, évidemment, du milieu des Juifs «prospères», de ceux qui n'ont pas l'intention de quitter leur pays d'adoption; et c'est, au fond, le sionisme même des antisémites du type courant qui, eux, ne demandent au contraire qu'à débarrasser des Juifs leurs pays respectifs. Le Juif prospère veut bien d'un sionisme pour les *malheureux*: c'est dire qu'il est heureux, lui; c'est dire aussi qu'il s'agit de bonheur, du bonheur de tous les Juifs. Il n'en est pas autrement des antisémites; ils pensent eux aussi à leur bonheur, à leur paix, et même, par ricochet, au bonheur de ces Juifs persécutés ou malheureux dont il convient de se débarrasser par un moyen *quelconque*. Parfois ils se déclarent pleins de compassion; ces Juifs, ils ne les haïssent point, mais ils souffrent de par leur présence, de par leur dispersion et leur retranchement. N'est-il pas juste qu'ils s'en aillent

¹ Le *locus classicus* sur l'économie juive est à la page 343 de l'*Antisémitisme* de Bernard LAZARE: «On peut dire que les Juifs sont aux deux pôles de la société contemporaine. Ils ont été parmi les fondateurs du capitalisme industriel et financier et ils ont protesté avec la véhémence la plus extrême contre ce capital. A Rothschild correspondent Marx et Lassalle; au combat pour l'argent, le combat contre l'argent, et le cosmopolitisme de l'agioteur devient l'internationalisme prolétarien et révolutionnaire.» Voir aussi dans l'*Anthologie juive*, éditée par Edmond Fleg, la confrontation, pleine d'enseignement, d'une page de Disraéli et d'une page de Marx (II, pp. 210-212).

ailleurs? Et pourquoi ne serait-ce pas en Palestine? Telle est la doctrine du sionisme dit «antisémite»¹.

Sionismes également négatifs, et dont les équivoques ne laissent pas d'être plus dangereuses encore que celles du sionisme nationaliste. Le sionisme du Juif occidental, comme celui de l'antisémite, se confirme à la faveur de certaines distinctions tout apparentes. A «Juifs heureux et Juifs malheureux», certains ont voulu substituer «Juifs assimilables et Juifs inassimilables», ou même, avec quelques ménagements, «Juifs riches et Juifs pauvres». Cependant les plus sincères s'en tiennent à la distinction entre les Juifs assimilés et les Juifs persécutés, quoiqu'elle ne soit guère moins inadéquate. Car toutes les tentatives faites pour situer un dualisme, que l'on pressent creusé par le sionisme, sont inconsciemment viciées par un humanitarisme tout moderne qui volatilise jusqu'à la notion de Juif. Confondre sionisme et humanitarisme, c'est, de fait, croire que le sionisme n'est qu'un dénouement aux tragédies de la persécution, de la misère ou de l'isolement; c'est poser la question juive en fonction de la persécution, alors qu'elle se doit poser en fonction de la dispersion; dispersion que la persécution sert seulement à révéler, à mettre en relief. Encore une fois, le sionisme étant issu de la *dispersion* même, indépendamment de toute croyance, de toute souffrance, de tout individu, de toute autre réalité, ne corrige ou n'abolit qu'elle. Faire du sionisme le remède de la persécution, c'est identifier persécution et dispersion, conséquence peu favorable aux partisans de la théorie «humanitaire» du sionisme, ces Juifs prospères qui «accueillent favorablement l'idée d'une patrie en Palestine pour les Juifs persécutés»².

Dira-t-on que cette identification existe en fait dans certains pays? Ce serait alors le cas de préconiser, plutôt que le retour en Palestine, pays pauvre, l'émigration vers des pays plus accueillants. On connaît la réponse: l'immigration fait naître très vite, dans les pays qui en sont l'objet, cet état de friction, d'irritation, qui, lui, atteint tous les Juifs. Dès lors, le doute n'est plus permis: sitôt que les Juifs «prospères» reconnaissent la légitimité des aspirations *sionistes* de leurs congénères malheureux, ils s'engagent eux-mêmes: il leur est impossible de prononcer le nom de Sion sans se ranger d'eux-mêmes sous le signe de la Dispersion.

Pour le Juif d'Occident, le Juif assimilé, le scandale du sionisme n'est point le retour de quelques Juifs qui se veulent et se croient plus *heureux* en Palestine que partout ailleurs; c'est – car, Juif occidentalisé et romanisé,

¹ C'est, en somme, le point de vue de M. Hilaire Belloc. Sur son livre intitulé *The Jews* (Londres 1922) et sur quelques autres, cf. *Revue juive*, p. 473.

² Programme de la Ligue franco-sioniste, fondée en 1916 par M. Marcel Bernfeld. Cf. André SPIRE, *les Juifs et la Guerre* (Paris, 1917, p. 120). De tous temps, les Juifs «installés» ont pris bien soin de ne pas se laisser confondre avec la masse plus récemment émigrée. Voir l'histoire de la résistance des Juifs français à leur émancipation dans *l'Entrée des Israélites dans la Société française*, de l'abbé Joseph LEMANN, IV, p. 1. Les antisémites sont les premiers à encourager ces divisions. Voir sur la situation en Angleterre une série d'articles publiés dans le *Times* en novembre 1924, et sur l'Amérique, le livre de Burton J. HENDRICK, *The Jews in America* (New York, 1923).

il s'exprime en termes de loi – la double nationalité dont le menace une situation de fait qu'il n'est pas maître d'ordonner. Que la Palestine devienne un Etat juif, un centre national juif, ou même une simple colonie juive, et c'en est fait de sa prétention à être exclusivement français, allemand, anglais. Comment résoudre l'antinomie? Juif, lui faudra-t-il prêter allégeance à cette patrie renaissante qu'il n'a pas contribué à réédifier et dont il ne veut point se reconnaître l'esclave? Français, lui faudra-t-il rompre avec le passé historique, avec la tradition religieuse qui est tout le ciment de la solidarité juive? Le judaïsme-religion, pendant du «catholicisme» et du «protestantisme», lui ménageait la coexistence des deux ordres, l'un social et politique, l'autre spirituel et religieux. Le sionisme lui présente, dans son accomplissement, l'incarnation de son lieu spirituel en une terre habitée, en une cité, en une communauté: comment sortira-t-il de ce dualisme?

Car il prétend en sortir: il ne voit pas que ce dualisme est tout le pathétique de cette dispersion qui fait du Juif non pas le sans-patrie mais le «deux-patries» et «l'étranger» par excellence. Ce dualisme, pour en sortir, il faut opter entre ses termes, c'est-à-dire rejeter l'un des deux; ou, si l'on craint de choisir, *nier* le dualisme même. A la rigueur, le Juif d'Occident admettra que l'on choisisse: que le persécuté choisisse Sion, et lui-même son pays d'adoption; cependant, le sionisme, en l'obligeant à *notifier* ce choix, d'une notification toute morale, révèle *ce dualisme qui est la dispersion*; nom de ce grand divorce d'Israël et de sa terre, c'est-à-dire d'Israël et d'Israël.

VII

Ce dualisme, pourtant, n'est pas proprement national: il n'est pas question pour le Juif d'être partagé, écartelé entre deux *nations*, entre deux pays, mais bien de relever de deux *patries* d'ordre différent: patrie humaine et patrie divine, Jérusalem terrestre et Jérusalem céleste. La première, il croit, ou, plus souvent, cherche à croire, qu'il pourra s'en passer; mais l'autre, la Jérusalem céleste, comment s'en passera-t-il? La Jérusalem céleste existe toujours pour le Juif: sa noblesse l'y oblige; c'est le gage de sa royauté; même dans l'abjection, il prétend toujours à son trône: mais sa mission est si fort obnubilée qu'il ne la distingue plus guère. Dans son avance, il se laisse tromper par des mirages, qui seront, malgré tout, témoins de ses étapes: il se dira idéaliste, matérialiste, spinoziste, marxiste, humanitariste, qu'importe? Il tend toujours au même but. *L'objet formel du Juif est Jérusalem*: c'est dire une fois de plus la sainteté d'Israël, infiniment efficace quand il tend vers Jérusalem, infiniment inquiet quand il sort de sa voie.

L'antisémitisme moderne ne prend pas à son compte le reproche, que fait aux Juifs toute la foi du moyen âge, de ne pas ou de ne plus tendre vers Jérusalem, de tendre trop exclusivement vers la Jérusalem terrestre; aujourd'hui, au contraire, on leur reproche par-dessus tout de tendre vers

Jérusalem, tant terrestre que céleste, et plus particulièrement vers la Jérusalem céleste. Le Juif est absolu et on lui reproche son goût de l'absolu; non pas le contenu particulier de cet absolu, mais l'amour même qu'il lui porte. On ne dit plus qu'il se trompe d'objet, mais qu'il se trompe tout court. On ne veut pas de son règne de la justice et de la vérité. On en veut si peu, qu'Israël n'a de succès et de réussite que dans la mesure où il se trompe vraiment. De son rêve de justice, on n'a pris que ce qui n'était pas justice; de sa recherche de la vérité, que les franges de l'erreur. On s'en est tenu à ses formes, on a déifié ses fétiches. Du vieux cri des prophètes, on n'a voulu retenir qu'un son, méconnaissable d'avoir stagné dans la bibliothèque où Karl Marx a médité pendant vingt ans. C'est tout. Désormais, ce sont les chimères juives qui représentent la vraie patrie juive, qui en occupent le siège: la patrie de la justice et de l'amour. Du déchet d'un faux messie, on prétend ériger une gloire, qui aux vrais Juifs n'apporte point la paix. Plus encore: de son sacerdoce, de son élection, c'est l'orgueil que l'on retient; le sionisme y a sa part. Le sacerdoce d'Israël devient l'impérialisme d'Israël; son mystère, le complot juif. Israël lui-même se prête, se soumet à ces mutilations.

Car cet absolutisme juif qui déplaît si fort aux relativistes issus de Nietzsche, heureux d'opposer la mesure grecque à l'intolérance judaïque, que devient-il dès lors qu'il perd son objet propre? Le simulacre de l'absolu en est la pire caricature: le nouveau relativiste lui-même en est épouvanté; sa tendance à l'absolu le trouble d'autant plus qu'il n'en explique plus le mystère. Sa méfiance accuse sa spécificité. De sa dépouille de Juif, il se fait une parure, à moins qu'il ne la foule aux pieds¹. S'il ne devient le Journaliste, le Littérateur, il ne peut être que le fanatique, le fanatique de tout et de n'importe quoi. De toutes façons, il garde son sérieux, cette gravité convenable à l'habitable de Dieu. Il ne sait pas, il n'a jamais su *jouer*, et lors même qu'il s'efforce de jouer, il sait obscurément qu'il lui sera *tout* demandé, qu'il lui faut être prêt, présent, tout entier et toujours².

Pour éviter ces extrêmes, on a cherché des solutions bâtarde: on a voulu produire un bourgeois juif, un Juif qui soit «comme tout le monde», ni

¹ La crise actuelle des mœurs atteint les Juifs au même titre que les autres peuples. Elle n'est particulièrement déplorée en Palestine que parce qu'on affecte de la croire servie par les conditions mêmes de la vie sioniste. Mais si le passage brusque de la vie du ghetto à la vie des champs, de la captivité à la liberté, de l'exil au foyer, induit parfois le passage de l'ordre au désordre, c'est aussi que les Juifs n'ont devant eux que trop d'exemples de la perverse confusion du désordre et de la liberté.

² A l'appui, ce témoignage «psychologique» d'un universitaire américain: «De mes observations personnelles, de celles de mes amis, et de l'histoire juive elle-même, il appert que les Juifs ne pensent pas de la même façon que nous. Nous sommes portés à distinguer, dans la pratique des contacts humains, un plan de contact superficiel, un plan d'affaire, un plan enfin où les sympathies entrent en ligne de compte. Le Juif, tout au contraire, distribue son action sur tous les plans à la fois: il est tout à la fois commerçant, citoyen, ami. Cette différence psychologique est l'occasion de nombreux conflits.» (N.-S. SHALER, *The Neighbor*, Boston et New York, 1904, pp. 119-120.) *Vide contra* la véhémente critique de l'esprit «sport» dans le pamphlet de Maurice SAMUEL intitulé *You Gentiles* (New York, 1924).

riche ni pauvre, ni messianique ni impie; un Juif normal, moyen; un Juif facile, tempéré, honnête; honnête surtout de l'honnêteté des autres; un Juif qui ait une bonne petite tradition, pas trop différente des autres traditions et qui ne détonnerait pas trop dans le concert des «diverses familles spirituelles» d'un pays donné.

Cette bonne bourgeoisie juive, enclavée dans la bonne bourgeoisie européenne qui lui sert à la fois de modèle et d'institutrice, quelle pourra être sa part à la reconstruction juive? Ou bien dira-t-on qu'il est injuste de l'inquiéter, de l'arracher à cette paix qu'elle a mis si longtemps à acquérir, de renverser ce bel équilibre qui contentait tout le monde? C'est ce qu'affirment tous ceux que la paresse ou l'aveuglement pousse à préserver les marais où sont assoupis, pour un temps, vingt siècles de judaïsme messianique et sioniste. Mais ce vieux corps inconscient de sa déchéance, peut-être, comme Œdipe, va-t-il sentir se réveiller en lui une douleur ancienne, le souvenir du grand déchirement d'Israël au matin de son exil.

VIII

Pour cela, il faudra que Juifs et Gentils reprennent conscience du pathétique du fait juif. Tout le mal dont nous venons d'examiner différents aspects découle, en somme, d'une tentative de sécularisation du problème et de ses données. On cherche à réduire ces données métaphysiques en données psychologiques ou sociologiques. C'est dans cette équivoque que se jouent le libéralisme et le réformisme juifs, dernière reddition de la garde d'Israël.

Les deux piliers de la foi et du peuple juifs, la souveraineté de Dieu et la mission messianique et apostolique d'Israël, les libéraux qui en ont fait la découverte se sont empressés de les réduire en poussière dorée, prête à se disperser aux vents. Car ils en ont conclu: 1^o que le service de Dieu est identique à la liturgie, partant est une *forme*, qu'il convient d'adapter au goût du jour, et, en son temps, d'abandonner; 2^o que, le judaïsme étant la moralité même, il est licite de rayer du lexique de la réalité le premier terme de l'équation: en un mot, que Dieu doit s'accommoder au monde, et qu'Israël n'existe pas ¹.

¹ Voir à ce sujet le témoignage d'un jeune «libéral» américain, M. James Waterman Wise: «La notion d'Israël peuple-prêtre, témoin de l'unité de Dieu, et la notion d'Israël messager de la Rédemption, ces deux notions se sont effondrées. Sans doute continuent-elles à être énoncées, avec plus ou moins de chaleur, par les chefs spirituels du judaïsme moderne; mais elles n'ont plus de force vive. En fait, la jeune génération juive en tient si peu compte qu'elle ne prend même pas la peine de les dénoncer: indifférence plus dangereuse que ne saurait l'être une franche hérésie.» (*The Future of Israël*, New York, 1926, p. 26). Hirsch, un des premiers rabbins du judaïsme libéral, avait déjà dit: «La religion et le judaïsme ne sont pas quête de Dieu, mais quête de l'humanité.» En regard, plaçons ce beau texte du savant Schechter, extrait de sa célèbre étude sur les dogmes du judaïsme: «Le louable exemple de Maïmonide pourrait certes nous inciter à proposer quelques articles de foi inspirés par les besoins de notre

C'est à ce double suicide que l'on aboutit quand on a peur d'une religion qui soit actuelle, urgente, qui, autant qu'espérance, soit foi et charité, et qui, comme toute religion, ne reconnaisse pour roi que le Roi des Cieux. Le judaïsme a été tout cela et si profondément que sa chute défigure du même coup tout ce qui touche à la dignité d'Israël. Quelle place, en effet, peut offrir à Jérusalem une religion tout «éthique», si fort volatilisée qu'elle n'admet plus que le mythe?

Alors, plutôt que d'oublier les chères pierres de Jérusalem, ne vaut-il pas mieux abandonner cette prétention d'Israël au monopole de l'amour de Dieu? Devant le fantôme de mort suscité par ces conceptions d'une si perverse abstraction, s'étonnera-t-on que les fils d'Israël vivant, en quête de leur source vive, se soient détournés de ce Dieu dont on voulait leur faire accroire qu'il était tout... sinon leur Père? C'est toute l'aventure de «l'humanisme juif»: L'historien et le philosophe entreprennent de faire revivre Israël dans sa seule tradition humaine. Se refusant à la fois à reconnaître le *supernaturel* de sa destinée et à rejeter sa spécificité *extraordinaire*, ils adoptent une attitude moyenne, propre, pensent-ils, à les autoriser à maintenir toutes les valeurs juives sans remonter à leur source commune. Israël devient ainsi une culture, une civilisation, plus qu'une nation et moins qu'une religion, plus qu'un «esprit» et moins qu'une prophétie. Etre Juif serait participer à cette grande tradition humaine qui a produit tour à tour les livres de l'Ancien Testament, le Talmud, la Kabbale, Maïmonide, Spinoza, l'Espagne juive, la Pologne hassidique, la poésie néo-hébraïque de Bialik et de Tchernikowsky. C'est au nom de toutes ces créations que l'on doit se consacrer à la préservation et au développement d'Israël.

Mais y avait-il là autre chose que ce naturalisme «culturel», symptôme des grandes civilisations en décadence, qui, ayant perdu leur foi et leur principe, se raccrochent... à leur tradition même, comme si l'élan pouvait venir de ce qui n'en a été que le fruit, par la seule force de son existence passée, en tant qu'elle est passée! L'histoire, moins encore la philosophie de l'histoire, n'a jamais été une raison de vivre, n'a jamais pu, en soi, informer une société menacée. Cet humanisme juif se réduit en historicisme juif, de même que tout humanisme – et notamment l'occidental –

temps. Ainsi on pourrait insérer l'article suivant: Je crois que le judaïsme est, avant tout, une religion divine, et non pas un conglomerat de caractéristiques raciales et de coutumes traditionnelles. Un autre article poserait que le judaïsme est une religion de prosélytisme, dont la mission est d'avancer le Règne de Dieu sur terre et d'y faire accéder l'humanité tout entière. Peut-être aussi y aurait-il lieu de faire valoir qu'une religion est avant tout *weltanschauung* et adoration de Dieu par la sainteté dans l'action et dans la pensée. Enfin on ne verrait pas d'inconvénient à déclarer, avec Rabbi Saül, que nous devons nous considérer comme des pécheurs. Pour malade qu'elle soit, cette croyance, en informant nos esprits, aurait peut-être l'effet salutaire de nous faire rabattre un peu de cette suffisance et de cette admiration mutuelle qui nous rendent tout progrès à peu près impossible.» (*Studies in Judaism*, Philadelphie, 1896, I, p. 219.) Cette aspiration, parce qu'elle n'est qu'une aspiration, ne fait que confirmer ce que dit Wise de l'indifférence générale des Juifs modernes à l'égard des vérités fondamentales de leur foi.

tend inéluctablement à un historisme, qui n'a point de peine à sombrer dans le naturalisme tout court.

Le souci même de préserver cette culture juive de toute souillure, de tout mélange, montre assez la faiblesse interne de cette tradition qui cherche en soi-même des raisons de se maintenir et de se poursuivre, mais à laquelle l'élan manque, pour ainsi dire, par hypothèse. Glissement bien connu : de la légitimité d'une méthode historique naturaliste, on cherche à conclure à la légitimité d'une morale et d'une politique également empiriques.

Il ne suffit donc pas, pour animer Israël, de lui dérouler son passé : l'éclat de sa carrière n'explique point sa grandeur *éternelle* mais, tout au plus, la *persistante* nostalgie de la monarchie davidienne ¹.

Mais Israël ne se contente point d'un idyllique passéisme. Hésitant entre les normes également abstraites du théisme philosophique et de l'historisme, ne croyant plus guère, dans l'ensemble, en Dieu ou en sa mission, son histoire divine ne lui étant plus qu'une histoire humaine, n'a-t-il plus en lui la force de recueillir les vestiges sacrés de ce patrimoine si mystérieusement chéri ? Peut-on espérer enfin que le sionisme, qui n'est ni une philosophie ni une histoire, soit précisément un retour à la vraie religion juive, transcendante et surnaturelle ?

IX

Non, encore une fois, en dépit des apparences, le sionisme n'est pas non plus un mouvement religieux, au sens strict du mot. Il ne s'agit pas, du moins directement, d'un regain d'amour surnaturel consciemment orienté vers Dieu. L'existence en Palestine de quelques groupements de *Hassidim* et de communautés strictement orthodoxes, — d'ailleurs antisionistes, — n'empêche point d'affirmer que, pour autant qu'il est religieux, le sionisme ne l'est pas selon le mode normal. Le sionisme n'est ni un *réveil* religieux, ni une *réforme* religieuse, ni même un *libéralisme* religieux ; il ne se confond ni avec le hassidisme, qui est un réveil, une rénovation, ni avec le libéralisme germano-américain, qui est une « réforme », ni enfin avec cette orthodoxie qui a cependant été l'organe de la conservation d'Israël, le dépositaire de ce « motif » sioniste qui traverse toute l'histoire juive et se retrouve intact malgré les parasites innombrables dont la foi ne le protège plus.

Au contraire, c'est en l'absence de la foi, par un mystérieux dépouillement, que la vieille mémoire de Sion s'est ravivée et a trouvé la force de se réaliser expressément. Cette soudaine réalisation, brisant tous les cadres de l'attente et de l'espérance, donne au sionisme son apparence révolutionnaire. Révolutionnaire, pour ceux qui estiment que la Diaspora est la nature même d'Israël et la condition immuable de sa mission ; révolutionnaire,

¹ Les deux grands représentants de cet humanisme juif, susceptible, du reste, d'un grand nombre de nuances, sont l'essayiste Achad Ha'Am (1856-1927) et l'historien Simon Dubnow. Notons que le « purisme » n'est parfois qu'une survivance, au sein même du naturalisme, de l'exclusivisme propre à une mission *absolue*.

pour ceux qui, méconnaissant l'essentiel, croient voir un vide succéder à une plénitude; révolutionnaire, en somme, pour tous ceux qu'étonne la disparité du fruit sioniste à la fleur de l'exil. C'est que tout accomplissement est à la fois l'objet et le terme de sa gestation, dualité à laquelle répondent les deux acceptions du mot fin. Le sionisme, terme de la dispersion, est aussi son arrêt de mort. C'est si bien Sion qui a été l'âme de l'Exil que, l'Exil une fois oublié, étouffé, Sion n'en est pas moins présente comme un inéluctable appel. Le Juif qui a tout perdu, il lui reste encore une mystérieuse plaie dont il ne peut plus douter – sur laquelle il peut encore se méprendre. N'ayant plus qu'elle, il lui est donné de la connaître mieux que tout autre: elle est à la fois sa conscience et sa révélation, car, grâce à elle, sans savoir ce qu'il est, *il sait qu'il vient d'ailleurs*.

Certes, la gentilité – mystique et bourgeoise, nationaliste et révolutionnaire – n'est pas sans avoir jeté mainte étincelle dans la poudrière juive: elle n'a pas moins fécondé Israël qu'elle n'a été fécondée par lui. Sans préjudice, d'ailleurs, de leur disparité, car il semble bien que le pot de fer juif doive toujours se heurter au pot de terre des nations¹. Israël, autant que le monde, est épouvanté de sa propre résistance à tous les déguisements, à toutes les trahisons, à toutes les somnolences. Le mirage ne l'entraîne jamais jusqu'au bout de sa perdition. Jusque dans sa déchéance, il triomphe de la faiblesse de tous ceux qui croient pouvoir se défendre *seuls*. Il dissout, sans être dissous. Les visages qu'il prend, quelle qu'en soit la laideur ou la difformité, ne lui sont que des masques. Israël toujours se retrouve, est toujours retrouvé².

Cette persistance qui est la face humaine et temporelle de l'ancienne et éternelle Alliance, nous en retrouvons le principe dans le retour d'Israël aux *figures* de sa divine Loi. Car le Retour à la terre d'Abraham, gage du Covenant, emprunte la langue de la loi donnée à Moïse. Quoi de plus significatif, en effet, que cette renaissance de la langue sacrée, longtemps réservée aux seuls usages de l'esprit, si bien que l'héroïque promoteur de l'hébreu moderne parlé eut à subir l'excommunication et la violence avant de voir se réaliser, au bout de quelques années, l'unité des diverses communautés de l'Exil, sur une même terre, sous l'égide d'une même langue³?

¹ Sur la mission d'Israël parmi les nations occidentales, voir Louis MASSIGNON, *Pro Psalmis* (*Revue juive*, pp. 171–172), et Paul CLAUDEL, *le Pain dur et le Père humilié*.

² C'est la récompense – et surtout la rançon – de sa résignation à l'aventure. Assuré de ne pas se perdre, l'abjection ne l'effraie pas plus que la gloire: sa persévérance est à la mesure de ce sens profond de son inviolabilité. Ce que l'on appelle ses mesures de protection ne sont que l'expression de sa vie la plus intense; ce ne sont pas sa liturgie et sa coutume qui le protègent, c'est lui, au contraire, qui les protège et les conserve. Le ghetto lui-même, croit-on vraiment que ce seul retranchement explique le maintien de tout un peuple? L'isolement, le rétrécissement sont les armes des vulnérables. C'est dire que le ghetto n'est qu'un des visages de la dispersion: le plus accrédité, non le plus expressif.

³ Sur Eliezer Ben Yéhouda (Avi) et la Renaissance hébraïque, voir les faits rapportés par J. et J. Tharaud et J. Kessel. Voir aussi Naoum SLOUSCH, *la Poésie lyrique hébraïque contemporaine* (*Mercure de France*, 1911), l'article de Louis Massignon cité plus haut, et les notes sur l'Université de Jérusalem, *Revue juive*, p. 220 et 345.

Que la langue sacrée soit descendue à l'usage quotidien, on ne s'en scandalise que faute de voir que, loin de déchoir, elle informe à la gloire de Dieu la pensée qu'elle exprime, de même que la Terre Sainte fait offrande au travail des corps de la noblesse de sa matière.

Non que le sens sacré de cette terre et de cette langue, si chèrement retrouvées, soit consciemment, pleinement reconnu : il s'en faut bien que, de la figure, on remonte au modèle. En fait – c'est-à-dire pour ce qui est de cette réalité « historique », exprimée par des entendements individuels qui n'ont pas conscience de leur surnaturel national – les sionistes se rallient à l'un quelconque des aspects du sionisme éternel, aspects partiels, qui, malgré leurs déficiences, n'en participent pas moins, à des degrés divers, à la source dont ils procèdent. Ces *vestiges* du sacré, s'ils font battre des cœurs déshabitués de les apercevoir, on conçoit que leur origine ne soit point aussitôt reconnue, puisqu'ils ont peu à peu perdu leur valeur de signe, laquelle ne subsiste plus guère que dans cet unanime enthousiasme – en apparence tout humain – qu'ils ne manquent jamais d'éveiller.

La Terre Sainte, la Langue Sainte, combien en est-il, parmi les sionistes de Palestine, qui attachent à cet attribut un sens pleinement surnaturel ? Mais combien peu aussi consentiraient à s'en priver ! Et c'est là ce qui nous touche, parce que nous reconnaissons là ces détours du divin, dans cette contradiction qui se résout en obscurité, en la pudeur, peut-être, d'une nation « distraitement docile à quelque fin profonde ». Car peut-être Israël, dont l'histoire ancienne avait figuré l'Avènement, annonce-t-il enfin, en une dernière figure, son retour au divin Sauveur qu'il n'avait pas su reconnaître.

*

Ainsi cette brève revue des forces vives du sionisme nous ramène à notre constatation initiale de la difficulté de puiser notre connaissance de ce mouvement auprès de ceux dont c'est la vie même. Difficulté, on le voit, inhérente à l'objet même de cette investigation. Si nous avons réussi à montrer que le sionisme est le cœur même du judaïsme, il nous faut conclure du même coup à sa nature essentiellement mystérieuse ¹. Le sionisme dont nous pouvons suivre la réalisation concrète de la Diaspora à la Terre Sainte, ce sionisme soumis aux enseignements de l'expérience et à toutes les conditions de sa contingence, nous savons qu'il se fonde dans la conscience obscure d'une destinée surnaturelle, surnaturellement déguisée. Et le mystère se formule en une évidence unique : en l'éclatant Retour du peuple juif à Sion, Israël tout entier, militant et douloureux, veilleur et assoupi, proclame, après vingt siècles d'exil, l'indissolubilité de son mariage à sa Terre et à sa Loi.

1928.

P. DE MENASCE

¹ On connaît le mot de Barrès : « Vous êtes un peuple secret, secret même pour vous autres. » Cf. G. CATTAUI, *Revue Juive*, p. 726.

II

Avant qu'il ne soit trop tard *

Si je suis ici ce soir, c'est d'abord parce que j'ai senti en ma conscience de chrétien qu'il était de mon devoir d'apporter à mes frères juifs le témoignage de ma solidarité.

C'est aussi parce que la résolution adoptée le 10 novembre par l'Assemblée générale de l'ONU constitue un acte d'une extrême gravité contre lequel tous ceux qui recherchent la liberté, la justice et la paix doivent réagir avec vigueur. Demain il risque d'être trop tard.

Je sais bien que le sionisme n'est pas le peuple juif, que celui-ci n'a pas pour seule expression l'Etat d'Israël et que le judaïsme est encore autre chose. Mais il est tout aussi vrai qu'entre ces réalités il existe des liens vitaux, de sorte que toucher à l'une d'elles c'est, par contre-coup, toucher aussi aux autres.

Une conscience chrétienne ne peut pas oublier que le sionisme plonge certaines de ses racines, et parmi les plus profondes, dans les prophéties que Dieu a données à ce peuple qu'Il a élu comme *son* peuple – et «les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance» (Rom., 11,29) – de sorte qu'en s'en prenant au sionisme c'est indirectement les prophéties et l'espérance dont elles sont porteuses que l'on atteint. Peu importe ici le fait que, juifs et chrétiens, nous comprenons d'une manière différente le sens des prophéties. Mais il est, par contre, de première importance de nous souvenir que cette source prophétique est un élément constitutif de notre être, de notre *identité*, aux uns et aux autres, et que cette identité est fondamentalement de nature religieuse.

Né au XIX^e siècle, le sionisme moderne est la noble idéologie d'un peuple soucieux de défendre – et jusqu'à l'héroïsme, il l'a prouvé – sa personnalité et son indépendance, en renouant avec des traditions séculaires, dont l'âme est un héritage sacré que ce peuple tient des mains de Dieu. Dans cette perspective, qui est la plus décisive, Jérusalem et la Terre des Pères ont une signification religieuse et sacrée.

On peut encore exprimer ce qui précède de la manière suivante:

* Texte d'une communication prononcée dans le cadre d'une *Manifestation de protestation contre la résolution de l'ONU*, à Genève, le 25 novembre 1975.

1° le sionisme moderne est né pour une part du défi que lançait au peuple juif l'antisémitisme;

2° mais le facteur religieux lui fournit son inspiration fondamentale;

3° le peuple juif auquel s'adresse d'abord cette idéologie, ne peut pas se définir exclusivement en termes de race (d'ailleurs que signifie scientifiquement un tel concept?), ou de peuple ou de nation au sens politique. Certes tous ces éléments interviennent, on ne le niera pas, mais l'élément déterminant est d'ordre religieux. Nous autres chrétiens, nous devons toujours nous en souvenir.

Ajoutons une précision essentielle: les grands prophètes d'Israël, comme la tradition qui a été le plus authentiquement fidèle à leur message, n'ont jamais parlé de l'*élection* comme dictant un repli sur soi exclusif ou comme d'une école de mépris des autres peuples. Au contraire, les prophéties ouvrent sur un horizon d'universalité. Ce sont toutes les nations qui un jour seront convoquées au festin messianique.

En conséquence je dirai que la résolution du 10 novembre repose sur un impardonnable mensonge et constitue une très grave calomnie.

*

Mensonge et calomnie, cette résolution représente encore un intolérable outrage – infligé au peuple juif – quelque chose d'absolument monstrueux.

Car le massacre de 6 millions de juifs par le nazisme hitlérien a précisément été perpétré au nom d'une idéologie raciste. C'est parce que le peuple juif – qui avait pour lui le droit à l'existence dont doit pouvoir se prévaloir toute minorité – n'était pas assimilable, disait-on, par un peuple qu'en vertu d'une perversion de la pensée politique et de la pensée scientifique, ses maîtres définissaient selon des critères raciaux, que les juifs ont été les victimes du mépris et d'un des plus énormes génocides de l'histoire. Or voici que, dans l'enceinte des Nations Unies, ce même peuple se voit infliger cet outrage suprême qui consiste à se voir attribuer, à lui la victime, l'idéologie barbare au nom de laquelle ses assassins ont cherché à l'anéantir.

*

Mensonge, calomnie, outrage: le méfait compte une autre dimension encore qu'on peut désigner par le terme d'*amalgame*. En effet, le vote du 10 novembre, en voulant imposer le slogan: *sionisme égale racisme*, pousse l'esprit à accepter une terminologie foncièrement imprécise et ambiguë, là où sont exigées la rigueur et la précision. Si nous laissons s'implanter de semblables abus de langage, qui substituent à la force de la clarté des mots flasques qui permettent tout, nous sommes déjà sur le chemin de la démission de la pensée. Or la démission de la pensée est la première forme de la lâcheté; elle prépare l'impuissance à défendre le droit. Ne permettons pas, par notre passivité coupable, que l'âme des peuples civilisés soit intoxiquée.

Le racisme a été défini, dans le cadre d'une étude de l'UNESCO (1967) comme désignant «des croyances et des actes antisociaux qui ont pour base l'idée fallacieuse que les relations discriminatoires entre groupes sont justiciables du point de vue biologique (...). Le racisme affirme à tort que la science fournit la base d'une hiérarchie des groupes en fonction de caractéristiques psychologiques et culturelles qui sont immuables et innées. Il cherche ainsi à faire paraître inviolables les différences existantes de manière à perpétuer les relations actuelles entre groupes.»

Nous l'avons dit, attribuer ces caractéristiques au sionisme ressortit à la pure calomnie. Ce que l'on veut, en l'assimilant à une conception avilissante de l'homme qui est, à juste titre, l'objet de la réprobation générale de l'humanité, c'est jeter sur lui un radical discrédit.

*

Il convient donc que nous réagissions, et avec force. Il y a à cela plusieurs motifs.

Le calcul des promoteurs de la résolution est patent. L'existence de l'Etat d'Israël a été sanctionnée par un vote de l'Assemblée des Nations Unies. En déclarant maintenant qu'une des sources inspiratrices de la fondation et du comportement de cet Etat est une idéologie raciste, condamnée comme telle par les mêmes Nations Unies, on remet en cause le droit à l'existence de cet Etat et on invalide par avance ses actions. Prenons-y garde: on se situe ici à un niveau beaucoup plus radical que celui d'une critique adressée à la politique effective menée par les dirigeants de cet Etat et aux fautes qu'ils peuvent commettre. Après tout, il n'y aurait pas à s'affoler de ce que la politique choisie par un Etat soit critiquée. Mais on ne peut tolérer que l'existence de cet Etat soit mise en cause.

Disons que si l'on entend par là défendre les droits légitimes du peuple palestinien, on se fourvoie dans une impasse. Loin de rien résoudre, une telle approche des problèmes ne peut qu'ajouter les ruines aux ruines, les injustices aux injustices. On ne défend pas un droit, qu'on estime fondé, par la négation d'un autre droit également fondé, on n'obtient pas justice en commettant l'injustice. Il n'y a qu'un seul chemin digne de l'homme et qui conduise à la paix: c'est celui de la concertation dans le respect et la reconnaissance mutuelle.

Notre protestation procède aussi d'un second motif. La décision votée jette un discrédit, qui pourrait être mortel, sur les Nations-Unies elles-mêmes. Je tiens que, malgré leurs faiblesses et leurs défauts trop évidents, les Nations Unies représentent un grand espoir pour l'humanité. Elles sont issues de la conscience que sur les problèmes fondamentaux les hommes sont solidaires, que tous les groupes qui composent la famille humaine ont un droit égal à l'existence et à la dignité, et que la voie normale, et seule conforme à la nature humaine, de résoudre les conflits, devrait être la négociation et, le cas échéant, l'acceptation d'un arbitrage international équitable. On sait combien les faits sont restés loin de l'idéal. Mais un vote

comme celui du 10 novembre revient à piétiner les principes mêmes qui sont au fondement de l'institution. Comment tolérer qu'une instance appelée à dire le droit et à exercer la justice au plus haut niveau prenne une décision qui repose sans conteste sur le mensonge et qui tend à nier à un peuple un des droits fondamentaux inscrits dans sa charte? Par le vote du 10 novembre, les Nations Unies ont fait un premier pas sur la voie du suicide. C'est parce que nous croyons à leur nécessité que nous protestons contre un tel vote. Et on ne peut qu'approuver le Conseil œcuménique des Eglises quand il demande à l'Assemblée générale des Nations Unies «de reconsidérer et d'abroger cette résolution».

*

Enfin, je le disais au début, à cause de l'héritage religieux commun dont nous vivons les uns et les autres, ce qui touche le peuple juif ne peut pas ne pas toucher au cœur les chrétiens, qui sont selon l'inoubliable parole du pape Pie XI «spirituellement des sémites». C'est pourquoi nous devons être aux côtés de nos frères juifs dans le combat qu'ils mènent contre une résolution inique. Et nous savons que ce combat – votre combat, notre combat – est finalement aussi le combat pour les droits de l'homme.

GEORGES COTTIER, O.P.

Thomas d'Aquin et la libération de la raison métaphysique.

1. Au moment où la pensée chrétienne apprend à connaître la philosophie d'Aristote et entreprend d'explorer les profondeurs ontologiques de l'univers, il a suffi de deux hommes, de deux infatigables travailleurs pour permettre à la raison humaine une avancée décisive dans sa conquête de l'être. Les deux hommes, d'un exceptionnel génie il est vrai, sont Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Ce qui s'est passé avec eux est pour la pensée humaine de première importance. Et sans aucun doute a-t-il fallu une protection divine particulière pour que l'intelligence chrétienne, au tout début de sa saisie proprement métaphysique de l'être, ait pu échapper pour une part aux tâtonnements et aux trébuchements qu'implique inévitablement toute progression de notre raison ici-bas, et ait pu s'élancer, comme à pas de géant et entraînée par tout le poids de sa nature, – d'une nature affermie et confortée par les divines énergies de la grâce, – à la recherche de la vérité de ce qui est. La rectitude foncière et l'élan magnanime de ce premier mouvement importaient, car il devait libérer, une fois pour toutes, la raison métaphysique. Thomas d'Aquin fut celui qui, de par son génie et la sainteté de son intelligence, a mené à bien cette libération. Aussi mérite-t-il non seulement la reconnaissance de ceux qui comme lui consacrent toutes leurs forces à l'œuvre de la grande sagesse théologique, mais aussi, et à un titre tout particulier, la gratitude de qui entend servir la plus humble des sagesse rationnelles, le savoir métaphysique.

2. Pourquoi cette particulière reconnaissance à l'égard de Thomas d'Aquin de la part de ceux qui travaillent à faire avancer l'*opus philosophicum*? Ce qu'il a accompli en faveur de la raison métaphysique, est-ce chose si extraordinaire et de si grand prix?

Certes. Car si l'on a pu s'étonner que la recherche philosophique ait survécu à la rencontre avec la foi chrétienne et que la sagesse théologique ne soit pas venue supplanter le savoir métaphysique, dans quelle lumière n'apparaît pas le fait que Thomas d'Aquin ait reconnu pleinement et défendu avec autant de force et de fermeté la dignité propre de la philosophie? Tout voué qu'il était à l'œuvre de la théologie il n'a pas songé un instant à asseoir la supériorité de la sagesse théologique sur le mépris de la valeur de la philosophie. Au contraire, aucun autre théologien n'en a autant exalté la grandeur et la noblesse.

C'est là un fait fort remarquable. Et ceux qui ont médité sur les aventures

de la pensée philosophique aux différents âges de l'humanité devraient être les premiers à s'en étonner.

En effet, tandis que l'étude des philosophies et des religions comparées manifeste d'une part que les grandes doctrines métaphysiques de l'humanité ont éclos et se sont développées dans des mondes de culture proprement religieuse, elle montre d'autre part à quel point ces mêmes climats religieux ont pu s'avérer mortifères pour une quête authentiquement philosophique. Il suffit de se rappeler l'effort qu'ont eu à soutenir les premiers penseurs grecs ou encore les choix auxquels se sont vus contraints les sages de l'antique Asie. Toutefois, ce qui fait voir de la façon la plus nette l'insigne service rendu par un saint Thomas à la cause de la philosophie et l'enjeu de sa lutte pour elle, ce sont les péripéties par lesquelles a passé, depuis plus de quatre siècles, la pensée philosophique au sein même du monde chrétien.

3. N'est-ce pas un réformateur religieux qui, au seuil de l'âge moderne, a levé la main contre la métaphysique avec la détermination farouchement entretenue, d'exterminer celle-ci, parce qu'il jugeait que le succès de sa réforme religieuse et le retour à la « pure foi » dépendaient essentiellement de l'élimination de toute philosophie? « Je crois bien simplement, écrit Martin Luther le 9 mai 1518, qu'il est impossible de réformer l'Eglise, à moins que, jusqu'en leurs fondements..., la théologie scolastique, la philosophie, la logique, telles que nous les tenons maintenant, ne soient déracinées (*eradicentur*) et d'autres études instituées »¹. Ne nous trompons pas sur ce que lui-même appelle ses « blasphèmes et malédictions contre Aristote »². C'est bien le savoir philosophique comme tel et en premier lieu la métaphysique qui se trouve conspué et pourchassé comme infâme. D'ailleurs, Luther n'en est pas resté aux déclarations. Grâce à ses interventions de tous ordres, l'enseignement de la métaphysique disparaît, pendant de longues décades, des universités protestantes. Aussi bien a-t-on pu faire remarquer, en parlant des années qui ont suivi la réforme luthérienne, qu'à « aucun moment de l'histoire allemande, la philosophie n'avait été aussi discréditée qu'en ce temps »³.

Au moment de cette immense détresse métaphysique s'est levé celui qui sera pour Hegel « le premier philosophe allemand », le cordonnier-théosophe Jacob Boehme, qui pour sa part a voulu mettre à jour et nous dévoiler la « vraie philosophie ». Or, il n'a fait que poursuivre, au nom cette fois d'une certaine mystique – autrement dit d'une expérience par laquelle le sujet humain tend à s'affranchir du monde en plongeant dans la luminosité sans forme que lui renvoie le miroir de son propre esprit, – l'œuvre de la destruction de la métaphysique. Et Hegel a été fasciné à tel point par ce mage de l'autosalvation de l'homme, que lui-même en vient à concevoir sa propre œuvre philosophique non pas comme une *connaissance de l'être*

¹ WA, Br, n° 74.

² WA, Br, n° 34.

³ Théobald Süss, « A propos de Mélanchton », dans *Positions Luthériennes*, oct. 1969, p. 236.

considéré en toute son amplitude et en sa densité proprement métaphysique, mais comme une sorte de *sotériologie* qui doit opérer la fin de toutes les aliénations et apporter la bonne nouvelle de la libération définitive de la raison humaine. Or, en voulant assurer à notre esprit une sorte d'absoluité et d'autonomie, éprouvées dès lors que la raison n'aura d'autre vis-à-vis qu'elle-même¹, il en vient, moyennant le mouvement dialectique de sa pensée, à distordre misérablement l'esprit humain et à le diviser d'avec lui-même et d'avec l'être pour lequel il est fait.

Un grand penseur, bien plus proche de nous, et qui avait cruellement ressenti l'indigence métaphysique de notre âge, a pris résolument sur lui de ramener la pensée, par-delà le *Dasein*, à l'être et au *Sein*. Toutefois, aussi ardente qu'a pu être la soif métaphysique d'un Martin Heidegger, son esprit n'a pas su s'affranchir du lourd héritage de cette pensée théologico-mystique, foncièrement antimétaphysique, qui a fait que l'ensemble de la philosophie allemande moderne est apparue aux yeux d'un Nietzsche comme une «théologie captieuse». Le maître de la *Fundamentalontologie*, qui au début de sa carrière se définissait lui-même comme *théologien* et qui avait décidé alors de préparer des voies nouvelles à la pensée luthérienne a gardé en commun avec le réformateur une même haine de la raison humaine, comme il a partagé son désir d'aller aux racines de l'arbre métaphysique² avec le *Philosophus Teutonicus* qui lui aussi a voulu mettre à nu les racines de l'arbre du savoir³. Un tel «déracinement» ne peut que conduire la métaphysique à sa perte, car un au-delà ou un en-deçà métaphysique de la métaphysique est une vaine chimère. Et c'est la raison pour laquelle Heidegger désespère finalement de la philosophie pour se donner tout entier à une expérience à la fois mystique et poétique.

Aucun de ces fameux penseurs n'a su reconnaître la grandeur propre de la métaphysique ni lui rendre hommage. Que ce soit au nom d'une nouvelle foi religieuse ou d'une mystique par laquelle l'homme entend opérer sa propre divinisation, que ce soit au nom d'une dialectique qui se veut auto-salvatrice de la raison ou d'une expérience du sacré au-delà des dieux,

¹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, dans *Premières Publications*, trad. française par Marcel Méry, éd. Ophrys, Gap, 1964, p. 84: «Comme dans la philosophie la raison, qui se reconnaît elle-même, n'a affaire qu'à elle-même, toute son œuvre et son activité reposent également en elle...» Cf. *ibid.*, p. 104: «La raison libre et son acte ne font qu'un, et son activité est une exposition pure de soi. — Dans cette autoproduction de la raison, l'Absolu se modèle en une totalité objective, qui est un tout appuyé sur lui-même et achevé en lui-même, dépourvu de fondement extérieur, mais qui se sert de fondement en son commencement, son milieu et sa fin.»

² Cf. Martin HEIDEGGER, *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik, Einleitung (der fünften Auflage von 1949), Was ist Metaphysik?*, Francfort-sur-le-Main, 1959 (trad. fr.: *Le retour au fondement de la métaphysique*, par Roger Munier dans *Questions I*, Paris, éd. Gallimard, 1968).

³ Boehme refuse de bâtir sur les mêmes bases que les maîtres en philosophie: «Mais comme un serviteur de peine, écrit-il, je veux enlever la terre de la racine, afin qu'on puisse voir l'arbre tout entier avec la racine, le tronc, les branches, les rameaux et les fruits...» (*Aurora ou Morgenröthe im Aufgang*, chap. 22, § 14).

chaque fois la métaphysique se trouve rejetée et avilie aux yeux de l'esprit. Aussi bien ne saurait-on être surpris de voir les théologiens qui se mettent aujourd'hui à l'école de tels maîtres, rivaliser avec ceux-ci de mépris pour la sagesse philosophique ¹. Si les penseurs que nous venons d'évoquer ont beaucoup à nous dire sur les multiples aventures de l'esprit humain et sur bien des aspects de sa mystérieuse vie, ils ne peuvent nous instruire sur la nature propre de la plus haute sagesse d'ordre purement naturel, sur la première en dignité et la reine de la plus noble faculté de notre nature.

4. Thomas d'Aquin a aimé profondément la métaphysique, parce qu'il avait un amour indéfectible de la raison et un amour passionné de l'être. Aussi ne s'est-il pas contenté de faire sienne la haute idée de la métaphysique proposée par Aristote, il l'a transfigurée et du même coup rehaussée encore, parce que mieux que celui-ci il avait saisi l'être en sa pleine valeur transcendante et analogique.

L'être en tant même qu'être est en effet l'objet spécifique de cette connaissance qu'Aristote a désignée du nom de philosophie première, parce qu'elle considère le jaillissement premier, la perfection première en vertu de laquelle une chose est posée hors du néant et hors de ses causes. Elle naît dans notre esprit avec l'intuition même de l'être, c'est-à-dire dès l'instant où l'intelligence pénètre au cœur même du réel et, dans et par un jugement, se saisit de l'acte même, de l'acte foncier désigné par les simples mots «cette chose existe».

La métaphysique est *scientia*, connaissance certaine et incassable, connaissance par les causes et les causes de l'être comme tel. Et de ce fait elle connaît par ce qui est le plus élevé et ultimement explicatif. Elle est donc savoir sapiential.

En raison même de son élévation, Aristote tenait la métaphysique pour une connaissance plus divine qu'humaine. Et Thomas d'Aquin n'a point hésité à affirmer qu'elle est science non pas humaine mais divine, *non humana sed divina*, qu'elle est, à un double titre, *scientia maxime divina*. Elle l'est d'abord, parce qu'en portant son regard sur l'être et ses causes, elle s'élève jusqu'à la cause première dont tout ce qui existe tient sa vie et son être, elle l'est plus radicalement encore, parce que connaître toutes choses par les causes ultimes dans une parfaite compréhension est le propre de Dieu et de Dieu seul qui connaît tout dans et par son propre être. C'est pourquoi Aristote et saint Thomas s'accordent pour souligner que l'homme ne sera jamais le possesseur et le maître d'un tel savoir et qu'il ne peut en user que comme d'une chose qui lui est prêtée.

5. Que saint Thomas ait eu à établir le statut propre de la sagesse théologique et à ordonner en un vaste corps de doctrine l'ensemble des vérités

¹ N'est-ce pas parce qu'un théologien aussi averti que le P. Karl Rahner a accepté pour une part les thèses heideggeriennes que ses propos au sujet de la philosophie sont si déshonorants pour elle? – Voir KARL RAHNER, *Ecrits théologiques*, tome VII, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, pp. 42-44 et 49.

théologiques élaborées par les grands docteurs chrétiens au cours des âges ou bien établies par son propre travail, cela ne l'a pas empêché de consacrer une partie de ses forces à commenter avec un soin extrême les grands textes de celui qui est demeuré pour lui *le Philosophe*. Certes, on peut faire observer qu'il lui importait de reprendre, à la lumière de sa propre connaissance de l'être, la philosophie aristotélicienne pour en faire un instrument apte à servir son œuvre de théologien. Cela ne doit cependant pas nous faire oublier que nous avons affaire à un esprit dont la magnanimité égale son admirable docilité qui n'est rien d'autre que la capacité d'apprendre et de comprendre. Il suffit de le voir à l'œuvre dans son commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote pour être émerveillé devant la force calme et patiente de son intelligence qui ignore l'affairement et la hâte des esprits qui cherchent d'une façon ou d'une autre ce qui peut servir ou être de quelque utilité. Parce que Thomas d'Aquin ne désire rien de moins que d'êtreindre le tout de l'être, il n'a pas à choisir entre la foi et la raison, entre la Bible et Aristote. Et parce qu'il sait que la métaphysique nous fait saisir la réalité la plus riche et la plus dense en intelligibilité naturellement accessible à notre raison, elle est à ses yeux désirable entre toutes les sciences et objet du plus pur vouloir pour qui a soif du savoir pour lui-même. N'est-ce pas parce qu'il l'a aimée pour elle-même comme aucune autre connaissance à la portée des seules forces de notre nature que Thomas d'Aquin, tout en demandant à la métaphysique d'apporter son aide à l'œuvre de la théologie, ne l'a jamais regardée comme un pur moyen et qu'à aucun moment il n'a oublié qu'en elle-même elle est un fruit et une fin bonne en soi et délectable?

Pour quelle raison Luther a-t-il honni la métaphysique? N'est-ce pas parce qu'il la tenait pour *inutile* ou «plutôt nuisible au véritable théologien»¹? Et lorsque Descartes se met à écarter la philosophie c'est bien encore pour la remplacer par des «connaissances utiles»². Et chez le *Philosophus Teutonicus* comme chez Hegel et Heidegger, c'est la philosophie elle-même qui passe au service d'une certaine praxis – fort différente d'ailleurs de la praxis marxienne qui regarde la raison humaine comme un

¹ Martin LUTHER, WA, Br, n° 61. – Cf. Id., *ibid.*: «Moi, j'ai souvent examiné soigneusement avec des amis, écrit-il à Spalatin le 22 février 1518, ce que nous avaient apporté d'*utile* les études si ardues de la philosophie et de la dialectique. Et dans l'étonnement de notre accord unanime, nous nous sommes lamentés sur le sort de notre esprit; nous n'avons trouvé rien d'*utile* mais que tout est une mer de nuisance». Nous soulignons.

² Cf. DESCARTES. *Discours de la méthode*, VI^e partie. – Une fois acquises ses notions générales de physique, il écrit en effet: «Elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.»

démiurge chargé de transformer le monde et l'homme avec. Dans le cas de Boehme il s'agit d'une sorte d'alchimie spirituelle destinée à transmuier l'homme en la substance du divin, tandis que pour la raison hégélienne il s'agit de «produire» l'absolu qu'elle est elle-même¹. Et Heidegger ne demande-t-il pas au *Dasein* d'opérer sa propre auto-transcendance par un penser (*Denken*) qui est en réalité un faire, *ein Tun*?².

Du fait que ces penseurs ont voulu plier la philosophie à des fins toutes opposées à celles inscrites en elle, ils l'ont pitoyablement dénaturée. C'est que la métaphysique ne peut vivre et être elle-même que dans des esprits libres et qui choisissent la *scientia maxime veritatis* pour l'amour d'elle-même. Qu'aujourd'hui un monde, obsédé par les valeurs mercantiles et la recherche du profit et où la praxis a pris le pas sur l'amour du vrai, déclare la mort de la métaphysique, il n'y a là rien de bien surprenant. La métaphysique est *scientia honorabilissima*, science honorabilissime. Comment pourrait-elle avoir droit de cité là où la dignité spirituelle de l'homme et sa soif de vérité et de justice sont bafouées? La métaphysique ne sert pas, elle est *scientia maxime libera*, un savoir royal et un savoir d'homme libre. Elle est un savoir *inutile*, parce qu'attaché à ce qui est *supra-utile*. C'est pourquoi elle exige non seulement une certaine purification de l'intelligence, mais «elle suppose aussi une certaine purification du vouloir, et qu'on a la force de s'attacher à ce qui ne sert pas, à la Vérité *inutile*. Rien cependant n'est plus nécessaire à l'homme que cette inutilité. Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas de vérités qui nous servent, c'est d'une vérité que nous servions»³.

6. N'est-il pas paradoxal de soutenir que Thomas d'Aquin a libéré la raison métaphysique, alors qu'il est patent qu'il n'a pas voulu être un philosophe mais un théologien qui en tant que tel a mis la métaphysique au service de l'*opus theologiae* et en a fait l'instrument de son savoir théologique?

Si paradoxe il y a, il ne concerne que les apparences, car force est de reconnaître qu'à l'inverse de ce qui s'est passé avec les penseurs dont il a été question plus haut, l'aide que saint Thomas a demandée à la philosophie a servi l'honneur même de celle-ci et ne lui a enlevé en rien son autonomie native. Qu'il ait demandé en effet à la philosophie d'être *ancilla* de la théologie, n'a signifié à aucun moment qu'il la traitait comme *serva*. Comment Thomas d'Aquin aurait-il oublié un instant la liberté foncière de celle qui dans son domaine propre est reine, *princeps* et *domina*. Car le plus haut savoir d'ordre strictement naturel ne peut servir la grande sagesse théologique qu'en gardant la conscience de sa haute vocation qui

¹ Cf. HEGEL, *Différence*, op. cit., p. 89.

² Dépassant toute contemplation, «la pensée, écrit Heidegger, est un faire. Mais un faire qui surpasse d'emblée toute praxis» (MARTIN HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, texte allemand traduit et présenté par Roger Munier : *Lettre sur l'Humanisme*, éd. Aubier-Montaigne, Paris, 1964, pp. 164-165).

³ Jacques MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, p. 9.

ne fait qu'un avec son être. Si la philosophie entre comme instrument dans l'élaboration du savoir théologique, c'est au titre même de sa dignité et de sa noblesse, autrement dit au titre même de sa valeur de vérité et non pas parce qu'elle consentirait à se laisser plier à quelque tâche servile. Rien d'autre ne lui est demandé que d'être elle-même, vraiment elle-même, c'est-à-dire vraie, totalement vraie ¹.

Peut-on honorer plus magnifiquement la *scientia maxime veritatis* qu'en requérant d'elle de réaliser toujours mieux ce pour quoi elle est faite: la conformité à l'être et l'adéquation à tout l'être?

7. Le fait que la philosophie ait appris à connaître toute la pénétration dont elle est capable dans la saisie du réel, alors qu'elle se trouvait enveloppée et protégée par le savoir théologique et au service de celui-ci, apparaît comme fort accidentel eu égard à sa *nature*, tandis qu'il se présente dans une toute autre lumière quand on considère l'état existentiel dans lequel se trouve notre raison métaphysique.

C'est que depuis la catastrophe originelle notre nature est blessée. Et dès lors, pour atteindre la perfection dans son *propre* ordre elle demande d'être guérie et fortifiée par le don de la grâce divine. C'est dire qu'une œuvre aussi belle et excellente qu'est la métaphysique a besoin, pour se développer sans succomber sous la fragilité qui caractérise toutes les choses humaines, d'être protégée et d'être gardée par des lumières plus hautes qu'elle, la foi et les savoirs qui ont en elle leurs racines: la théologie et la sagesse des saints. Aussi bien Thomas d'Aquin n'a pu nous léguer une si haute idée de la métaphysique et il n'a pu être si souverainement exigeant à son égard, que parce que son propre génie philosophique avait reçu des sagesse supérieures une confortation et une assurance comportant une pénétration métaphysique du réel incomparablement intense et féconde.

8. S'il est vrai que sans l'influx vivificateur des lumières plus hautes, la philosophie ne peut prendre sa dimension véritable dans les têtes humaines ni parvenir à être plénièrement elle-même, faut-il dire que la philosophie ne peut avoir sa plénitude que dans la mesure où elle reste enveloppée dans le savoir théologique et au service de celui-ci? Et, pour le cas où on lui reconnaîtrait un statut autonome, faut-il penser comme le soutient Karl Rahner, que c'est la théologie qui établit la philosophie dans «son autonomie propre» ².

Telle n'est pas la pensée de Thomas d'Aquin et voir les choses de cette façon est méconnaître entièrement la nature même du savoir philosophique.

Philosophie et théologie diffèrent spécifiquement. Elles ne possèdent ni le même objet, ni la même lumière formelle, ni, par conséquent, la même certitude. L'objet de la métaphysique est l'être en tant même qu'être

¹ En usant de la philosophie en théologie, écrit saint Thomas, «l'on s'appuie non sur l'autorité des philosophes, mais sur la valeur de leurs raisonnements...» *In Boet. De Trin.*, I, q. 2, a. 3.

² K. RAHNER, *op. cit.*, pp. 43-44.

atteint par les seuls pouvoirs de la raison naturelle; l'objet de la théologie est le mystère révélé de Dieu à scruter par la raison illuminée et surélevée par la foi théologale. Aussi essentiellement différents que leurs objets respectifs sont les principes sur lesquels elles se fondent, leurs moyens d'investigation et les types mêmes de leurs discours. L'une et l'autre cependant sont sagesse et à ce titre chacune a sa propre autonomie, car elles sont en mesure – chacune pour sa part – d'établir et de justifier rationnellement les principes sur lesquels elles s'établissent.

En intégrant la philosophie à titre instrumental dans l'élaboration de son œuvre théologique, Thomas d'Aquin a souligné et le rang prééminent de la théologie et l'essentielle distinction entre savoir théologique et savoir philosophique. Et si la métaphysique a trouvé avec lui sa libération c'est que, tout en la mettant au service de la théologie, il ne lui a demandé rien d'autre que d'être strictement fidèle à son être spécifique.

Or requérir d'elle d'aller jusqu'au bout des exigences de vérité inscrites en sa nature, n'est-ce pas du même coup inviter la philosophie à prendre en main sa propre conduite, à travailler pour ses fins propres et à son compte à elle, et à s'organiser dans une discipline scientifique consciente de l'autonomie qui lui convient et à devenir plénièrement elle-même? – Nous sommes là à un nouveau départ qui doit conduire la philosophie à se dégager de plus en plus de l'enveloppement tutélaire que lui avait procuré la théologie, afin d'acquérir désormais le statut qui correspond à son autonomie de nature. Ce sera pour la raison métaphysique l'achèvement ou le couronnement de la libération commencée avec Thomas d'Aquin.

9. En effet, pour autant que la philosophie est affranchie par la foi et l'influx vivificateur des sagesse qui la transcendent – et ainsi affermie en sa propre nature et activée en ses aspirations naturelles à connaître le mieux possible l'être et toute l'étendue de celui-ci – elle est en mesure de prendre conscience des exigences comportées de soi par elle pour être véritablement et complètement elle-même.

Que la philosophie soit parvenue aujourd'hui à une telle prise de conscience qui marque un tournant historique dont la portée est immense, elle le doit à un des plus grands parmi les disciples de saint Thomas et des plus libres, travaillant au milieu de nous, avec une infatigable ardeur, à faire avancer l'œuvre de la sagesse philosophique. Elle le doit à une pensée qui n'a su enrichir la philosophie de tant de grandes découvertes que parce que sa souveraine liberté prenait racine dans une indéfectible fidélité à l'être afin d'en saisir toujours mieux la surabondante richesse¹. Car seule la fidélité à sa propre source, au mystère de l'acte d'exister et à l'incomparable perfection de l'*esse* peut assurer à la philosophie son plein épanouissement. Et si grâce à la libération que la foi apporte à la raison métaphysique la philosophie est parvenue aujourd'hui à être pleinement elle-même, c'est qu'elle se trouve *affranchie par le sens plénier de l'être*.

¹ Nous pensons ici au travail de Jacques Maritain.

10. L'état de pleine maturité et de liberté terminale, que le savoir philosophique a acquis aujourd'hui, se traduit pour lui dans une relation d'un type nouveau avec le savoir théologique.

Il va de soi que la nouvelle relation entre la philosophie et la théologie n'enlève ni à la première son autonomie, ni à la seconde sa prééminence. Et sans aucun doute la philosophie garde-t-elle un rôle d'*ancilla* quand le théologien en use comme instrument dans l'élaboration de son propre savoir.

Le fait nouveau consiste en ce que la philosophie prise comme plénierement telle se trouve désormais associée au travail théologique lui-même non plus seulement comme instrument mais à un autre titre encore : celui de *research worker*. C'est dire que la philosophie scrute, à sa manière à elle, des questions dont le *savoir* proprement dit relève d'une sagesse supérieure à la sienne, la théologie. Cela implique pour la philosophie d'une part quelque participation, si minime soit-elle, à l'*habitus* théologique – car elle passe ici au-delà de son objet formel – et d'autre part une extrême humilité : son activité de recherche ne saurait prétendre aboutir par elle-même à une certitude démontrée, si bien que les vues qu'elle peut proposer sont de soi soumises au contrôle du théologien.

Or demander à la philosophie d'aller au-delà des limites de son objet formel pour atteindre d'autres zones de l'être et les plus hautes (et qui dépendent d'un savoir plus élevé que le sien), n'est-ce pas l'engager dans une entreprise au plus haut point paradoxale ? Je ne le pense pas. Car la philosophie est une sagesse et a affaire à l'être même, et elle sait en tant même que philosophie – en tant même que philosophie affranchie par la foi – que l'être comporte des degrés supérieurs, qui sont offerts à notre esprit par la foi et l'ordre surnaturel et qui sans être l'objet formel de la philosophie sont des objets qui la concernent éminemment. Une telle philosophie, parce qu'elle possède plénierement le sens de l'être, ne saurait compartimenter l'esprit, ni le tenir enfermé dans les barrières de son propre objet formel, car l'esprit ne renoncera jamais à aspirer à l'adéquation à l'être.

Une telle vue de la philosophie pose sans aucun doute un problème épistémologique délicat. En effet, la question qui vient inévitablement à l'esprit est de savoir si la philosophie, dès lors qu'elle s'occupe de matières qui relèvent de la théologie – (ce qu'elle ne peut faire en dehors de la lumière de la foi théologale) – reste elle-même, ou si elle ne se mue pas (contre son gré peut-être) en théologie. Sans vouloir discuter d'une façon détaillée de cette question¹ on peut faire remarquer que quelle que soit la réponse apportée à ce problème, elle n'est dans aucun cas simple – même pas dans le cas où l'on croit devoir affirmer qu'en portant son regard sur des réalités surnaturelles la philosophie se change en théologie. Car il faut alors reconnaître que cette « théologie »-là ne réussit nullement à faire œuvre de *science*

¹ Voir à ce sujet J. MARITAIN, *Réflexions sur le savoir théologique*, dans *Approches sans entraves*, Paris, Fayard, 1973, pp. 292–326, en particulier pp. 318–326.

théologique. Et pourquoi donc? N'est-ce pas parce que la démarche que suit le philosophe traitant en tant que tel de problèmes théologiques n'est pas celle que requiert la parfaite réalisation de l'*opus theologicum*; sa *démarche* reste *philosophique*. Et c'est là un signe que la philosophie, quand elle entreprend de passer au-delà de son objet formel, ne renonce pas à être elle-même. Bien plus, cela manifeste qu'elle a pris véritablement conscience de ce qu'elle est.

La libération de la raison métaphysique opérée par Thomas d'Aquin n'a pas garanti la philosophie contre les possibilités d'erreurs même très graves. Et certes, la pleine maturité à laquelle elle parvient aujourd'hui ne la prémunit pas davantage, mais elle lui permet d'aller indéfiniment de l'avant et de maintenir l'intégrité du travail philosophique progressant d'âge en âge. La tâche est immense. Ce qu'elle requiert, ce sont des travailleurs aussi libres et hardis que Thomas d'Aquin, aussi épris de la vérité et, comme lui, humblement dociles à l'être.

HEINZ R. SCHMITZ

A propos de Taizé

Comme suite aux pages publiées dans *Nova et Vetera*, n° 3, juillet-septembre 1975, p. 165 suiv., nous reproduisons ici le texte, qui nous a été aimablement communiqué par Frère Max Thurian, d'une lettre du Cardinal Journet à Frère Roger, prieur de Taizé. Il n'y avait chez le Cardinal aucun parti pris contre les Frères de Taizé! Il avait exprimé plusieurs fois sa confiance dans leur recherche œcuménique. Il avait reçu à diverses reprises Frère Roger et Frère Max pour des dialogues très fraternels portant sur des problèmes théologiques. Comme théologien et comme évêque, docteur de la foi, il était soucieux de clarté et de rigueur d'expression pour tout ce qui touche la substance de la foi. Et, quand il avait reconnu un rayon de foi pure dans l'adorable mystère eucharistique, il laissait éclater sa joie.

Frère Roger avait écrit dans *Ta fête soit sans fin*, p. 56:

24 mai

Ces temps, je me retrouve souvent dans la petite église romane auprès de la réserve eucharistique. Ce lieu est habité. La foi de l'Eglise catholique en témoigne depuis les premiers siècles.

Comment se fait-il que je n'aie pas devant la réserve de pain eucharistique que nous conservons sur un petit autel après notre eucharistie de Taizé? Serait-ce que la foi de nos Eglises d'origine ne s'y trouve pas confirmée par les siècles?»

Et voici la lettre du Cardinal Journet:

Fribourg, 24 juin 74
Séminaire

Au Frère Roger Schutz

Laissez-moi vous dire l'émotion profonde que vient de me causer un mot de vous sur «la petite église romane où se trouve la réserve eucharistique». Je bénis Dieu dans le silence de mon cœur.

CH. JOURNET

*

Nous sommes heureux de publier également le bel article de Max Thurian qu'on lira ci-dessous. Il fait suite aux deux articles qui avaient suscité la réponse de Paul Toinet, *Perplexité œcuménique*, *ibid.*, pp. 166-167.

NOVA ET VETERA 1976/1 GENÈVE

L'espérance œcuménique ne demeure elle-même que si elle est très haute et très pure. Parmi les écueils qui la menacent, il y a celui qui consiste à *s'installer* dans des solutions et des accords de fortune, qui ne peuvent fournir que d'illusoires réponses. Quoi de plus contraire à l'espérance et aux difficiles exigences de son élan que l'installation? Nous sommes convaincus que c'est dans la mesure où nous nous efforçons d'être fidèles à la qualité d'une attente qui porte en définitive sur un don de Dieu, que nous pourrons discerner les chemins authentiques qui conduisent à l'unité plénière et nous réjouir de la route déjà parcourue.

Une seule Eglise *

Dans le dialogue œcuménique actuel, on parle souvent d'une sorte de double appartenance provisoire que voudraient vivre certains chrétiens issus de la Réforme, dans l'attente de l'unité. Il faut bien souligner le qualificatif «provisoire» qui exclut toute idée de parallélisme entre Eglises juxtaposées.

L'idée ancienne d'une sorte de fédération des Eglises a fait place à la recherche de l'unité organique de tous les chrétiens dans une seule Eglise assurant la pleine communion des Eglises locales. L'existence d'Eglises parallèles, sans une pleine communion entre elles, constitue une anomalie de l'histoire en contradiction avec l'intention fondamentale du Christ.

On parle beaucoup aujourd'hui du pluralisme dans l'Eglise. Celui-ci devrait justifier les diversités qui enrichissent l'unité profonde de la communauté chrétienne. Malheureusement, ce pluralisme entretient bien souvent la juxtaposition et le parallélisme de positions inconciliables. On a oublié que, dans le dessein de Dieu, l'unité et l'unanimité précèdent toujours la diversité et le pluralisme. Dieu est un, dans la trinité du Père, du Fils et de l'Esprit; la création est une dans la diversité de ses formes; le Christ est un dans la distinction de ses natures divine et humaine; le Peuple de Dieu est un à travers l'Ancienne et la Nouvelle Alliance; l'Eglise est une dans la multiplicité des Eglises locales.

Cette unité fondamentale de l'Eglise rencontre, dans l'histoire, la pluralité des hommes, des sociétés, des communautés, des cultures: elle connaît alors la diversité. Mais celle-ci doit sans cesse se mesurer à l'intention d'unité voulue par le Christ, sous peine de courir le danger d'un pluralisme qui aboutit à la division. «Le pluralisme des familles spirituelles dans l'Eglise est un facteur de santé et d'unité. Mais ils s'opposent à l'unité ceux dont les particularismes ne peuvent subsister qu'au prix d'une séparation.» (F. Roger, prieur de Taizé, «Unanimité dans le pluralisme».) C'est la réalité de la communion qui permet à l'Eglise de garder l'unité dans la diversité, l'unanimité dans le pluralisme. Communion avec le Christ qui, par sa Parole, nourrit l'Eglise et la garde dans l'unité. Communion des chrétiens entre eux qui grâce au ministère de l'Eglise, reviennent sans cesse les uns vers les autres pour retrouver leur unanimité. Cette unité de l'Eglise est

* Article paru dans *La Croix* du 10.VII.1975.

d'abord un mystère, elle est l'invisible communication des êtres dans le Corps du Christ. Mais cette unité invisible tend sans cesse à s'exprimer visiblement par le langage et les actes; sans cette tension de l'invisible vers le visible, l'unité risquerait de devenir une illusion, une affirmation théorique sans prise sur la réalité.

La recherche œcuménique actuelle se concentre sur le ministère qui, dans toute l'histoire de l'Eglise a été chargé de faire passer l'unité de l'invisible au visible, de la conception doctrinale à la réalité concrète: l'épiscopat. «Des Eglises de plus en plus nombreuses, y compris celles qui participent à des négociations d'union, se déclarent prêtes à voir dans l'épiscopat un signe prééminent de la succession apostolique de toute l'Eglise dans la foi, la vie et la doctrine; de ce fait, elles le considèrent comme une réalité vers laquelle il faut tendre, au cas où elle serait absente.» (*La Réconciliation des Eglises*, les Presses de Taizé, p. 69.) Il faut ici prendre le mot signe au sens fort qu'il a dans tous les textes d'accords œcuméniques: le signe est à la fois le symbole et l'instrument de la réalité qu'il signifie. L'évêque, dans l'Eglise, signifie le passage de l'unité invisible à l'unité visible; il symbolise l'unité et il en est l'instrument choisi par Dieu.

La fonction primordiale de l'évêque est de rappeler l'unité de la foi fondamentale. Certes, l'Evangile rencontre la diversité des cultures et produit ainsi des expressions variées de la Parole de Dieu. Mais cette diversité doit constamment être contrôlée et vivifiée par l'unité de la foi. Le Christ s'est appelé lui-même la vérité. Comme il n'y a pas plusieurs Christ, il n'y a pas plusieurs vérités essentielles: il y a une vérité fondamentale qui s'exprime diversement dans la multiplicité des cultures et la variété des temps.

Les Conciles ont exprimé, à travers l'histoire, l'essentiel de la foi commune que les chrétiens devaient garder pour rester de fidèles témoins du Christ. Pourrait-on engager vraiment toute sa vie sur une parole vague et changeante? Les martyrs de tous les temps auraient-ils accepté de mourir pour défendre des conceptions floues concernant l'avenir de l'homme? L'engagement de la vie chrétienne jusqu'à la mort, c'est l'engagement pour le Christ, connu et aimé dans son unique Eglise, le Christ qui est la Vérité, comme il est le Chemin et la Vie.

MAX THURIAN
Frère de Taizé

Œuvres de Jacques Maritain

Le Cardinal Journet eût reçu avec joie ce beau et précieux volume, qui permettra au lecteur d'acquérir une connaissance approfondie de l'œuvre de son grand ami¹. Cette œuvre, qui couvre plus d'un demi-siècle, est immense; elle est dispersée dans une soixantaine de volumes, elle comprend des articles de périodiques, des préfaces, parfois difficiles d'accès. En attendant la publication d'œuvres complètes qui demandera du temps, ce premier regroupement rendra d'inappréciables services. C'est d'ailleurs J. Maritain lui-même qui avait eu l'initiative de la présente entreprise. L'ouvrage doit comporter deux volumes. C'est le premier qui est maintenant publié. Il y avait deux manières possibles de répartir la matière de ces œuvres choisies (cf. pp. 35-36). Une répartition plus systématique grouperait méthodiquement les textes selon les principaux domaines du savoir philosophique; une autre, qui a été retenue, suit la disposition chronologique. Ainsi le lecteur peut-il suivre la croissance des principaux thèmes inspirateurs. «D'autre part, plutôt que des extraits, on a essayé de donner ici le plus grand nombre possible d'œuvres, selon que ce mot implique l'achèvement au moins provisoire et la totalité à soi-même suffisante.» Mais du même coup on s'interdisait de reproduire intégralement des ouvrages capitaux qui eussent débordé les deux volumes et éliminé des essais plus brefs, mais importants. Dans la mesure où des chapitres des grands ouvrages avaient été publiés d'abord isolément (c'est le cas, par exemple, pour *Les Degrés du Savoir*), ils ont pu être reproduits. D'autres écrits, comme *Art et Scolastique*, *Primauté du Spirituel*, *Humanisme intégral*, sont essentiels au développement de la pensée de J. Maritain: une analyse accompagnant des extraits, marque la place de ces chaînons. Les textes sont insérés à la date de leur première publication, mais d'après la dernière édition revue par l'auteur. A la fin du volume, des notes nous renseignent sur les circonstances de rédaction et de publication et permettent de suivre les prolongements d'un thème dans les différents ouvrages du philosophe. Ces notes sont une mine de renseignements de premier intérêt (pp. 1277-1294).

¹ Jacques MARITAIN, *Œuvres* (1912-1939), choix, présentation et notes par Henry BARS, Bibliothèque Européenne, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, 1298 pages.

«La coupure de la guerre offrait une ligne de séparation toute naturelle pour la répartition des œuvres entre ces deux volumes. Le premier va des débuts du philosophe à 1939: c'était le temps où Jacques Maritain vivait et enseignait en France et y exerçait une action publique; ç'a été surtout l'époque de Meudon. Le second volume ira du désastre de 40 aux dernières années: il y a eu le long exil et, après la mort de Raïssa, la retraite si strictement observée mais si féconde.»

Henry Bars fait remarquer, avec modestie, que «choisir, c'est sacrifier», et que parfois le sacrifice lui a été dur, que d'autres choix eussent été défendables. C'est évident, mais je dois aussitôt ajouter que celui qu'il nous offre ici est le reflet d'une rare intelligence de l'œuvre par le dedans, quant à l'esprit comme quant à la structure. De plus, le lecteur dispose de points de repère qui lui permettent de parfaitement situer chaque écrit, grâce à une chronologie (pp. 37-47) et à une triple bibliographie, alphabétique, chronologique et systématique (pp. 49-67).

*

Et surtout il y a la très belle *introduction* d'Henry Bars lui-même (pp. 7-31) qui dégage le «style fondamental» de la pensée de J. Maritain et établit «dans quelles conditions elle a procréé cette œuvre si vaste et si diverse». Relevons quelques points.

On sait quelles réticences, quelles incompréhensions allant jusqu'à une fin de non-recevoir, a valu à J. Maritain le qualificatif de «philosophe thomiste». Mais «il n'y a peut-être rien de plus éclairant qu'un beau contre-sens, lorsqu'il a été mis en belle lumière». «Avant Descartes, il allait sans dire que la sagesse articulée par la raison traversait les siècles, en se corrigeant et s'accroissant toujours, depuis des origines insondables», non certes sans accidents ni drames, mais aucun philosophe ne pensait que tout ce qui avait précédé dût tomber dans «le néant philosophique». Telle est aussi la conviction de Maritain: «la philosophie est une œuvre *commune*», où, pour avancer, il faut «se faire enseigner par toute la pensée humaine». Cela ne va pas à méconnaître pour autant la nécessité du génie.

«La métaphysique est «inventive», elle réclame un apport continu d'invention; mais ce n'est pas en substituant un système à un autre qu'elle pourra jamais progresser – ni même déclasser ce qui est réellement caduc –, c'est en purifiant et intégrant à mesure tout ce qui est découvert à l'acquis perdurable des siècles.»

On comprend dès lors que ce soit

«le plus grand privilège pour un métaphysicien d'être initié à une philosophie déjà pleinement adulte, où tout dépend d'une intuition si pure et si simple qu'elle soit capable à la longue d'attirer toutes les vérités fragmentaires et de rendre ainsi justice à tous les systèmes particuliers en ce qu'ils avaient justement découvert d'incontestable. Tel est, pour Jacques Maritain, le cas de la philosophie thomiste entièrement suspendue à la saisie intuitive de l'être» (cf. pp. 9-11).

Dans ces perspectives, Maritain affirmera la nécessité d'un outillage conceptuel d'une haute technicité, dont il soulignera par ailleurs les dangers:

le système des concepts devient alors une sorte de «solide mental». Maritain non seulement a mis en évidence l'importance de l'intuitivité intellectuelle, mais il l'a exercée d'une manière croissante avec une souveraineté royale. L'*habitus* libre à l'égard du poids de la lettre réinvente les concepts «dans une nouvelle jeunesse et comme une nativité». «Si je suis thomiste, dit Jacques Maritain, c'est parce qu'en définitive j'ai compris que l'intelligence *voit*» (cf. p. 14).

On a parlé de philosophie chrétienne. Qu'entendre par cette formule? D'abord que «c'est la Révélation, celle de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui, en montrant en Dieu «Celui qui est», a définitivement ouvert la philosophie au sens de l'être». En liaison vitale avec la foi et la théologie, cette philosophie n'est pas une «philosophie confessionnelle»; elle n'est plus, ce qu'elle fut au moyen âge, la «servante» de la théologie; elle est «l'instrument le plus propre à exercer une fonction de délivrance universelle des vérités accessibles en droit à la raison sous le rayonnement de l'intuition naturelle de l'être» (p. 16).

*

L'architecture de l'œuvre est tracée en quelques pages (17-28) particulièrement heureuses. Il y a un contraste «éclatant et révélateur» entre l'attachement de Maritain aux vérités supratemporelles et le «caractère constamment «actuel» de sa propre démarche»; cette pensée a été soumise «par les besoins du monde qui passe» à un «continuel harcèlement». L'auteur a raison d'insister sur l'événement de la conversion de J. Maritain, parce que, précise-t-il,

«il commande tout le développement de l'œuvre philosophique ou du moins qu'il permet seul d'en comprendre le style. Détaché de soi pour connaître les causes, il est libre de tout sauf de la vérité objective qui le fascine».

En même temps l'attention aux «signes des temps» va croissant.

«Et peu à peu l'improbable arrive: *Les Degrés du savoir* viennent couronner en 1932 un immense travail épistémologique qui fut traversé d'innombrables soucis d'un autre ordre; la philosophie politique, hardiment abordée lorsque l'urgence s'en fait sentir, aboutit avec le temps à ces deux ouvrages définitifs que quinze ans séparent et qui répondent à des perspectives aussi distinctes que complémentaires: *Humanisme intégral* (1936), *L'Homme et l'Etat* (1951); toutes les démarches poursuivies pendant trente ans dans un champ d'élection débouchent sur une synthèse qu'on n'osait plus espérer: *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* (1953).»

L'éthique et la métaphysique fourniraient d'autres exemples de la maturation de cette œuvre «complexe et organique».

Sa première entreprise – avec laquelle d'ailleurs il n'a jamais fini – était de «restaurer la valeur de l'intelligence». Dans ce travail un aspect a d'abord dominé, pour s'estomper ensuite: la controverse. Dans cette ligne se situent les critiques du cartésianisme et du bergsonisme. Mais cet aspect n'est pas le principal: «A travers la controverse, une œuvre

positive s'édifiait et prenait de plus en plus le pas.» Ainsi de grands thèmes sont dégagés : passivité et activité constructrice de la connaissance humaine, légitimité d'une philosophie de la nature distincte à la fois des sciences au sens moderne et de la métaphysique, celle-ci, sagesse suprême de l'ordre naturel, restant cependant inférieure à la théologie et à l'expérience mystique. L'épistémologie apparaît ainsi comme «une organisation hiérarchique de la connaissance humaine», l'étude des conditions de la connaissance à ses divers paliers étant conjointe à celle de ses objets à ses divers degrés.

Henry Bars, qui note que «les sommets métaphysiques de l'œuvre se dégagent avec une parfaite netteté», a eu l'heureuse idée de reproduire intégralement les *Sept leçons sur l'être* (pp. 715-858) et le *Court Traité* (ce sera pour le second volume), ainsi que «les principaux essais qui concernent la connaissance naturelle de Dieu». Celle-ci prend appui sur des principes accessibles à la raison, mais il arrive qu'elle demande à se compléter ou à être rectifiée par des lumières empruntées à la théologie. De plus dans les dernières années, J. Maritain

«a procédé méthodiquement à ce qu'il appelle des «incursions théologiques», explorant alors en philosophe, mais pour elles-mêmes, des questions qui de soi ressortissent à la connaissance surnaturelle».

Ainsi ses études sur l'Humanité de Jésus ou sur le mystère des rapports entre l'action divine et la causalité créée.

Il semble que, pour les philosophes, les grandes conceptions morales demandent beaucoup de temps et d'expérience pour prendre toute leur consistance (cf. p. 24). Tôt Maritain avait ressenti la nécessité d'élaborer une philosophie pratique; «c'est la crise de l'Action Française qui a forcé le philosophe à réexaminer systématiquement ses conceptions dans cet ordre et d'abord sous l'angle des relations entre le spirituel et le temporel». De là une série d'ouvrages qui ont permis de définir «le statut de la politique et parallèlement la relation authentique de la personne humaine avec la ou les sociétés au sein desquelles elle s'accomplit».

«La politique ne vise qu'au bien temporel des hommes, mais celui-ci est en définitive subordonné au bien spirituel des personnes qui est la fin propre de l'éthique.»

Les recherches sur l'éthique, sur ses concepts fondamentaux et ses grands problèmes, sur ses liens avec la théologie, occupent dans l'œuvre une place de première importance.

Enfin on sait que dès le début Maritain s'est montré attentif aux problèmes de l'art et de la poésie. On a dit qu'*Art et Scolastique* avait été une «libération». L'ouvrage

«manifestait (...) d'une manière très significative l'aptitude d'un thomisme renouvelé à s'intégrer au monde de la culture, comme il ne l'avait pas fait depuis bien des siècles et comme il ne l'avait jamais fait depuis que la culture avait pris le type «profane» issu de la Renaissance; de plus, ce thomisme se trouvait affronté à un ordre de problèmes qu'il ne s'était jamais posés, pour lesquels il n'avait pas été conçu, et par suite il manifestait avec éclat la vertu analogique de son outillage conceptuel».

Henry Bars ajoute que probablement à ce moment seul un laïc pouvait fournir une telle démonstration (cf. p. 27). Maritain «a saisi avec une extraordinaire acuité la sauvage indépendance de l'acte créateur, qui peut-être lui donne son caractère naturellement sacré». C'est qu'il aime d'amour la «poésie», «la mystérieuse essence que chacun des arts tente de capter en se soumettant à elle», «l'image naturelle de la grâce» (cf. p. 27).

Organicité d'une œuvre, mais tout autant «le foisonnement, le battement irréprensible de la vie»: Henry Bars évoque encore les écrits de circonstance «souvent arrachés à un cœur blessé» et qui contribuent à donner à l'œuvre «son incomparable résonance humaine».

*

«C'est avec son intelligence qu'un philosophe doit penser» et la pensée de Maritain est «austèrement intellectuelle».

«Mais l'homme est d'un seul tenant. Il faut montrer encore comment sa philosophie est née, a pris ses dimensions, dans l'amitié et dans l'amour.»

Les quelques pages ferventes que Henry Bars consacre à ce thème (pp. 28-31) sont d'une parfaite justesse. Il évoque d'abord le professeur et le maître (il passait des nuits à résoudre de prévisibles difficultés, comme plus tard à répondre à des lettres), les disciples qu'il a formés. Puis peu à peu grandit la notoriété du philosophe; on vient à lui de divers horizons: des amitiés naissent.

«Par diverses collections ou revues, surtout par les Cercles Thomistes qui n'ont cessé de prospérer jusqu'à la deuxième Guerre mondiale, ces grandes amitiés ont permis une véritable coopération.»

(On lira ici le *Carnet de notes*).

Si pour beaucoup Maritain était la plus haute autorité, lui-même a toujours été un chercheur passionné et dans l'ordre théologique il se reconnaissait des maîtres.

«Sans parler de la mort qui retire un par un les ouvriers du commun chantier, la guerre a mis un brusque point final au mouvement philosophique qui avait eu pour foyer la maison de Meudon. Pendant vingt longues années, Jacques Maritain a été absent de France ou n'y a fait que des séjours passagers.»

Pendant cette période c'est aux U.S.A. que s'exercent surtout son rayonnement et son influence. En France, c'est vrai, l'«équipe» thomiste s'est singulièrement rétrécie.

«On s'est récemment ému de ce que le «Paysan de la Garonne» n'accordât de crédit qu'à un si petit nombre de philosophes et de théologiens, tous des amis personnels: comme s'il était étrange qu'il eût une amitié d'élection pour le petit troupeau de ceux qui sont restés fidèles à la grande tâche embrassée avec lui (...) Je renonce à donner une liste, qui risquerait d'être incomplète, de ces fidèles; mais ils comprendront tous que je tiens à nommer le premier d'entre eux, le grand théologien de l'Eglise: Charles Journet.»

La dernière page nous parle de Raïssa et de Vera. Elle est d'une grande beauté. C'est elles qui «ont créé le foyer où la pensée du philosophe a puisé

sa chaleur humaine et d'où se sont élancées les amitiés comme les oiseaux du nid». Raïssa «habite et inspire toute son œuvre». Leur collaboration est la plus étroite qu'«offre probablement l'histoire des œuvres de l'esprit». Comme Raïssa

«avait porté, dans sa contemplation et dans ses épreuves surnaturelles, le poids de l'œuvre à accomplir par celui qu'elle aimait plus que tout ici-bas, il a eu après sa mort la certitude qu'elle continuait de l'assister dans tout son labeur. Et l'extraordinaire jeunesse créatrice de ce vieil homme brisé par la douleur a été, pour ceux qui l'observaient, le signe que sa certitude était fondée.»

Ajoutons que le volume est d'une présentation parfaite. Nous ne pouvons que lui souhaiter la large diffusion qu'il mérite: on trouvera là à la fois un moyen d'entrer en profondeur dans la pensée du philosophe et un instrument de travail de première qualité.

GEORGES COTTIER, O.P.

Bibliographies

MARIE DOMINIQUE POINSENET, *Croire et vivre, itinéraire spirituel de Marie-Etienne Vayssière*, Paris-Fribourg, Ed. Saint-Paul, 1974, 80 pages et *Sur la route... sans bagages*, Paris Ed. S.O.S., 1974, 288 pages.

Ces deux ouvrages sont complémentaires. La lecture du petit livre intitulé *Croire et vivre* présente, pour l'essentiel, la démarche spirituelle du P. Marie-Etienne Vayssière. A travers les extraits de sa correspondance recueillis dans ces 80 pages – seuls écrits laissés par ce dominicain français, témoin de la première moitié de ce siècle – on perçoit ce que fut la caractéristique propre de son cheminement que cette phrase surgie dans l'une de ses lettres résume le plus parfaitement: «L'essentiel n'est pas de faire, mais d'être ce que Dieu veut...».

Quelques sobres commentaires de l'auteur du recueil permettent aux textes cités de s'articuler de manière logique et rendent apparent leur enchaînement chronologique. Cela suffit pour nous faire entrer dans la vie du P. Vayssière en nous donnant le désir de le connaître mieux. Il faut alors lire *Sur la route... sans bagages*, excellente biographie fondée sur une documentation vaste et précise rassemblée patiemment par l'auteur: témoignage de nombreuses personnes ayant connu le P. Vayssière, enquêtes sur les lieux mêmes de son ministère, correspondance.

Toussaint Vayssière, né en 1864 d'un très simple foyer de travailleurs et très tôt orphelin, trouve le chemin de la vie religieuse dominicaine au terme d'une enfance presque totalement dépourvue du «confort» psychologique généralement considéré comme indispensable à une croissance affective normale. Il se révèle toutefois un sujet brillant au cours de ses études de philosophie et de théologie. Tout laisse à penser qu'il deviendra l'un de ces frères prêcheurs dont

l'éloquence et la science font le remon de l'Ordre de Saint Dominique. Il est d'ailleurs convaincu de devoir réaliser sa vocation dans un ministère de prédication et d'étude «qui comblera son désir de servir Dieu par la parole, par la plume, peut-être». Tout le destine à suivre cette voie jusqu'au jour où, brusquement, il est «saisi d'anémie cérébrale – asthénie, dépression nerveuse – quelques mois avant de s'engager de façon irrévocable dans la voie sacerdotale et religieuse. Jamais plus, désormais, il ne pourra fournir un effort intellectuel plus de 20 minutes de suite».

Humainement, psychologiquement, sa vie devrait perdre son sens dès ce moment, à moins qu'un médecin, psychologue ou psychanalyste ne parvienne, par un traitement approprié, à lui faire retrouver, au moins en partie, son équilibre psychologique et son efficience intellectuelle. Le P. Vayssière ne semble pas avoir bénéficié de tels traitements. D'ailleurs, aujourd'hui pas plus qu'au début du siècle, la science n'offre pas toute garantie de guérison dans de tels cas.

Signe pour notre temps? Le cas du P. Vayssière semble être un défi à la grâce. Quel sens peut donner à sa vie terrestre un être humain privé de l'indispensable bagage dont devrait disposer, selon nos critères psychologiques, celui qui veut «se réaliser» dans la société? Le Père allait-il se replier dans son malheur et dans son inefficacité en se résignant à «s'installer», autant que faire se pouvait, dans ce poste inconfortable, sans intérêt et sans avenir de gardien de la Sainte-Baume, la grotte provençale de sainte Marie-Madeleine, où ses supérieurs, finalement, se résolurent à le placer?

Par des remarques et des citations précises, l'auteur nous rend attentifs à la situation réelle du P. Vayssière. Il parle notamment «d'une santé continuellement déficiente, d'un psychisme fragile joints au sentiment aigu

de ses limites et de ses failles». «Je ne pouvais ni lire, ni confesser, ni rien.» – «Je suis inapte à toute activité laborieuse et suivie.» – «Rien de plus pénible que de voir la besogne abonder et de se sentir impuissant à y faire face.»

La grâce attendait le P. Vayssièrre au détour du chemin. Très exactement, le jour où, comme d'habitude, descendant de la grotte à l'hôtellerie pour y retrouver des gens avec qui bavarder, se distraire, desserrer l'étouffement de sa solitude, il s'arrête à la croisée de deux sentiers: «Que vas-tu faire en bas? Te distraire? Tu n'iras pas!». «Alors, sans plus discuter, il s'engage sur le sentier à pic, celui qui monte vers le sommet.» Comment ne pas songer à saint Jean de la Croix et à la «Montée du Mont Carmel»? »

Dès lors, le P. Vayssièrre trouve dans la grâce tout l'épanouissement personnel – au sens le plus profond du mot personne – que sa vie lui refuse sur le plan humain. «Volontairement, il accepte le nouveau renoncement. Non, certes, pour la mutilation de son être humain. Mais pour une vie plus intense. Pour un épanouissement plus total et plus vrai de lui-même. Dans la foi.» C'est à travers son état, grâce à son état, que le Père vit sa vocation essentielle et qu'il fait partager à d'autres sa découverte. C'est ainsi qu'il écrit à ses correspondants: «Je comprends cette lassitude physique et même morale qui vous envahit à certaines heures. Se trouver de la sorte et d'une façon si continue sous l'étouffement, comment ne pas être aplati aussi! Profitez de vos impuissances physiques et intimes pour reconnaître aux pieds de Jésus combien vous êtes une toute petite enfant, incapable de quoi que ce soit en dehors de son action sur vous et en vous. C'est là une conviction qui paraît naturelle et qui, cependant, dans la réalité est longue et laborieuse à nous pénétrer et à nous posséder. Bénies soient les impuissances qui lui fraient le chemin de notre cœur!» – «Ne vous étonnez pas de ces essoufflements.» – «Redoublez de confiance dans la mesure même où la misère vous envahit.» Une seule phrase résume toute sa vie: «Il faut faire uniquement ce que Dieu veut.» Et il sait que «les voies de Dieu sont au rebours de la pauvre sagesse humaine».

Paradoxalement, cet homme quasiment infirme et inapte au ministère est devenu un remarquable directeur d'âmes. Très vite débordé par tout souci matériel, trahi au moindre effort par sa santé chancelante, il

voit les gens accourir vers lui et trouve, malgré tout, le moyen de les écouter, de les conseiller, de leur écrire. «On était rassuré quand on montait là-haut.» – «Un fait est indéniable: ce véritable pauvre attire à lui irrésistiblement!». A tel point que ses confrères dominicains, malgré «ses lacunes et déficiences humaines indéniables», le choisissent comme provincial. «Il avait rêvé de se faire dominicain pour prêcher. C'est une dimension autrement vaste qu'il a découverte désormais.»

La vie du P. Vayssièrre comporte-t-elle un message spécialement destiné à notre époque? Certes, son expérience semble concerner tous ceux qui sont affectés de difficultés psychologiques, d'angoisse, de manque d'équilibre, de solitude affective ou qui souffrent d'états dépressifs. Ils sont nombreux ceux que le mode de vie de notre société désoriente profondément. Ils sont, de ce fait, touchés à vif dans leur psychisme au détriment de leur pouvoir de se trouver soi-même, de communiquer et d'aimer. La psychologie et la psychiatrie – quand ils ont les moyens de s'y référer – peuvent leur apporter parfois un réel soulagement mais se trouvent souvent désarmées devant des questions aussi vitales. «Les nerveux connaissent parfois des états de souffrance des plus infirmités, des plus douloureux. Les dompter n'est pas en leur pouvoir. Les assumer, dans un acte oblatif et conscient, est souvent la seule chose qu'on puisse leur demander, le seul apport valable et bénéfique. Heureux alors ceux pour qui la vie spirituelle permet de trouver le côté positif d'une épreuve de ce genre.»

Le P. Vayssièrre est allé jusqu'au bout de ce dépouillement de soi-même, si éprouvant. «Il faut croire à l'amour, même dans ces périodes où il semble qu'on piétine sur place, et où l'on est compté pour des incapables dont on ne fait ni ne dit rien» ose reconnaître le religieux «usé avant d'avoir servi». C'est véritablement dans la foi et dans l'amour qu'il gravit cette voie étroite: «Il faut toujours se réjouir, être content de tout: impuissances, lâchetés, souffrances, faiblesse, abandon, tout est amour». – «Tout vous profitera et vos insuccès eux-mêmes, loin de vous arrêter, activeront la marche en avant», conseille-t-il à l'un de ses correspondants.

Il ne lui reste rien, – rien que l'essentiel qui est, il n'en doute aucunement, «de perdre sa volonté dans l'abîme de la volonté divine». «Il ne faut pas, écrit-il, appuyer sa fidélité à Dieu sur les impressions et consolations

que l'on peut goûter à son service: c'est un fondement des plus instables qu'un rien fait crouler. Il faut l'appuyer sur quelque chose qui ne varie pas, sur un roc immuable qui résiste aux vents et aux tempêtes, et ce roc, c'est la Volonté divine, c'est l'Amour divin, c'est Dieu lui-même.» Cela requiert de «cheminer longtemps dans sa pauvreté et dans son néant avant d'arriver à Dieu». Le Père Vayssière, «terriblement handicapé dans son activité caritative par ses déficiences physiques...», ne peut finalement donner que bien peu de choses»: «Je donne peu, constate-t-il, mais l'essentiel est de donner ce qu'il veut, et ce que l'on peut.»

«On va chercher bien loin la sainteté. Elle est là, à nos pieds, s'écoulant dans ce courant quotidien qui compose notre vie.» C'est cela précisément que le P. Vayssière a le plus profondément compris et vécu. C'est aussi ce qu'il a à nous dire, avec sainte Thérèse de Lisieux et le P. de Foucauld, ces autres messagers pour notre temps auxquels on ne peut s'empêcher d'associer le Dominicain de la Sainte-Baume.

G. BOISSARD

OLIVIER ROUSSET, *Par la bouche des enfants*, Préface de Mgr BARON, Paris, Téqui, 1973.

Dans un petit village des Causses, un prêtre dialogue avec les enfants. Avec un sens pédagogique remarquable – ou mieux, l'intuition profonde d'un homme de Dieu – il leur enseigne les vérités de la foi, et les en fait vivre en même temps. Au point qu'un certain nombre de villageois assistent aussi aux leçons de catéchisme. En vacances dans ce village, un jeune journaliste (l'auteur), qui a perdu la foi de son enfance, entre un dimanche à l'église par désœuvrement. Stupéfait de ce qu'il entend, il enregistre. Et il continuera à enregistrer au long de la semaine les leçons de catéchisme, la réunion des jeunes gens et jeunes filles, les entretiens qu'il a avec le prêtre. Dans cette communauté villageoise qui en vit si intensément, il découvre avec émerveillement les richesses de la foi. «Un chrétien, ce n'est plus lui qui vit, c'est Jésus qui vit en lui.» Ce mot de saint Paul, avec toutes les implications qu'il comporte, se retrouvera tout au long du livre comme une clef de voûte. La vraie foi, dit une des élèves, «c'est celle qui laisse passer en moi toute la charité de Jésus pour sauver toutes les âmes. Elle rend Jésus libre de les sauver toutes en moi» (p. 34).

Commentant le mot de saint Paul: «ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps qui est l'Eglise» (Col. I, 24), un enfant explique: «Il a voulu qu'il y manque quelque chose pour nous laisser le bonheur et la joie de lui donner de quoi l'achever. C'est la merveille de la vie chrétienne.» Et un autre: «Nous, chrétiens, nous pouvons donner à Jésus le travail, la souffrance et la mort de ceux qui ne savent pas qu'ils devraient les Lui donner. Ce sont nos frères et Jésus est mort pour tous. Ce qu'ils ne font pas, c'est à nous de le faire pour eux» (pp. 86-87).

Dans le village, un enfant de 12 ans se meurt d'une maladie inexorable. Chaque jour, le prêtre apporte la communion à lui-même et à ses parents. Cet enfant a ce mot bouleversant: «Le meilleur moment pour tout donner, c'est quand on est avec Jésus sur la croix.» Et à sa mère: «Est-ce que, au ciel, où on ne souffre plus, on peut encore aider Jésus à sauver toutes les âmes? La maman lui a répondu simplement cette grande vérité: – Ce qui aide Jésus, c'est l'Amour. Et au ciel, on aime encore plus que maintenant. – Eh bien, moi, maman, je crois que jamais je ne pourrai l'aimer plus qu'aujourd'hui...» (pp. 128-130).

Avec l'auteur, le lecteur se laisse pénétrer par ces grandes vérités qu'on n'a jamais fini d'approfondir: «Non seulement l'Evangile n'est pas encore allé jusqu'aux extrémités de la terre, mais il y a beaucoup de chrétiens qui ne sont pas encore allés, non plus, jusqu'aux extrémités de l'Evangile» (p. 233). De même que le jeune homme riche dont parle saint Matthieu (XIX, 22) qui *s'en alla tout triste, car il avait de grandes richesses*, «la tristesse de celui qui ne répond pas tient à ce qu'il a bien reconnu son authentique vocation, la vraie raison d'être de sa vie dans l'appel du Christ à Le suivre et qu'il a vu, dans le même regard, la totale vanité des biens auxquels il choisit de ne pas renoncer... Comment voulez-vous vous consoler d'avoir rejeté, méprisé une telle vocation, si Dieu Lui-même ne prend pas sur Lui de vous en consoler?» (pp. 238-239).

Les parents, les catéchistes, mais pas eux seulement, seront heureux de lire et de méditer ce beau petit livre, presque entièrement composé des dialogues du prêtre avec les enfants, les jeunes ou l'auteur lui-même.

Comme le note Mgr Baron dans sa chaleureuse préface, «on ferme le livre, si on l'a honoré de la méditation qui lui est due,

comme on quitte une fête», parce que nos «yeux se sont ouverts sur l'incroyable beauté et la force invincible d'une vie chrétienne authentique». Chez les enfants, cette vie est toute colorée du «sens poétique» et des «facultés mystiques» qui leur sont naturelles. Enfin, comme le souligne encore Mgr Baron, ce «qui rend cette œuvre, unique en son genre, si captivante, [c'est qu'elle] sent le terroir». «Il n'y a que de vrais ruraux pour unir si naturellement l'amitié de la nature et le mystère des dons de la grâce» (pp. XIII-XIV).

C. B.

PH. I. ANDRÉ-VINCENT, o.p., *Las Casas, apôtre des Indiens, Foi et libération*, Paris, Editions de la Nouvelle Rencontre, 1975, 205 p.

On a célébré en 1974 le 5^e centenaire de la naissance de Barthélémy de Las Casas dont la vie et les traités ont repris depuis quelques années une actualité nouvelle. Le dominicain espagnol, en effet, a été le premier à se pencher sur le problème de la colonisation en l'étudiant dans ses principes et dans ses réalités. Le petit ouvrage du P. André-Vincent présente dans une première partie l'homme et l'œuvre et développe dans une seconde partie quelques problèmes soulevés par l'action de Las Casas.

Fils d'un compagnon de Christophe Colomb, sujet de Charles-Quint, puis de Philippe II, établi dès 1502 dans l'île de Saint-Domingue, Las Casas adopta d'abord la manière de vivre et de juger des colons; mais, bientôt, considérant la misère et la servitude des Indiens et discernant leur vocation à recevoir l'Evangile et à se comporter en hommes libres, il décida de vouer sa vie au service des indigènes d'Amérique. Il s'agissait pour lui de répondre à «l'appel des nations païennes par le Christ», de provoquer chez les colons, chez les princes et dans la chrétienté une prise de conscience dans une situation historique brutalement créée.

Chez Barthélémy de Las Casas la doctrine et l'action sont étroitement mêlées; à partir de ses observations le dominicain espagnol élabore une doctrine qui, complétée par l'œuvre de son compatriote Francisco de Vitoria, de vingt ans son cadet, constituera un «droit de colonisation» résolument hostile et contraire au comportement général des *conquistadores*. Ainsi, au moment même où les ambitions et l'esprit de lucre jetaient sur la

découverte du Nouveau Monde une terrible tache, un «petit clerc», comme Las Casas aimait à se désigner lui-même, sut dégager de l'Ecriture, des Pères et de saint Thomas les lignes directrices d'une doctrine basée sur le droit naturel et le «droit divin». Las Casas affirme que «de même qu'il n'y a qu'une seule foi au Christ, de même que la loi évangélique et la religion chrétienne sont immuables...», de même «qu'il n'y a qu'une seule espèce humaine raisonnable...», de même donc, la Sagesse divine a voulu établir une seule manière de répandre cette même loi évangélique et foi au Christ». Las Casas déclare avec force que les païens font partie «en puissance» du Corps mystique, qu'ils sont «sujets du Christ en disposition» et que le pape est déjà en quelque sorte leur pasteur. On voit les conséquences qui devaient découler de telles affirmations. Ailleurs, avec une intuition remarquable, il écrit, parlant de l'évangélisation des païens: «le changement de religion, même s'il s'agit de la religion vraie, est quelque chose qui ne doit pas être pris à la légère ni d'aucune manière s'imposer par la force... Il n'y a pas d'affaire plus ardue et plus importante pour l'homme que d'abandonner sa première religion, même quand elle comporte dans ses rites l'immolation de victimes humaines...»

L'œuvre écrite de B. de Las Casas est importante: une *Histoire des Indes*, de nombreux traités de morale et d'apologétique, le dernier étant rédigé alors qu'il atteignait l'âge de 90 ans. Le livre du P. André-Vincent a le mérite de mettre en valeur la personnalité et l'œuvre d'un missionnaire qui, au milieu du «désordre établi» par la conquête des Amériques, a élaboré non seulement le droit des gens, mais la vocation chrétienne des peuples du Nouveau Monde.

(Regrettons l'emploi abusif par l'auteur du mot croisade, pp. 55, 105; la croisade est une expédition guerrière qui a pour but la conquête ou la défense de la Terre Sainte, et pas autre chose).

PAUL ROUSSET

Christianisme et marxisme confrontés

L'ouvrage de Georges Marie Cottier, *Esperanzas enfrentadas, cristianismo y marxismo*, édition Cedral 1975 (377 p.), est une édition espagnole d'études sur le marxisme publiées antérieurement en français dans différents livres et revues, dont *Nova et Vetera*. Il offre une très remarquable synthèse de cette con-

frontation des espérances à laquelle les chrétiens doivent donner des réponses théologiques, philosophiques et pratiques capables d'éclairer et de soutenir des hommes qui de plus en plus, notamment dans les pays traditionnellement catholiques, subissent la fascination de l'idéologie marxiste qu'ils finissent par mieux connaître que la doctrine chrétienne elle-même dans ses enracinements philosophiques et théologiques.

L'importance de l'ouvrage du P. Cottier est de présenter les grands traits du marxisme qu'il connaît si bien dans une perspective critique foncièrement chrétienne.

La première partie intitulée «Du romantisme au marxisme» traite successivement de la conception marxiste de l'histoire, des philosophies hegelienne et marxiste de l'Etat, enfin de deux applications pratiques du marxisme dans les activités intellectuelles (idéologie et littérature) et politiques (violence et philosophies politiques). La seconde partie est tout entière consacrée aux problèmes que pose l'athéisme marxiste aux chrétiens qui se réclament du socialisme.

Situé dans l'histoire des idées, le marxisme est examiné dans ses applications pratiques et l'unité du livre est bien exprimée par le titre en ce sens que l'auteur est moins préoccupé d'histoire ou de sociologie pour elles-mêmes que du souci de montrer que la véritable alternative qui s'offre est la suivante: d'une part, une philosophie parée de tous les prestiges de la justice, de la science et de l'efficacité dans une perspective athée, et d'autre part une sagesse chrétienne. Citons ce passage décisif: «C'est donc au plan métaphysique que doit se situer l'examen le plus radical du marxisme. Marx n'en était sans doute pas inconscient qui, dans un passage du manuscrit de 1844, essaye de réfuter les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. En effet, dès que l'intelligence saisit le caractère contingent de l'être créé, l'idée «d'être générique» s'évanouit. Car le marxisme est une philosophie moniste. Il est une religion de l'immanence poussée à ses extrêmes conséquences. Il affirme l'existence d'un unique sujet qui est la collectivité se créant elle-même par son travail. La collectivité humaine prend la place de l'Absolu; maîtresse de son destin, elle possède la certitude infaillible de son triomphe grâce au mythe de la nécessité de l'Histoire. Le grand être «cause de soi» récapitulé dans la classe prolétarienne, dont le parti est la «conscience», est guidé vers son plein achèvement par une

nécessité interne, qui se confond avec l'essence de l'histoire... La négation de Dieu et la dissolution de la personne humaine qui en découle impriment nécessairement leur marque aux idées, aux options, aux activités politiques. On comprend également qu'à partir du postulat de l'immanence, le marxisme édifie un système de pensée qui présente les caractères d'une religion, ou, plus exactement, d'une contre-religion. Le heurt du marxisme avec les grandes religions de la transcendance n'est pas fortuit.» (p. 76-7).

C'est à ce niveau-là que se situe la confrontation des espérances et prétendre écarter les options métaphysiques pour ne retenir que certains choix politiques apparaît, au mieux, comme de l'inconscience au moment même où l'on prétend «conscientiser» les masses.

L'auteur revient longuement sur ce thème dans la seconde partie soulignant que «l'affirmation de la «divinité» de l'homme est posée contre le Dieu de la transcendance, car, malgré une volonté affichée de s'en tenir à un mode strictement «profane», le marxisme reste marqué en tant même que négation et qu'athée par une référence théologique» (p. 214). Qu'on ne s'étonne pas, dans ces conditions, que les théologiens se sentent directement concernés par une telle approche dont nous connaissons de mieux en mieux les sources grâce notamment à des études comme celle de David McLellan sur *Les jeunes hegelien et Karl Marx* (Bauer, Feuerbach, Stirner, Hess) publiée en anglais (1969) et traduite en français (Payot 1972, 224 p.). Après avoir présenté, dans une substantielle introduction de 75 pages, les caractéristiques et l'histoire du mouvement jeune hegelien et les origines du socialisme allemand, l'auteur examine en détail l'influence des quatre principaux jeunes hegelien sur Marx. Le cas de Bruno Bauer n'est pas le moins frappant. Ce théologien professionnel, professeur à Berlin, avait été invité par le parti orthodoxe piétiste à donner la réplique au livre de Strauss, *Das Leben Jesu*, niant la vérité historique de la personne du Christ (1835), mais bientôt le défenseur changea de camp et dans sa *Kritik der Synoptiker* (1841-2), il rompit complètement avec le christianisme. C'est à cet ancien théologien que le jeune Marx emprunta ses critiques de la religion, en particulier dans son *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844): «La remarque de Marx sur «l'homme qui, dans la réalité imaginaire du

paradis où il cherchait un être surhumain, n'a trouvé que son propre reflet, ne sera plus tenté de ne trouver que l'apparence de lui-même – un être inhumain – là où il cherche et doit chercher son être véritable» rappelle, note McLellan, Bauer décrivant la religion comme «un reflet imaginaire» et Dieu comme «inhumain» ou même «sous-humain» (*Das entdeckte Christentum*, 1843). La célèbre métaphore sur l'opium du peuple fut aussi anticipée par Bauer dans son livre *Die Sache der Freiheit* (1842), où il explique comment «dans la stupeur de son désir destructeur, semblable à celle que procure l'opium, la religion parle d'une vie future où tout sera renouvelé» et dans *Der Christliche Staat* (1841), il parle de «l'influence de la théologie sur l'humanité, semblable à celle de l'opium».

Feuerbach n'était pas professeur de théologie, mais il a pu écrire en 1848: «Tout ce que j'écris n'a qu'un but, qu'une intention, qu'un objet: la religion, la théologie et tout ce qui s'y rapporte.» (cité p. 125.) En août 1844, Marx écrit à Feuerbach qu'il a «donné une base philosophique au socialisme, et les communistes ont eux aussi immédiatement interprété ces œuvres dans ce sens. L'unité de l'homme avec l'homme, le concept de l'espèce humaine forcée à descendre du ciel de l'abstraction sur la réalité de la terre, ajoute Marx, que peut être tout ceci sinon le concept de la société» (p. 154).

Ces quelques exemples montrent dans quel climat «théologique» le jeune Marx puisait son inspiration et fournissent aussi des indications précieuses sur les racines spirituelles de son œuvre dont les fruits politiques ou d'ordre économique sont solidaires.

C'est notamment l'œuvre économique de Marx dans sa maturité qu'étudie P. D. Doguin O.P. dans une remarquable *Initiation à Karl Marx* (Cerf 1970, 478 p.). Nous n'en retiendrons ici que l'analyse critique de la théorie de la valeur – travail digne de figurer dans une anthologie de l'histoire des doctrines économiques sur un thème qui a pourtant fait l'objet, depuis deux siècles, d'une formidable littérature. L'auteur éclaire tout le débat en mettant en évidence la philosophie qui est sous-jacente à l'analyse économique marxiste. Un des plus grands paradoxes de la position de Marx est que, pour lui, «la valeur» d'une chose n'est aucunement «causée» par l'usage auquel on la destine et par le besoin que cette chose est destinée à combler. Comme le dit Marx, «la valeur d'usage est le support (Träger) de la valeur

d'échange (et donc aussi de la «valeur»), elle n'en est pas la cause». La seule cause de la valeur, sa seule source est le travail qui s'est coagulé dans la chose au moment de sa production. Si cette chose avait pu être créée sans travail, elle aurait certes une «valeur d'usage», mais elle n'aurait aucune «valeur» (p. 314). Un peu plus loin, l'auteur signale que cette non considération de la valeur d'usage est pour beaucoup dans les difficultés rencontrées par les planificateurs soviétiques. En effet, pour Marx «la valeur se forme en amont du marché, dans cet amont que constitue la «cause efficiente»; à partir de là, elle descend sur le marché toute préformée, si bien préformée que c'est elle, et non pas la demande des consommateurs, qui commande secrètement tous les mouvements de ce marché. Aux yeux des économistes, au contraire, elle se forme en aval du marché, dans cet aval que constituent les besoins des consommateurs et l'estimation qu'ils en font, en d'autres termes, dans cet aval que constitue «la cause finale»; et c'est à partir de là qu'elle remonte ensuite, à travers les produits, jusqu'aux moyens de production et jusqu'au travail, pour tout dire jusqu'à la «cause efficiente» (p. 332). Marx inverse donc les causes efficiente et finale, du moins dans le premier Livre du *Capital*, car au troisième Livre du *Capital*, il réintroduit subrepticement le «besoin» dans la détermination de la valeur au plan macroéconomique (contexte global du marché dont le Livre 1 fait provisoirement abstraction).

Pourquoi l'auteur du *Capital* attachait-il tant d'importance à une théorie de la valeur travail qu'il avait empruntée aux économistes libéraux? C'est, nous dit l'auteur, qu'elle lui permettait «de mettre une logique implacable dans la présentation qu'il fait de l'exploitation du travail par le capitalisme» (p. 338), et l'auteur conclut: «Ramener l'activité économique sous l'imperium de la «conscience», c'est-à-dire de la prudence politique et du «plan», réorienter cette activité vers la satisfaction des besoins et non plus vers la recherche exclusive du profit: tout cela est bel et bon. Mais, chez Marx, ces aspirations très «classiques» sont en fait viciées par son refus radical de tout «réformisme» appuyé sur un idéal de justice, par la confiance aveugle qu'il fait en conséquence à l'histoire, et par sa conception moniste de la société future.» (p. 409.) Nous retrouvons ces espérances confrontées, analysées dans l'ouvrage de G. M. Cottier, et

dont la formulation doit passablement à un théologien comme Bauer et à un anti-théologien comme Feuerbach (cf. McLellan). L'auteur des *Manuscrits de 1844* a la même philosophie que celui du *Capital* (1867). On peut se référer à ce propos au livre du marxiste polonais A. Schaff *Le marxisme et l'individu, contribution à la philosophie marxiste de l'homme* (1966, trad. Colin 1968) qui présente la thèse de l'unité de l'œuvre de Marx avec beaucoup de science et de conviction. Bien que Marx ait consacré sa vie à l'économie, remarque Schaff, «il était et est demeuré le philosophe et le sociologue pour qui le problème central est le problème de l'homme» (p. 38). Dès le moment, en effet, où Marx est convaincu que le fondement de l'aliénation est d'ordre économique, l'étude approfondie des mécanismes économiques s'impose à lui. «Ceci ne signifie pas pour autant, ajoute Schaff, que les études économiques soient un but en soi; elles ne sont qu'un moyen permettant d'atteindre l'objectif. Ainsi donc, la solution des problèmes économiques et des problèmes politiques engendrés par eux n'est qu'un moyen conduisant au but essentiel, à savoir la *libération de l'homme*» (p. 39). Libération que seul le communisme assurerait après avoir exigé, pour s'instaurer, la révolution et la dictature du prolétariat. Toutefois, et c'est sur ce point que l'ouvrage de l'auteur polonais apporte le plus d'éléments, on peut s'interroger sur la conception marxiste de l'homme et notamment sur l'expression d'«être générique» (*Gattungswesen*). Schaff distingue pour sa part quatre sens différents: 1. «être social» (in *Question juive*); 2. «être constituant un exemplaire du genre» ou «être vivant en troupeau» (*Grundrisse*); 3. «être entreprenant une activité vitale consciente» (*Manus-*

crits 1844); 4. «être conforme au modèle de l'homme» (*Manuscrits*). Deux aspects essentiels peuvent être retenus de ces différents sens, le premier vise un caractère biologique et le second une activité de conscience. Après la parution de l'ouvrage de Stirner (*L'unique et sa propriété* 1844), qui critiquait précisément la notion d'«être générique» chez Feuerbach auquel Marx l'avait emprunté, l'expression disparaît chez ce dernier qui utilise désormais celle d'individu social ou «d'homme socialisé». Voici le commentaire de Schaff: «Pour le marxisme, l'individu en tant que partie spécifique de la nature animée est un produit de la société et, en ce sens, il est la totalité des rapports sociaux. Ainsi considéré, l'individu non seulement n'est pas «autonome» par rapport à la société mais – au contraire – en tant que produit de la société, il en dépend. Donc, lorsque, en nous fondant sur le marxisme nous parlons d'anthropologie autonome, en ayant à l'esprit l'indépendance du monde comme produit de l'autocréation de l'homme social, par rapport au facteur surhumain, ceci n'a rien de commun avec la thèse de l'existence autonome de l'individu telle que la soutiennent le personnelisme ou l'existentialisme» (p. 156). L'auteur marxiste rejoint donc ici les analyses de G. M. Cottier, cité plus haut: «La collectivité humaine prend la place de l'Absolu.» Nous sommes en pleine problématique théologique, réduite ici en une question purement anthropologique qui commandera non seulement les grandes options philosophiques, mais aussi l'analyse économique elle-même (Dognin). Les chrétiens-marxistes peuvent-ils, dans ces conditions, être autres que d'ex-chrétiens élaborant un pseudo-christianisme?

P. DE LAUBIER

NOVA ET VETERA

Fondateur: **Charles, Cardinal Journet (†)**

Direction et Rédaction: Georges Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul,
1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
case postale 301
1211 Genève 11

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

* * *

Conditions d'abonnement pour 1976

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

Suisse: Abonnement annuel ordinaire: Fr. 28.—
Abonnement de soutien Fr. 35.—
Prix du numéro à part Fr. 7.50

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel Fr. suisses 35.—
Le numéro Fr. suisses 9.—

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par
simple mandat ou virement postal international sur notre
CCP

**en mentionnant bien le n° de CCP: 12-10232 libellé, en francs
suisses.**

**Nous demandons à nos abonnés, aux éditeurs de livres et
de revues, de prendre note du changement intervenu dans
notre adresse.**