NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

RAFAEL CALDERA. – *Le Bien Commun universel et la Justice Sociale internationale* ..... p. 81

GEORGES COTTIER, O.P. – *Le poids des mœurs et les exigences de la loi morale* ..... p. 92

GUY BOISSARD. – *Religion, éducation et psychanalyse* ..... p. 110

S. PINKAERS, O.P. – *La Théologie morale à la période de la grande scolastique* ..... p. 118

P. VSEVOLOD ROCHCAU. – *La raison mystique de la présence du chrétien au monde d'après Mère Marie Skobtsova (1940)* ..... p. 132

MÈRE MARIE SKOBTSOVA. – *De l'imitation de la Mère de Dieu* ..... p. 135

GEORGES COTTIER, O.P. – *Petite glose sur la méditation de la mère Marie* p. 147

NOTES

PATRICK DE LAUBIER. – *Relations internationales* ..... p. 150

BIBLIOGRAPHIES. – Marie-Joseph Nicolas, O.P., *Rencontrer Dieu*. – Georges M.-M. Cottier, O.P., *Le conflit des espérances*. – Daniel Ange, *Les Feux du Désert, I. Solitudes, II. Silences, III. Présence*. – Aimé Michel, *Les Pouvoirs du Mysticisme*.

OUVRAGES ENVOYÉS À LA RÉDACTION.

LII^e ANNÉE – N° 2 – AVRIL – JUIN 1977

Le Bien Commun universel et la Justice Sociale internationale

Affirmer que nous vivons une époque d'où émergera une transformation profonde dans les relations humaines n'est plus un lieu-commun. Chacun parle de crise, non plus au sens purement économique de perturbations dans le processus de production et de consommation, mais plutôt au sens de confusion et de désarroi général, au sens d'incertitude devant l'insuccès des mesures prises, qui provoquent souvent de plus grands maux que ceux auxquels il faut remédier.

Dans cette incertitude universelle, les peuples asservis se dressent pour réclamer leurs droits. Le cas du pétrole a été comme l'étincelle qui a déclenché le processus de revendication dans les pays producteurs de matières premières. L'Organisation des Pays Exportateurs de Pétrole, qui pendant plus des deux-tiers de son existence, avait ressemblé à un éléphant blanc, est devenue dans les quelques dernières années un instrument viable montrant ce que les nations faibles peuvent obtenir en s'unissant. Si elle a été discréditée et attaquée, c'est que les nations riches veulent lui imputer l'inflation mondiale, alors qu'en fait ce qui est, pour elles, impardonnable, c'est que l'OPEP ait usé du droit des producteurs de prendre part à l'établissement des prix internationaux et ait dévoilé la situation irritante de celui qui touche un vil prix pour un article aussi essentiel à la vie et au progrès que le pétrole. Il est jugé intolérable que l'OPEP ait essayé une stratégie différente, grâce à laquelle une structure de subordination a été brisée. De nouvelles idées découlant de cela ont été mises en pratique, et exprimées dans des assemblées internationales telles que les Nations Unies et la Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement. Les privilégiés ont opiniâtrement résisté à ces idées.

La vie internationale a changé. Le siècle présent a vu les pays colonisés devenir par un processus accéléré des Etats indépendants. Aux conférences internationales les représentants des petites unités politiques, théoriquement considérées comme souveraines, occupent leur siège avec le même droit de vote que des puissances aux centaines de millions d'habitants et aux budgets chiffrés en billions.

Mais l'un des aspects les plus importants du drame présent est que la vie internationale, malgré la multiplication des organisations et des pro-

grammes, dont quelques-uns très nobles et utiles, n'a pas encore pris pleine conscience de l'existence d'une communauté internationale. Je dis cela parce que, au lieu d'être réglée par les normes d'une solidarité humaine, la vie internationale est encore rattachée à des normes, concepts et procédés hérités des systèmes surannés de l'individualisme moral et juridique, en dépit du fait que dans la vie interne des nations cet individualisme a subi depuis longtemps défaite sur défaite.

Certes, il y a un Droit International. Il y a aussi une organisation des nations qui reproduit parfois les aspects formels caractéristiques de la vie parlementaire. Mais il n'y a pas une conception claire de ce qu'une communauté internationale signifie et représente. La société internationale ressemble plutôt à une compétition internationale de boxe ou d'escrime. L'idée de «bien commun» n'a pas encore été élevée à l'universel. La notion de justice sociale est encore confinée à l'ordre interne de l'Etat individuel. Elle ne règle pas la vie internationale et ne tient pas compte, comme dit Brunner, de ce que le «*laissez-faire* [1] appliqué à la vie internationale, devient un principe régulateur aussi inadéquat qu'il s'est révélé l'être dans l'économie du Libéralisme de Manchester» (*La Justicia*, tr. Recasens S., Mexico, 1961).

L'idée de Bien Commun

L'expression «bien commun» vient de la philosophie chrétienne traditionnelle. Interprétant la pensée de l'Aquinate, Utz déclare fermement que «le bien commun est l'élément constituant formel de la société» (*Ethique Sociale*, I, 107, Editions Universitaires, Fribourg, 1968). Ce n'est pas mon dessein, ici, d'analyser la sémantique du terme, de discuter ses diverses interprétations, ou d'exposer – pour les défendre ou les critiquer – les fins que les différents courants idéologiques assignent à la société et à l'Etat. Ce que d'aucuns appellent bien commun, d'autres le nomment différemment – bien public, bien social, bien collectif, utilité commune, bien-être commun, profit commun, intérêt général. Disons que l'idée que chacun se fait de l'Etat, de sa nécessité ou de sa non-nécessité, de la prééminence ou du caractère subsidiaire de sa relation à l'individu, a une grande influence sur la formulation de l'objectif assigné à la société politique. Mais il y a un fait indéniable – quelle que soit la terminologie choisie – le fait que des hommes vivant dans une société organisée imposent à la société la responsabilité de créer et de maintenir les conditions nécessaires à chaque personne et à chaque groupe social pour être à même d'obtenir, de façon normale, la satisfaction de ses besoins et de son propre mieux-être.

C'est pour cette raison qu'un auteur peut à bon droit affirmer: «Toute communauté, de la plus naturelle et stable, comme la famille, à la plus artificielle et passagère, cherche sa fin propre, qui peut à bon droit être

[1] En français dans le texte.

appelée son bien commun» (Rafael González Moralejo, *Pensamiento Pontificio sobre el Bien Común*, Madrid, 1956, p. 26).

Il y a eu d'innombrables controverses pour savoir quelle fin la société devrait promouvoir, ce que – sans prendre part aux polémiques – l'on appelle généralement le bien commun. On se demande, par exemple, si l'Etat devrait se limiter à procurer à ses membres des biens matériels seulement, ou si son but serait aussi d'embrasser des objectifs culturels et moraux. Il y aura toujours controverse pour savoir si l'Etat (la société politique parfaite, la société civile par définition) doit devenir le producteur, le distributeur et l'administrateur des ressources naturelles; s'il doit être directement responsable de l'éducation et de la santé; s'il doit exercer une fonction paternelle, ou du moins protectrice, en tant qu'administrateur du bien-être général. On discutera avec ardeur pour savoir s'il faut garantir au citoyen, en même temps que la liberté, l'initiative de veiller à son mieux-être par son effort propre, si l'Etat doit lui garantir les bonnes conditions pour ce faire, ou si, au contraire, la responsabilité même de son bonheur doit rester aux mains de l'Etat. Je suis de ceux qui maintiennent que la liberté individuelle et les droits fondamentaux de la personne humaine sont les vrais moteurs de l'histoire. L'Etat devrait garantir à chacun le champ d'action le plus vaste possible à l'intérieur de l'ordre établi pour une vie commune harmonieuse, et l'accès de chacun aux ressources générales. Je pense que, en tant qu'administrateur du bien commun, l'Etat devrait œuvrer pour la paix, la liberté, la santé, la connaissance et la science, et l'accès à ces moyens sans lesquels l'homme ne peut accomplir sa propre fin. Je crois aussi que les communautés intermédiaires, à l'intérieur de la grande société civile qu'est l'Etat, devraient avoir droit à un champ d'action vaste et libre – les droits de la famille, de la commune, du syndicat, de la communauté culturelle et des communautés religieuses doivent être reconnus par l'Etat. C'est pour cette raison et dans ce but que la société existe, comme un fait naturel ne résultant pas du propos délibéré de l'homme, mais de son existence même. «Et le bien commun en tant que paix sociale est tout cela. Ce n'est pas la tranquillité maintenue par contrainte, ni la sécurité d'une classe sociale par l'oppression des autres, ni l'ordre paralysant des tyrannies. Le bien commun est la tranquillité dans la jouissance de tous les droits humains par tous les citoyens; c'est l'unité dans la charité. Francisco de Vitoria a suggéré la formule – c'est vivre pacifiquement ensemble pour la prospérité et le bien-être de tous» (Luciano Pereña, *Hacia una Sociología del Bien Común*, Madrid, p. 30).

Bien Commun et Justice Sociale

Pour réaliser le bien commun, l'Etat doit régler sa propre conduite, celle de ses sujets et des groupes intermédiaires sur le droit. Le droit, à son tour, doit remplir les impératifs de la justice. Il y a, selon la division aristotélicienne, trois sortes de justices: commutative, c'est-à-dire la justice des égalités mathématiques, des équivalences absolues, des yeux bandés,

du glaive à la main, prête à tomber pour arrêter la dispute sans considération pour les parties adverses; la justice générale ou légale, exprimée dans le pouvoir législatif de l'Etat pour imposer ce qui est nécessaire au maintien et au développement de la communauté; et la justice distributive, par laquelle le citoyen, dans sa condition de sujet actif face à l'Etat, devrait réclamer ce qui lui revient en droit, à la fois dans les charges et les bénéfices établis par la communauté.

Durant les longues années de l'individualisme, la justice commutative – égalitaire, inflexible, presque adorée par ses fidèles – a été prédominante. A la manière du droit civil des Romains, le code napoléonien tendait à légiférer seulement pour résoudre les dissensions entre individus, considérant l'Etat comme un simple arbitre pour apaiser les conflits. L'autonomie personnelle conduisait, en théorie, grâce à la libre délibération et au libre consensus, à des relations sociales satisfaisantes. L'égalité juridique était censée signifier que chacun avait les mêmes possibilités pour négocier, mais le fait que certains avaient plus de pouvoir et étaient déterminés à l'exercer effectivement détruisait la possibilité de délibérer librement pour ceux qui avaient moins de ressources. C'était cela la liberté. Par conséquent, la justice égalitaire, formellement tenue de résoudre les problèmes surgis entre les hommes, ignorait les fins élevées de la société et sa vraie réalité et servait le bien individuel plutôt que le bien commun. Face à cette situation, l'humanité a tourné son regard vers la justice sociale. Dès le Moyen-Age, Thomas d'Aquin «eut la brillante idée d'attribuer à la justice sociale son objectif propre – différent des objectifs des autres vertus – le bien commun» (Utz, *Ethique sociale*, I, 141).

Mais ce n'est que depuis 1850 que l'idée a commencé à s'implanter. Je pense qu'il ne convient pas à l'analyse présente d'établir s'il s'agit d'une nouvelle branche de la justice, non comprise dans la triple division de la philosophie chrétienne traditionnelle, ou si elle embrasse un ou deux des termes de cette classification. Malgré l'intérêt d'une telle discussion, qui a certainement contribué à une meilleure explication du concept de justice sociale, je pense qu'elle devient un peu vaine; finalement, elle concerne plutôt les interprétations attribuées aux expressions de la philosophie traditionnelle telles que «justice légale», «justice générale», etc. et non une contradiction profonde entre le concept et le contenu de l'expression «justice sociale».

Le langage non équivoque de l'histoire a mieux réussi à démontrer la portée réelle de la justice sociale. Il a brisé le schéma de l'égalité commutative, d'une équivalence arithmétique entre les devoirs des deux parties, avec des droits égaux en théorie, mais placées en réalité dans des situations de sérieuse inégalité. Il a montré la valeur de la remarque de Bolivar dans son adresse d'Angostura: «Si le principe de l'égalité politique est équitablement reconnu, il n'en est pas moins le principe d'inégalité physique et morale. La nature fait les hommes inégaux en génie, tempérament, force et caractère. Les lois corrigent ces différences, car elles placent l'individu dans la société de telle sorte que l'éducation, le travail, les arts, les services,

les mérites lui donnent une égalité fictive, appelée justement égalité politique et sociale».

Nous réclamons la justice sociale, car les effets mauvais d'une justice purement individuelle sont faciles à démontrer. Entre le fort et le faible, l'inégalité ne devrait pas jouer en faveur du premier par plus d'avantages, mais par de plus grandes responsabilités. Le bien commun exige que chacun ait accès à la vie économique, à la vie culturelle, à la vie morale. Le bien commun requiert que les irritantes inégalités dans la distribution des ressources soient corrigées. Le bien commun requiert que, à ceux qui manquent de la force suffisante pour défendre leurs droits (les «hypo-suffisants» comme les appelle Cesarino Junior), on donne une protection adéquate qui les rende capables, dans des conditions raisonnables, d'atteindre leurs propres fins et de développer leurs personnalités.

L'idée de justice sociale, qui a ouvert la voie à l'une des étapes les plus intéressantes de l'histoire humaine, a donné naissance à de nouvelles branches du droit, à commencer par le droit du travail. Elle a transformé le système juridique archaïque, basé sur l'individualisme. Elle a ouvert des voies vers l'établissement d'un nouvel équilibre et protégé l'organisation des faibles, afin qu'ils soient à égalité, dans les questions juridiques, avec ceux qui ont plus de force, en particulier pour tout ce qui a trait au pouvoir économique.

Mais la victoire de la justice sociale est encore incomplète, restreinte aux limites du droit privé de chaque pays. Il y a dans la plupart des pays une législation similaire; il y a un code international couvrant certaines conditions internationales générales. Mais les obligations des parties dans les relations internationales sont encore fondées sur le vieux principe du *laissez-faire* [1].

S'opposant à la justice individuelle, la justice sociale a pris forme à l'intérieur du droit privé, non pour rejeter la justice individuelle mais pour la compléter et la corriger: une justice sociale pour atteindre le bien commun dans la société civile, c'est-à-dire l'Etat, aussi bien que dans les autres groupes sociaux organisés et, concrètement, dans la société universelle. On trouve la justice sociale dans la défense des travailleurs, mais aussi dans la requête de tout ce que le bien commun exige pour être réalisé, et dans la protection de quiconque se trouve dans une situation défavorisée ou dans une situation de marginalité dans la vie sociale. Preciado Hernández a défini avec précision et acuité, il y a quelques années, la justice sociale comme «la notion générique de justice, en tant que référée à l'aspect social», la distinguant de «la justice *métaphorique* que nous préférons appeler justice individuelle». Et, ajoutait-il, «en ce sens, la justice sociale n'est pas un idéal exclusif pour les classes laborieuses, mais le principe d'harmonie et d'équilibre rationnel qui devrait prévaloir dans une société parfaite, dans l'Etat et dans l'ordre international». (*Lecciones de Filosofía*

[1] En français dans le texte.

del Derecho, México, 1947, p. 229.) Cela nous rappelle l'affirmation de Brunner: «Il reste donc encore la tâche de créer un ordre international juste, un ordre sans l'anarchie présente, ni l'inégalité présente en tant qu'elle concerne la richesse et la pauvreté des nations» (*La Justicia*, p. 317).

Le Bien Commun Universel

Y a-t-il alors une reconnaissance du bien commun comme objectif de la communauté internationale? Je crois que oui. Bien plus, Delos affirmait déjà en 1926: «Chaque siècle a eu sa propre conception politique d'une organisation de paix et d'ordre international. Si j'avais à caractériser notre temps, je dirais volontiers que sa note distinctive est la prééminence donnée à l'idée du Bien Commun International» (Delos, *El Bien Común Internacional: necesidad de órganos para asegurar su gestión*, XVIII Semana Social de Francia, Le Havre, 1926).

Il est vrai que nous sommes encore dans une phase de plein développement, d'où les imperfections mêmes de la terminologie que l'on n'a pas pu maîtriser. Quand nous parlons de communauté internationale, et non de société internationale, c'est parce que, *malgré nous* [1], nous reconnaissons qu'il y a encore un long chemin à parcourir avant que la vie de l'humanité devienne assez organisée en tant que phénomène associatif pour être une société et non simplement une communauté. Quand nous parlons de bien commun universel, et de bien commun international, nous préférons, du moins provisoirement, ne pas élucider si le bien commun de tous les hommes devrait être formulé comme une aspiration totale, ou s'il devrait se limiter, pour un premier temps, à ce bien commun résultant précisément des relations entre Etats souverains, circonscrit par les aspects découlant de cette même relation internationale.

Prenant la position la plus réaliste (et préférant, de nouveau, ne pas ouvrir dans cet article un débat sémantique, ni traiter des projections que lui imposent les différentes conceptions idéologiques), nous noterons que la relation entre deux Etats, concernant l'ordre juridique et la politique internationale, est en train de se développer actuellement d'une manière très semblable aux relations juridiques entre personnes, telles que les promouvait le droit civil romain ou le droit civil du code napoléonien. Les Etats signent des traités qui ne diffèrent guère d'un contrat privé dans le droit individuel. Les effets de ces conventions sont habituellement réglés par des dispositions ou interprétations semblables à celles qui sont appliquées dans le droit privé lorsqu'il s'agit de contrats. La souveraineté des Etats et le principe légitime de leur égalité juridique ont été considérés, dans les transactions juridiques de l'individualisme, comme une situation supposée libre, alors que, en fait, la partie la plus forte use de son pouvoir pour obtenir de plus grands avantages. Il serait juste que

[1] En français dans le texte.

ces prédominances soient transformées en plus grande responsabilité pour les plus puissants.

La lutte pour la justice sociale dans le domaine du droit national était concernée de très près par le phénomène économique et social de la répartition du travail. Les secteurs chargés de procurer du travail découvraient que le salaire était fixé par la décision de l'employeur qui, en retour, fixait le prix que les consommateurs auraient à payer pour le produit fini. Dans la communauté internationale, le phénomène de la répartition du travail est aussi présent et de nombreuses autorités dans les pays développés ont réclamé son application à l'humanité. Mais les pays auxquels la *tradition coloniale* a donné la tâche de produire les matières premières, ont aussi été soumis, sous le prétexte de la «loi de l'offre et de la demande» à des conditions imposées par les acheteurs, lesquels, à leur tour, ont imposé les prix des produits finis.

La justice sociale internationale exige de la communauté internationale, et de chacun de ses membres, tout ce qui est nécessaire au bien commun, et que ses éléments constitutifs soient semblables à ceux du bien commun dans la communauté nationale. Cela implique: 1) leur relation dans la société, par la paix sociale, la sécurité dans l'exercice des droits et la prise en charge des devoirs, la plus grande liberté et indépendance pour le développement des familles et des individus; 2) un bien-être matériel et spirituel le plus grand possible; 3) le développement et le progrès de chacun, par le libre accès de chacun aux ressources indispensables pour atteindre ses fins; et 4) un ordre juridique établissant la coordination appropriée.

Ces exigences, acceptées plus ou moins par les penseurs qui traitent de la notion de bien commun, doivent être appliquées à la vie internationale afin que la solidarité humaine soit véritablement prise en charge – l'idée que tous les hommes font partie d'une société. Cela doit être une société dans laquelle chaque nation aura la liberté et l'indépendance pour atteindre ses fins spécifiques, d'une manière égale, sinon plus grande, à celle dont chaque citoyen, en tant que personne humaine, doit jouir dans sa propre communauté nationale. Ce bien commun international n'implique pas la responsabilité paternaliste de la société internationale pour guider, orienter une nation et lui imposer son propre processus de développement; cette responsabilité devrait être assumée par chaque nation particulière. Mais cela impose à la communauté internationale le devoir imprescriptible de faire son possible pour faciliter et garantir à chaque nation le droit d'atteindre ses propres fins en harmonie avec l'accomplissement des justes objectifs des autres.

Ce n'est donc pas par des actes arbitraires de générosité ou de philanthropie internationale que s'accomplit ce devoir de solidarité. Bien que précieux, ces actes doivent être accomplis par justice sociale internationale. Comme le dit Eugène Duthoit, «chaque économie régionale, nationale et internationale a pour but le service de l'homme... en d'autres termes, l'aspect économique étant, par définition, subordonné aux aspects humain et social, la Communauté des Etats devrait favoriser, dans chacune de ses

activités, le bien-être des hommes et des nations, sans distinction de couleur, de race ou de nationalité» (Duthoit, Leçon d'ouverture de la XXIV^e Semaine Sociale de France, Lille, 1932).

La Justice Sociale Internationale

De tout ceci, notre thèse ressort avec une évidente clarté: elle veut que, en ce moment crucial de l'histoire, la justice sociale dans les relations internationales soit reconnue et prévalente. Jusqu'ici, la justice internationale n'a été qu'une pauvre transposition de la justice individuelle dans le domaine des relations entre nations. Le droit international semble surtout être une tentative de transposer la théorie juridique des obligations, inspirée du droit romain, aux traités et conventions entre Etats souverains. Occasionnellement, quelque intention de rechercher d'autres voies s'est manifestée, comme cela a été parfois le cas dans l'Organisation Internationale du Travail. Dans l'UNCTAD, la question de l'injustice a été crûment posée en termes d'échange commercial à l'échelle mondiale. Bien que ce qui est inexact dans ces termes puisse être discuté à la lumière de la justice commutative, c'est à la lumière de la justice sociale que cela deviendra évident. Les pays industrialisés se sont développés à une époque où la justice sociale n'était pas reconnue chez eux; c'est pour cela que la main-d'œuvre était si sauvagement exploitée avec des salaires misérables pour de longues heures de travail. C'était l'époque où le travail des enfants et des adolescents était inhumainement utilisé et où l'on tirait profit avec avarice de la dramatique situation des migrants étrangers. De même, l'industrie profitait de l'esclavage, qui fournissait une main-d'œuvre abondante à bon marché, constituée par des peuples facilement qualifiés d'inférieurs, et elle continuait à profiter des règlements de commerce antérieurement existants entre les métropoles et leurs colonies, afin de recevoir la contribution de pays sous-développés qui étaient payés de façon arbitraire, bien au-dessous de toutes les exigences morales.

C'est pour cette raison que la richesse a engendré toujours plus de richesse, tandis que la pauvreté et la dépendance ont augmenté, malgré les efforts des pays en voie de développement. L'écart entre les pays développés et les pays sous-développés a été en s'approfondissant constamment, et il n'y a pas eu dans le monde industrialisé un minimum de compréhension pour les justes griefs de ce qu'on appelle le tiers-monde, pour qui chaque jour a signifié une situation pire et plus intolérable. Tant que la justice sociale internationale n'est pas reconnue, on peut affirmer que la communauté internationale n'existe pas. Car la communauté internationale, toute imparfaite qu'en soit l'organisation, implique comme sa fin le bien commun international, et afin que ce bien commun soit réalisé, il est nécessaire que la communauté internationale agisse selon les normes de la justice sociale.

C'est précisément ce que j'ai dit pendant de nombreuses années. En 1948, quand je rédigeais le programme de l'organisation politique à laquelle

j'appartiens, je demandais «l'application de ces principes de justice sociale, concernant la défense du plus faible, au champ des relations économiques internationales.» A mesure que le temps passait, la réflexion sur ce problème et l'examen des solutions concrètes m'ont ancré toujours plus dans une conviction constante et déterminée en faveur de la justice sociale internationale. J'ai relevé le fait que tous les efforts vers la justice sociale dans chaque pays se heurtent à des difficultés provenant du manque de justice sociale dans les relations internationales. Cette idée a fait son chemin à travers les circonstances les plus diverses. Sa Sainteté Paul VI a écrit au Secrétaire général des Nations Unies à l'occasion de l'Assemblée générale extraordinaire consacrée à l'étude des problèmes des matières premières et du développement, les paroles suivantes: «L'Eglise est fermement convaincue que toute solution acceptable doit être fondée sur la justice sociale internationale et sur la solidarité humaine, grâce auxquelles ces principes peuvent trouver une application pratique.»

Il ne s'agit pas d'établir seulement un nouvel ordre économique international. L'essentiel est que ce nouvel ordre découle de la conviction que toutes les races et nations doivent contribuer au bien commun international par l'accomplissement des tâches requises par la justice sociale. Les déclarations qui sont souvent faites, soit isolément, soit intégrées dans un contexte, ne devraient pas être de simples mots exprimant la générosité supposée de ceux qui ont plus envers ceux qui ont moins. La même idée fut expérimentée dans chaque pays, quand le mouvement syndicaliste devint important, quand ces droits découlant de la justice sociale furent exigés, jusqu'à ce qu'un corps de lois inspirées par la justice sociale apparaisse et devienne efficace. Ce n'est pas par simple générosité mais à cause des exigences de la justice sociale internationale que les pays industrialisés devraient reconnaître les préférences généralisées qui rendraient les nations moins développées capables de mieux s'insérer dans le commerce international. Ce n'est pas à cause d'une tolérance équivoque que les traités bilatéraux de commerce devraient abandonner les clauses traditionnelles qui, en favorisant les pays développés et en garantissant un marché plus ou moins assuré aux matières premières, imposaient aux pays moins développés des conditions qui empêchaient leur industrialisation. Ces traités, ou ces clauses, devraient être abrogés et de nouvelles normes devraient être établies, imposant des obligations différentes selon les situations différentes que les parties occupent maintenant, parce que la justice internationale l'exige. Le paiement d'un prix rémunérateur pour les matières premières est une exigence impérative de la justice sociale internationale.

L'accès des nations sous-développées à la technologie et au capital sur une base raisonnable ne constitue pas une vaine illusion ou la supplication du mendiant; c'est une réclamation formulée conformément à la justice sociale internationale. L'abolition de clauses restrictives pour l'octroi de crédits, ou pour l'accomplissement de programmes communs est un impératif catégorique dérivant de la justice sociale internationale.

Je peux comprendre que lorsqu'on entend des choses comme celles-là,

il est dur de les accepter au premier moment. En plusieurs occasions, aux Etats-Unis et dans des pays européens, j'ai débattu de cette thèse, et j'ai plaidé le cas raisonnablement. Mais je me suis toujours heurté, au début, à la résistance naturelle de ceux qui, dans une situation privilégiée, se sentent enclins à imputer les problèmes des autres à l'incompétence, à la négligence ou à une incapacité pour le travail et l'action. Il était dur aussi, pour les industriels les plus avancés de la bourgeoisie libérale du XIX^e^ siècle, de s'asseoir à une table et de discuter avec les représentants des ouvriers leurs points de vue, d'admettre que les lois devraient tenir compte de la durée de la journée de travail ou de l'établissement de conditions de travail minimales. Il leur était vraiment difficile de ne pas penser que les conditions de pauvreté des ouvriers étaient dues à leur propre incapacité, plutôt qu'aux conditions imposées par le processus social et économique. Ce fut un long et dur chemin à parcourir. Il n'est jamais facile de reconnaître dès l'abord la valeur de nouvelles idées.

Les pays du tiers-monde sont maintenant en train de former un front solide pour exiger un juste prix pour leur pétrole, après avoir livré pendant de nombreuses années ce trésor pour un prix insignifiant, qui non seulement n'augmentait pas mais avait tendance à baisser, tandis que tous les biens produits par le monde industriel continuaient d'augmenter scandaleusement et que la monnaie perdait progressivement de sa valeur. Maintenant que, je le répète, les pays producteurs de pétrole, tous appartenant au tiers-monde, sont en train de trouver dans leur unité une issue pour exiger de meilleures conditions d'échange économique, le scandale soulevé dans les pays industrialisés est terrible. Les pays industrialisés ont même prétendu se poser en défenseurs des autres pays consommateurs – les pays en voie de développement. Ils n'entreprenaient pas une telle défense alors qu'ils augmentaient sans mesure les prix des tracteurs ou de toute autre machine agricole, ou de tant de biens superflus qu'une propagande agressive imposait aux habitants du tiers-monde, les induisant à sacrifier, pour en faire l'achat, les précieuses ressources qu'ils auraient dû employer pour leurs besoins les plus urgents. Cela pourrait être compréhensible, mais la force de la raison est invincible, et l'exemple heureusement offert par les pays de l'OPEP depuis la conférence de Caracas en décembre 1970, a conduit à la révision des structures présentes. Il est compréhensible que les pays développés soient réticents à payer ce qui est dû en justice aux pays producteurs de matières premières. Mais agir ainsi est la seule manière d'ouvrir de nouvelles voies au monde, et ne pas le faire signifierait l'accélération d'un processus angoissant d'une catastrophe mondiale.

Notre raisonnement n'est pas fondé sur la haine, il ne favorise pas les conflits et n'accroît pas les tensions. Il est fondé sur les principes évidents de la plus saine des philosophies; il est orienté vers la recherche d'une harmonie effective entre les nations; vers l'établissement d'une amitié sincère. Plusieurs années ont passé depuis que le monde a célébré l'affirmation papale: que la paix est un fruit de la justice. Pie XII disait dans son Message de Noël 1942 que le bien commun *international* et le bien

commun interne sont étroitement liés, et dans son Message de Noël 1948 que, entre les nations, il doit y avoir un ordre juste et un nivellement des différences économiques excessives. Bien d'autres textes de lui-même ou de ceux qui l'ont précédé ou lui ont succédé sur le Siège Romain pourraient être cités ici, et leur autorité morale invoquée, puisque personne ne mettrait en cause l'intégrité de leur position.

En 1932, au cœur même d'une crise mondiale sans précédent, dont le souvenir fait frissonner les grandes nations industrialisées, la XXIV^e Semaine Sociale de France fut inaugurée par une longue analyse d'Eugène Duthoit dans laquelle il y eut des déclarations qui se révélèrent douloureusement prophétiques. Se référant au grand développement économique qui, en contrecarrant le bien commun avait causé cette crise, avec les rudes et grandes leçons qui devraient en découler, il ajouta: «Le bien commun, que la Communauté des Etats devrait procurer, serait inaccessible si, sortant de cette crise sans précédent, le monde suivait de nouveau la même route, sans déduire de ces événements, si douloureux pour toute la race humaine, de nouvelles raisons pour corriger son cours.»

Quarante années ont été perdues, mais je veux croire qu'il est encore temps. Les nations latino-américaines sont des pays pacifiques. Nous savons qu'aucun avantage effectif et durable ne peut être obtenu en dehors de la paix. Nous avons fait assez de tristes expériences avec les conflits qui retardent le processus de développement. Quand nous réclamons nos droits et adoptons fermement la position qui nous paraît légitime, nous n'avons l'intention d'offenser personne, ni de blesser aucun peuple. Notre désir ardent est de coopérer avec les autres nations de l'un et de l'autre hémisphère, dans la recherche de la paix. Mais nous voulons une paix véritable, celle qui est fondée sur la justice. Nous devrions nous rappeler qu'une justice internationale, appelée ainsi par convention, qui ne ferait que cacher ce que le monde abhorre dans l'individualisme, ne peut être un instrument de paix. La vraie paix devra être obtenue pour le monde par le bien commun universel, qui ne sera atteint que quand les hommes et les nations seront moralement disposés à respecter les normes de la justice sociale internationale.

RAFAEL CALDERA [1]

(Traduit d'après la version anglaise parue dans *The Review of Politics*, n° 1, janvier, 1976 pp. 27–39, Notre-Dame, Indiana.)

[1] On trouvera dans l'article «Relations internationales» de ce même numéro une analyse de l'ouvrage du même auteur, *International social justice and Latin American nationalism*. Rappelons que Rafael Caldera a été président du Venezuela de 1968 à 1973.

Le poids des mœurs et les exigences de la loi morale *

1. *Les mœurs*

1. La Déclaration *Persona Humana* commence par souligner ce qui est un acquis de la «recherche scientifique» et de la réflexion anthropologique contemporaines (n. 1). La sexualité est un des principaux facteurs qui distinguent la personnalité; celle-ci en reçoit les caractères qui, au triple plan biologique, psychologique et spirituel, la font homme et femme, «conditionnant par là grandement son acheminement vers la maturité et son insertion dans la société». En effet, «le sexe est une des données constitutives de notre personne, indispensable à sa manifestation» [1]. Constatation

* Cf. notre article *La conception chrétienne de la sexualité* in *Nova et Vetera*, 1977/1, p. 1–21.

[1] Paul-Laurent CARLE, O.P., *La femme et les ministères pastoraux, Etude théologique*, in *Nova et Vetera*, 1973/1, p. 29. Cf. les pages 25–32 de cette belle étude, où l'auteur développe d'une façon fort heureuse certaines idées de J. MARITAIN, *Faisons-lui une aide semblable à lui*, texte paru dans *Nova et Vetera*, 1967/4, p. 241–254, reproduit dans *Approches sans entraves*, c. VIII, p. 185–201. La dimension sexuée de l'être humain est «plus qu'une fonction biologique passagère vouée au développement de l'espèce. Il faut y voir une différenciation majeure de l'effigie de Dieu qui nous constitue», p. 25.

Ainsi la sexualité humaine, si elle a une base biologique, n'est pas limitée au domaine de la génitalité. Assumée par la personnalité spirituelle elle caractérise celle-ci en retour. Elle est notamment déterminante pour sa vie de relations et donc pour la vie sociale: «le sexe dépasse les seuls conditionnements anatomiques pour colorer à l'intime d'elle-même l'âme créée par Dieu en vue d'actuer un corps», p. 26.

Dans l'étude citée sur *la conception chrétienne de la sexualité*, p. 17, j'avais écrit: «Au niveau de la partie spirituelle qui nous constitue dans notre dignité de personne humaine appelée à partager la vie de Dieu il n'y a pas à faire intervenir la distinction des sexes.» Je dois préciser. Cette phrase vise la *transposition* dans l'ordre spirituel et divin comme tels d'une différence dont la racine est biologique. La personne *en tant que personne* n'est pas sexuée. C'est la personne *humaine en tant qu'humaine* qui l'est, par *l'assomption* jusqu'au plan de son être et de sa vie spirituels d'une différence dont l'origine est biologique.

De telles vues, dont le fondement est biblique, sont présentes dans la récente *Déclaration* de la *Congrégation pour la doctrine de la foi* sur *la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, cf. *Doc. cath.*, n. 1714, 20 février 1977, p. 158–164, ainsi que le commentaire, p. 165–173. Voir aussi les intéressantes remarques de Louis BOUYER, *Mystère et ministères de la femme*, Paris, Aubier, 1976, p. 109.

banale? Non pas, mais accueil d'une prise de conscience de grande portée culturelle et religieuse. Le temps n'est pas si éloigné où un Descartes pouvait écrire son *Traité de l'Homme* sans mentionner la fonction sexuelle. Il sera suivi par beaucoup d'autres. Il est vrai que la sexualité s'intègre difficilement dans une explication mécaniste du corps humain. Mais laissons Descartes...

2. Parallèlement à ce fait culturel positif qu'est la perception plus claire de l'importance du sexe pour la personne, notre époque est marquée par un phénomène massif de corruption des mœurs. «L'exaltation sans mesure du sexe» en est un grave indice. A ce phénomène la puissance des moyens de communication sociale et les spectacles ne sont pas étrangers, compte tenu de leur impact direct sur la mentalité générale et sur l'éducation (cf. *ibid.*).

Le moraliste qui réfléchit sur son objet ne peut faire abstraction de cette réalité éthique fondamentale que nous appelons les *mœurs*. Ce que nous envisageons d'abord par là, c'est l'aspect social du comportement éthique, et non pas le choix éthique tel qu'il jaillit de la personne se déterminant librement elle-même à la lumière du jugement pratique. Mais la liberté humaine n'est pas cette liberté absolue d'un «petit dieu», telle que l'a imaginée l'idéologie libérale. Elle est la liberté conditionnée d'un «animal social», ce qui implique que la croissance proprement morale de la personnalité a besoin, pour s'accomplir, de la société, mais aussi que celle-ci fait peser sur les individus un poids de contraintes et de conditions, qui peut aller jusqu'à limiter grandement leur liberté de choix. Les *mœurs* désignent donc un ensemble de jugements éthiques spontanés, non réfléchis, en tant qu'ils sont véhiculés par le groupe social et en tant que c'est celui-ci qui tend à leur conférer leur force d'obligation; elles désignent encore et surtout, précédant souvent ces jugements qui ne font alors que les refléter, un ensemble de comportements plus ou moins stéréotypés auxquels les membres du groupe se soumettent, la plupart du temps sans y penser et par mimétisme. A la limite, et plus le groupe social est intégré, les *mœurs* tendent à exercer une sorte de déterminisme. Et cependant, dans la mesure où l'homme ne s'accomplit que par et dans la société, les mœurs constituent un chemin obligé du devenir éthique de l'animal raisonnable. C'est dire que les mœurs d'une société donnée ne sont jamais d'une rigidité totale; l'homme lui-même peut les modifier, leur imprimer une orientation vers le bien ou vers le mal. Largement dépendant des mœurs de la société qui est la sienne, l'homme est responsable de l'amélioration ou de la dégradation de ces mœurs. Dans une société démocratique moderne, cela est vrai non seulement de ceux qui exercent une fonction proprement politique,

Le P. CARLE, se faisant l'écho d'ethnologues et de sociologues, note avec raison la «surprenante plasticité du masculin et du féminin», qui n'exclut d'ailleurs pas les permanences, cf. p. 30. A ce propos, il convient de prêter la plus grande attention au phénomène culturel majeur de notre époque qu'est le mouvement d'affirmation des droits de la femme. Derrière des manifestations souvent outrancières et déviées, nous assistons à une révolution de première importance.

mais, à des degrés divers, de tous les citoyens et des libres associations de citoyens. A l'inverse, on a pu constater que les Etats totalitaires, dans lesquels la population est réduite à une poussière d'individus privés d'initiative face au pouvoir tout-puissant, sont démunis devant les phénomènes de dégradation des mœurs.

C'est que ce qui nourrit et rénove le tissu social sous l'aspect éthique, ce sont les personnes elles-mêmes dans les initiatives spontanées de leur liberté, car l'éthique caractérise d'abord la personne avant de caractériser la société; c'est dire aussi qu'envisager la réalité éthique au niveau des *mœurs*, c'est inévitablement avoir affaire à une réalité impure, mêlée. Certes, dans les grandes lignes, on pourra dire des mœurs d'une société qu'elles sont saines ou malsaines. Mais même dans le meilleur des cas, les mœurs représentent une zone inférieure de l'éthique, car grande y est la part des automatismes, des initiatives mécaniques, des préjugés, des compromis avec le mal, d'un certain pharisaïsme social, et d'une confusion entre la morale et l'étiquette. C'est pourquoi il y a toujours un écart entre les mœurs d'une société inspirée par le christianisme et les requêtes proprement évangéliques. La prise de conscience de cet écart n'est pas étrangère à la crise de la morale dans les jeunes générations.

Or, par rapport aux mœurs, deux facteurs doivent retenir notre attention. Le premier est lié à la civilisation technique et urbaine. Celle-ci est caractérisée par une plus grande mobilité des individus à l'intérieur et par rapport aux groupes, familiaux et locaux. L'*individu*, en ce sens, est une figure sociale de cette civilisation. Les liens avec le milieu familial notamment et avec ce véhicule des mœurs qu'est l'exemple des générations plus anciennes dont le comportement était reçu comme normatif, sont distendus à l'extrême sinon rompus. Est-ce à dire qu'il est devenu plus libre? Rien de moins sûr. Car le cadre social, s'il est porteur de contraintes, est aussi un soutien. Et le sentiment de solitude et de perte de sens si largement répandu est le symptôme d'une carence qui va à l'encontre de la maturation des personnalités. Il y a davantage. Les sociétés industrielles avancées ont intégré à l'image qu'elles forgent d'elles-mêmes une certaine dose de non-conformisme et de permissivité: par là l'individu a l'impression d'échapper à la contrainte des mœurs, alors qu'il a simplement passé sous la mouvance de nouvelles mœurs. La multiplication à des millions d'exemplaires d'attitudes «non conformistes» n'est que l'indice d'un nouveau conformisme. Ce qui donne le change c'est sans doute l'apparition de nombreux véhicules des modèles du comportement. Ce n'est plus l'exemple de ceux dont l'autorité était spontanément reconnue qui est déterminant mais l'impact des *mass media* et l'empire de l'image aussi bien dans les techniques publicitaires que dans l'art du cinéma. De sorte que le grand bouleversement des mœurs que connaît notre époque tiendrait pour une large part à la substitution des nouveaux véhicules de modèles aux véhicules traditionnels. Les nouveaux modèles ne sont plus transmis par la chaîne des générations qui leur conférait une espèce de droit à la vénération, mais ils sont délibérément fabriqués – et on le sait.

Le second facteur digne d'attention est constitué par les sciences sociales, et notamment par la sociologie. Celle-ci, en tant qu'elle vise à l'observation rigoureuse, s'efforce de donner une image aussi exacte que possible de l'état des mœurs. Les jugements de valeur qui ont cours sont eux-mêmes objets d'observation et de description, mais à leur égard le sociologue comme tel se tient dans une position de neutralité. Une telle attitude, commandée par la méthode scientifique, et à ce titre pleinement légitime, tend cependant à déborder parfois le champ de son objet propre. Ainsi les divers courants positivistes verront dans cette neutralité la seule approche valable, conforme à la raison, des réalités humaines. Or il est fréquent que des juristes ou des moralistes se laissent influencer par une telle conception du savoir. De là un glissement se produit, dont les conséquences pour le droit et la morale sont ruineuses. *Le plus fréquent* dans le comportement est conçu comme *normal* et le normal à son tour est conçu comme *normatif*. Il suffira donc que les statistiques révèlent la multiplication d'une pratique pour qu'on conclue que cette pratique a cessé d'être éthiquement parlant une déviation par rapport à l'ordre moral. Ainsi s'affirment une domination du nombre et une conception de la morale dans laquelle le critère dirimant et justificateur devient le conformisme du plus grand nombre. Quand on connaît par ailleurs le poids des *mass media* sur l'évolution des mœurs et leur puissance de manipulation, on ne peut que constater qu'une telle position revient à demander à ce qui de soi est infra-moral de fournir les principes du jugement éthique.

Certes le moraliste doit se montrer très attentif à ce que les sciences humaines lui disent de l'homme. Mais il se fourvoie du tout au tout s'il leur demande de lui fournir le jugement qu'il doit porter *en tant que moraliste*. Les données apportées par les sciences humaines doivent être assumées et interprétées par le philosophe et le théologien, seuls équipés pour porter le jugement décisif. Une des raisons principales de l'actuelle éclipse de la réflexion morale dans la pensée catholique réside sans doute dans l'absence de sens critique des moralistes qui ont accepté telles quelles des données qui demandaient à être repensées.

Le fait *existentiel*, et qui comme tel échappe aux sciences empiriques, connu par la Révélation, que l'homme est un pécheur, visité, sollicité, il est vrai, par la grâce, avertit le théologien et le philosophe chrétien que dans le comportement du plus grand nombre, c'est le péché, et non pas l'expression normale de la nature humaine, qu'il rencontrera le plus souvent. Découvrir ce qui est conforme aux exigences de cette nature requiert une réflexion proprement philosophique et théologique. L'humanité, dans sa majorité, vit au-dessous du niveau de ce qui est humainement normal, à considérer les exigences et les ressources de la nature humaine.

2. *Mœurs et éducation*

3. La qualité des mœurs ne peut pas ne pas influencer fortement la qualité proprement éthique des personnes. L'imprégnation des mentalités,

l'exemple, les sollicitations, tout cela pèse sur le choix libre des individus. Les éducateurs eux-mêmes n'échappent pas à ces pressions multiples, de sorte qu'ils deviennent souvent de simples transmetteurs des conceptions et des conduites dominantes. Et quand leur sens critique est assez ferme pour leur permettre de juger et d'agir avec discernement, leur œuvre est directement contrecarrée et entravée par la présence diffuse de la culture de masse.

Il reste que l'éducation proprement dite, si elle ne peut se désintéresser des mœurs sociales, a pour objet propre la formation de la personnalité et, dans l'ordre éthique, l'acquisition et la croissance de vertus solides qui seules donnent à la personne l'autonomie intérieure et la vraie liberté. Il est vrai que les vertus ont fort mauvaise presse et que leur importance est méconnue dans de larges secteurs de l'éducation, y compris dans des instituts d'éducation religieuse. A ce discrédit, des conceptions que nous appellerons ponctuelles de la liberté n'ont pas peu contribué. On raisonne comme si la liberté (et la personnalité identifiée à cette liberté) se retrouvait à chaque nouvel instant de choix, intégrale, absolue, délestée de tout son passé. C'est d'ailleurs pourquoi beaucoup en viennent à douter de la réalité de la liberté: qu'on découvre soudain les mécanismes de l'inconscient ou le poids du social, et l'on conclut au déterminisme, de sorte que beaucoup de nos contemporains sont déchirés entre l'exaltation libertaire et un sentiment écrasant de fatalité. En réalité, la personnalité morale s'édifie dans la durée, par l'enracinement et l'intériorisation des convictions, par l'exercice de la maîtrise de soi, par la fidélité. Ce choix responsable présuppose la capacité de réflexion, laquelle à son tour a besoin de cette force intérieure qui interdit d'être emporté par les influences. Et l'erreur la plus tragique consiste à confondre la spontanéité de la personne, qui a sa source dans l'intelligence et dans la volonté, et la «spontanéité» des pulsions irrationnelles non maîtrisées, à la merci de la première sensation immédiate.

La permissivité des mœurs qui fait obstacle au travail des éducateurs va, en effet, de pair avec un ensemble d'opinions et de théories en matière de morale, qui jettent le trouble et la confusion dans les esprits. C'est à ces conceptions que *Persona Humana* entend directement répondre. Certaines concernent la morale sexuelle elle-même, d'autres les principes mêmes de la moralité. Nous les examinerons en priorité, car elles touchent à des questions plus fondamentales.

3. *Crise de la morale*

4. Auparavant proposons une remarque relative à l'actuelle crise de la morale. Crise des mœurs, divulgation d'opinions contestant l'éthique chrétienne, découvertes anthropologiques, dues à l'éthnologie, à la sociologie, à la psychologie des profondeurs, dont les moralistes n'ont pas su encore intégrer les résultats d'une manière *critique:* tous ces éléments sont indubitablement agissants dans la crise en question mais deux facteurs doivent être pris particulièrement en considération. Le premier est un

processus historique dont Nietzsche avait discerné les signes avant-coureurs. Il est lié à la montée de l'incroyance et de l'athéisme dans les temps modernes. Tout au cours du XIX^e siècle et dans la première partie du XX^e, le laïcisme philosophique avait cru pouvoir, tout en niant le Dieu transcendant de la Révélation, conserver les grands traits de la morale traditionnelle, héritée de la «loi naturelle» interprétée par les Docteurs chrétiens à la lumière du *Décalogue*. Ainsi un ouvrage de morale laïque, une fois éliminé le commandement qui porte sur le culte dû à Dieu, qu'il considérait comme un couronnement postiche, reproduisait pour ainsi dire tel quel l'édifice des devoirs de l'homme vertueux légué par les siècles antérieurs. Mais dès qu'elle cesse d'être enracinée dans la transcendance, une telle morale perd sa cohérence et sa nécessité. Notre époque en prend conscience et en tire rapidement les conséquences. Ce processus mettra par contre-coup en évidence la spécificité du comportement chrétien. La situation nouvelle qui se dessine n'est pas sans présenter des analogies avec les premiers siècles du christianisme [1].

Le second facteur est d'ordre différent et concerne la crise de la morale chez les chrétiens. Certes ceux-ci sont atteints de plein fouet par la vague des mœurs nouvelles, qui touche par les puissants canaux des *media* la société tout entière. Mais l'essentiel est peut-être ailleurs. Pour ma part, je serais porté à penser que la crise ne porte pas tant sur le contenu lui-même de la morale que sur son enseignement et sa transmission. La crise serait fondamentalement une crise de la *pédagogie* de la morale, et par là de l'ordre de la catéchèse. Si nous réfléchissons à ce qu'était hier encore dans ce domaine la formation des clercs, on est frappé de constater une scission dans l'enseignement de la morale. La réflexion sur les vertus était réservée aux ouvrages de spiritualité, alors que le catalogue des vices était l'objet des manuels pour confesseurs. Certes je schématise et par là exagère quelque peu. Mais l'orientation de fait était bien celle-ci, quoi qu'il en soit des intentions. Ajoutons que la fidélité à la lecture des auteurs spirituels étant sans doute moins forte que ne l'était la nécessité pratique de bien retenir dans sa mémoire ce qui était requis par les exigences du confessionnal, l'attention de fait risquait de se porter davantage vers la connaissance du mal à éviter et à combattre que vers le bien et la perfection à poursuivre. Cette situation se répercutait inévitablement sur les fidèles. D'abord seule une minorité de ceux-ci avait accès, directement ou à travers des retraites, aux trésors de la spiritualité et de l'enseignement qu'elle comporte sur les vertus spécifiquement chrétiennes. Ensuite, le confessionnal et l'aveu des péchés demeurait pour le grand nombre le lieu privilégié de la rencontre avec la morale. Les lacunes et les distorsions d'une telle pédagogie sautent aux yeux. Précisons qu'elles n'ont jamais été voulues pour elles-mêmes; simplement on ne s'en est point avisé. Or une telle approche

[1] Cf. R. MINNERATH, *Les chrétiens et le monde (I^e et II^e siècles)*, Paris, 1973, Gabalda, notamment p. 253–277.

de fait de la morale rejoignait un certain nombre de doctrines qui, elles aussi, s'opposaient à une claire compréhension de la morale chrétienne. De ces doctrines nous allons traiter dans un instant.

4. *Quelques aspects fondamentaux de la doctrine morale*

5. La Déclaration *Persona Humana* (n. 3) porte un diagnostic positif sur l'aspiration profonde des hommes de notre temps à découvrir, développer et réaliser les requêtes de la nature humaine, persuadés qu'ils sont que c'est ainsi qu'ils correspondront à leur vocation et affirmeront leur dignité.

Mais pour que cette aspiration ne se fourvoie pas, il est nécessaire de tenir fermement à certaines vues.

a) Si c'est «à la lumière de leur intelligence» que les hommes découvrent «les valeurs inscrites dans leur nature», cela ne saurait signifier que chacun puisse porter «des jugements de valeur selon son arbitraire personnel». Autrement dit, il convient de se faire une juste idée de la *conscience*. Le subjectivisme moral qui submerge les sociétés libérales et qui s'exprime dans la manière d'aborder des sujets aussi fondamentaux que l'avortement ou l'euthanasie, entend la conscience de l'individu comme étant en elle-même et par elle-même le critère suprême de jugement. Un jugement est authentique du fait même qu'il procède de *ma* conscience, en tant que mienne. Celle-ci est justifiée à ses propres yeux dès qu'elle est persuadée de sa propre *sincérité*. Quant à la société, dès lors qu'elle doit présumer l'égale sincérité de tous, elle ne peut que s'abstenir de porter, à travers ses lois, des jugements de valeur sur le droit à la vie, par exemple. On ne reconnaît, en effet, aucun critère objectif en ce domaine.

Aussi est-il plus correct de parler de *conscience droite*. Et ceci pour deux raisons. D'abord, le jugement de conscience que je porte n'est pas par lui-même infaillible. Il peut être influencé et dévié de la rectitude, par une affectivité ou des passions désordonnées. Une chose est de dire que la conscience *oblige*, une autre de dire, avec Rousseau, qu'elle est «infaillible». Le glissement de l'une à l'autre conception et la substitution consécutive de la sincérité à la vérité comme valeur suprême du jugement en matière morale, est à la base du subjectivisme éthique.

L'autre point, connexe au premier, concerne le contenu de la conscience. Le jugement de l'intelligence pratique est complexe, il intègre plusieurs éléments.

Le document (n. 3) cite *Gaudium et Spes* (n. 16):

> «Au fond de sa conscience l'homme découvre une loi qu'il ne se donne pas à lui-même et à laquelle il doit obéir... Il porte une loi que Dieu a inscrite en son cœur; sa dignité est de la suivre, et c'est sur elle qu'il sera jugé.»

Ce passage se trouve dans le premier chapitre de la première partie qui rappelle les données fondamentales de toute anthropologie chrétienne.

b) Cette première affirmation entraîne une conséquence:

> «Il ne peut donc y avoir de vraie promotion de la dignité de l'homme que dans le respect de l'ordre essentiel de sa nature.»

Il y a «des principes immuables fondés sur les éléments constitutifs et les relations essentielles de toute personne humaine». De tels principes, la raison peut les saisir. Nous reviendrons sur le sens d'*immuable*. Relevons la référence à la *nature humaine*.

c) Enfin, qu'expriment en dernier ressort, ces «principes fondamentaux»? Ils sont contenus dans

> «*la loi divine, éternelle, objective et universelle*, par laquelle Dieu, dans son dessein de sagesse et d'amour, règle, dirige et gouverne l'univers ainsi que les voies de la communauté des hommes. De cette loi qui est sienne, Dieu par une délicate disposition de sa Providence, rend l'homme participant pour qu'il puisse toujours mieux connaître l'immuable vérité.»

Ces lignes sont reprises de la Déclaration *Dignitatis Humanae* sur la Liberté religieuse (n. 3). Elles permettent de préciser en quel sens il faut entendre l'idée de nature humaine.

Nous sommes donc renvoyés à «la norme suprême de la vie humaine» qui est «la loi divine elle-même». Il faut entendre par cette expression la raison du gouvernement de la création par la Providence de Dieu, telle qu'elle se trouve dans la Sagesse divine elle-même. C'est à cette loi divine que renvoie à son tour ici le terme de *nature;* il désigne la nature humaine dans sa conformité à la sagesse et à la volonté du créateur. La nature, dans ce sens, est donc essentiellement l'objet d'une lecture *théologique* de la réalité créée. Et la conviction de l'Eglise est que la raison humaine en découvrant les exigences de cette nature découvre du même coup quelque chose d'essentiel du dessein de Dieu sur l'homme. Autrement dit, la notion de nature humaine, telle qu'elle figure dans les textes du Magistère, est partie intégrante de la doctrine de la création. La créature est porteuse, dans son être même, de la sage volonté du créateur.

Cette loi, elle est dite *éternelle*, car elle exprime la pensée divine qui est elle-même éternelle; elle est dite *objective*, dans ce sens que le «dessein de sagesse et d'amour» du créateur a pour effet, pour objet, la réalité même de la créature, dans ce qui la constitue dans son identité, quelle que soit l'idée plus ou moins exacte et parfaite que nous pouvons nous en faire ou en dépit de l'ignorance où nous pouvons être à son égard. Elle est *universelle* en ce sens que la Providence de Dieu a pour objet l'univers comme tel et, dans cet univers, chacune des *natures* envisagées d'abord dans ses structures fondamentales, toujours présentes dans le déploiement historique de cette nature, qui a connu et peut connaître une grande variété de réalisations existentielles. Partout où il y a un homme, se vérifieront, à travers la multiplicité de ses figures concrètes, un certain nombre de traits essentiels, – ceux précisément qui font qu'un homme est un homme.

d) Mais la morale pour un chrétien ne se limite pas à ce premier aspect, toujours présent et présupposé. Car Dieu,

> «par sa Révélation a fait connaître son dessein de salut et proposé le Christ, Sauveur et Sanctificateur, en sa doctrine et son exemple, comme la loi suprême et immuable de la vie (...)».

Or entre la loi naturelle et la loi évangélique il n'y a pas opposition, mais harmonie. La raison en est claire: elle réside dans le mystère de l'Incarnation. En assumant une nature humaine, pour la porter au-delà d'elle-même et appeler l'humanité à la divinisation, le Fils de Dieu n'a pas aboli les requêtes de cette nature. Il les a, au contraire, pleinement manifestées. Et c'est pourquoi le chapitre de *Gaudium et Spes* que nous avons déjà cité, se couronne par l'affirmation que le «mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné» (n. 22).

Pour cette même raison, l'Eglise reçoit l'assistance de l'Esprit-Saint pour conserver et transmettre sans erreur les vérités de l'ordre moral. Dès lors «elle interprète authentiquement non seulement la loi positive révélée», telle qu'elle est exprimée dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, mais aussi, selon l'expression de *Dignitatis Humanae* (n. 14) qui reprend un enseignement fréquent du Magistère, «les principes de l'ordre moral qui dérivent de la nature humaine elle-même» (cf. n. 4). La loi naturelle, même si en elle-même elle est l'objet d'investigation philosophique, n'est pas hétérogène au donné révélé. Au contraire, dans la mesure où la créature reflète le dessein du créateur, elle en est partie intégrante. Une présentation des choses non exempte de rationalisme a pu parfois faire perdre de vue cet aspect essentiel et faire croire à une doctrine morale faite de deux pièces disparates. Pour comprendre cela, il faut évidemment tenir, comme le fait le Magistère de l'Eglise, à la capacité métaphysique de la raison humaine, qui n'est donc ni condamnée au phénoménisme ni considérée comme radicalement corrompue par le péché. Il faut aussi avoir de la *loi* une vision qui ne soit pas radicalement volontariste, je veux dire savoir reconnaître dans la loi naturelle et divine une expression de la sagesse de Dieu, et non un simple décret de sa pure volonté.

e) Il n'appartient pas à un Document du Magistère de traiter des nombreuses questions impliquées par cette doctrine, comme, par exemple, celle de notre connaissance de la loi naturelle, ou celle de sa possible ignorance. Cependant, *Persona humana* mentionne deux objections courantes aujourd'hui. La première (n. 3) est suggérée par les connaissances que nous devons à des disciplines comme l'ethnologie, la science comparée des civilisations, l'histoire. Il s'en dégage la constatation que «dans l'histoire de la civilisation, bien des conditions concrètes et des besoins de la vie humaine ont changé et changeront encore». Jusqu'où atteint le changement? Le relativisme et l'historicisme sont des réponses radicales (et pour nous radicalement erronées) à cette question.

La Déclaration, qui n'a pas à faire une démonstration, répond sur un mode impératif. La raison en est que, donnant des orientations dans le

domaine moral, qui est le domaine de la pratique, elle prévoit qu'on pourrait arguer d'une prétendue métamorphose totale de l'humanité au cours de son histoire pour prôner délibérément une mutation des mœurs. Aussi lit-on que

> «toute évolution des mœurs et tout genre de vie doivent être maintenus dans les limites qu'imposent les principes immuables fondés sur les éléments constitutifs et les relations essentielles de toute personne humaine, éléments et relations qui transcendent les contingences historiques».

Telle est donc la conviction exprimée: le tout de l'homme n'est pas entraîné dans le flux des modifications historiques. Quelque chose en lui transcende ce flux. Les éléments essentiels de la nature humaine fondent en morale des «principes immuables». Il ne faut pas entendre cette *immutabilité* comme exprimant le fixisme d'un stéréotype humain historique. Le terme a ici un sens métaphysique. Il désigne les constitutifs essentiels de la personne qui, en tant que tels, sont *transcendants* au devenir historique. C'est finalement la transcendance de la personne par rapport à ce monde et à la société qui est visée par là. De là sans doute l'insistance mise sur ce point. Nous lisons encore, en effet (n. 4):

> «Or, de fait, l'Eglise tout au long de son histoire, a constamment tenu un certain nombre de préceptes de la loi naturelle *comme ayant une valeur absolue et immuable* et a vu dans leur transgression une contradiction à la doctrine et à l'esprit de l'Evangile» [1].

Cet élément de permanence et de transcendance, il ne revient pas aux disciplines descriptives et empiriques de le dégager, pour la bonne raison qu'elles ne sont pas équipées pour cela. Quand par exemple dans une société donnée ce qui est tenu comme exigence de la nature n'est pas observé, une lecture théologique pourra expliquer ce fait par une référence à la situation pécheresse de l'humanité et ne pas tout de suite conclure, ce qui serait légitime au plan de la pure constatation, à une trop grande plasticité de l'homme dans ses manifestations historiques. Il appartient, en effet, au théologien et au philosophe, réfléchissant sur les apports des disciplines en question, de porter les jugements de valeur sur lesquels s'appuiera le moraliste.

Il n'y a pas à s'étonner, après tout, de ce que des disciplines empiriques soient attentives avant tout à ce qui change. Elles ne peuvent cependant prononcer le dernier mot sur la question.

Aussi bien, au sein de l'énorme mutation des mœurs que connaît notre époque, la certitude de l'Eglise demeure (n. 4):

> «Mais, en réalité, la Révélation divine et, dans son ordre propre, la sagesse philosophique, en faisant ressortir des exigences authentiques de l'humanité, manifestent nécessairement, par là même, l'existence de lois immuables inscrites dans les éléments constitutifs de la nature humaine et qui se révèlent identiques en tous les êtres doués de raison.»

[1] Je souligne.

Une telle affirmation eût paru une banalité au XVIII^e siècle qui, par ailleurs, dans son cosmopolitisme était enclin à confondre les lois immuables avec une figure concrète de l'homme. Aujourd'hui, où l'on insiste sur ce qui sépare, voire qui oppose, elle constitue une sorte de défi en faveur de l'humain.

f) Les affirmations que nous venons de retranscrire répondent également à la seconde objection, liée à la première, et qui émane de théologiens (n. 4):

> (...) «pour servir de règle aux actions particulières, on ne peut trouver ni dans la nature humaine ni dans la loi révélée d'autre norme absolue et immuable que celle qui s'exprime dans la loi générale de la charité et du respect de la dignité humaine».

Comme preuve on avance que

> «dans ce qu'on appelle couramment normes de la loi naturelle ou préceptes de la Sainte Ecriture, on ne doit voir que des expressions données d'une forme de culture particulière en un certain moment de l'histoire».

Autrement dit, le relativisme éthique viendrait confirmer cette absorption de la morale dans la seule charité. Le primat de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ne signifie nullement leur substitution aux autres préceptes de la loi morale. Il signifie au contraire que c'est l'amour de Dieu et du prochain qui fournit le motif premier et l'inspiration de l'agir chrétien. Il signifie encore qu'on n'aime pas Dieu et le prochain *en vérité*, si on n'accomplit pas les exigences de la loi morale. On pourrait dire qu'à chacune de ses requêtes correspond une forme particulière d'aimer et de respecter autrui. En ce sens, saint Paul écrit:

> «N'ayez aucune dette envers qui que ce soit, sinon celle de vous aimer les uns les autres; car celui qui aime son prochain a pleinement accompli la loi. En effet, les commandements: *Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas*, ainsi que tous les autres se résument dans cette parole: *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. L'amour ne fait aucun tort au prochain; l'amour est donc le plein accomplissement de la loi» (*Rom.*, 13,8–10).

La raison en est qu'en accomplissant par charité les commandements de la loi morale, on correspond tout ensemble à la volonté de Dieu et au bien authentique du prochain, tel qu'il est voulu par la Providence divine. En effet, ce que la raison à son plan et la Révélation nous disent de la loi naturelle qui, comme saint Thomas l'a montré, concorde avec le Décalogue, exprime les exigences fondamentales de la nature humaine tendant vers l'accomplissement de ses fins, telles que Dieu les a voulues, non pas comme dictées à cette nature d'une manière extérieure, mais comme étant la perfection même en laquelle elle demande d'elle-même à s'achever par le libre agir moral. L'idée de nature humaine ne va pas sans l'idée d'une finalité qui lui est connaturelle. Le don de la grâce n'abolit pas, mais surélève ce dynamisme fondamental de la créature raisonnable.

5. *Les prétentions de «l'homme intérieur»*

6. La conception de la morale qui nous est ainsi proposée rencontre, en dépit de sa limpidité, des obstacles jusque dans l'esprit de nombreux chrétiens. C'est que la culture moderne a été fortement marquée par des doctrines qui en récusent ou en ignorent certains éléments essentiels. Nous aimerions en relever quelques-uns.

Le *Traité de la liberté chrétienne* que Luther composa en octobre 1520, expose la doctrine du Réformateur sur la justification par la foi seule, à l'exclusion des œuvres. Mais elle entraîne également des conséquences considérables en ce qui concerne la nature et le champ de l'éthique. C'est cet aspect qui nous intéresse ici [1].

a) Luther entend prendre les choses «à la racine». Or l'affirmation qui commande tout le traité est que «la nature de l'homme est double: elle est spirituelle et corporelle». Cette dualité est une opposition: deux hommes «se combattent dans la même personne». Les caractères qui qualifient les termes opposés sont à retenir. A considérer sa nature spirituelle, «ce qu'on appelle l'âme», précise Luther, «on parle de l'homme spirituel, ou intérieur, ou nouveau». C'est cet homme qui est juste et libre, «véritablement chrétien». Quant à la nature corporelle – «qu'on appelle la chair» – «on parle de l'homme charnel, ou extérieur, ou ancien».

b) Or la seule chose qui apporte la liberté à l'âme, c'est la Parole de Dieu dont «l'usage salutaire et efficace» consiste dans «la foi seule». Cette foi a son domaine propre dans «l'homme intérieur». Reconnais qu'il n'y a «en toi que culpabilité, péché et condamnation et que Christ, qui est mort et a ressuscité pour toi afin que tu croies en lui et que, par cette foi, tu sois un homme nouveau, ayant reçu le pardon de tous tes péchés, un être justifié par les mérites d'un autre: ceux du Christ seul». De sorte que Luther dira que ce qui constitue le Nouveau Testament ce sont les «promesses de Dieu» que l'âme s'approprie par la foi seule. Et ainsi dans l'âme, il n'y a que la Parole et la foi.

Ce n'est pas notre propos ici d'examiner de quelle manière Luther explique l'échange nuptial que la foi opère entre le Christ, qui se charge des péchés de l'âme, et celle-ci qui est revêtue de sa justice. Relevons que comme aujourd'hui certains tendent à réduire à la seule charité la morale chrétienne, le Réformateur affirme que par l'obéissance de la foi, en tant que telle, le croyant accomplit l'ensemble des commandements. On pourrait donc conclure qu'il n'y a qu'une obligation, suffisante et exclusive, et c'est celle de la foi.

c) A l'opposé, les œuvres se rattachent au corps et à l'extériorité. Elles ne contribuent en rien à la justification. Les œuvres, ce sont l'ensemble des préceptes de l'Ancien Testament. Dans les exemples qu'il en donne,

[1] Nous suivons la traduction qui se trouve dans Martin LUTHER, *Œuvres*, t. II, Labor et Fides, Genève, 1966, p. 275–308.

Luther insiste sur les cérémonies, l'ascèse, les prières d'obligation. Notons, à titre de comparaison, que, quand saint Thomas parle de la *loi ancienne*, il distingue les préceptes moraux (le *Décalogue*), les préceptes cérémoniels et les préceptes qu'il appelle «judiciaires» qui ont pour objet l'ordonnance de la vie civile. Ces distinctions ne se retrouvent pas chez Luther. Pour lui, les préceptes, et l'Ancien Testament dont ils expriment le contenu essentiel, en disant à l'homme pécheur ce qu'il doit faire sans lui en donner le pouvoir, ont pour unique fonction de le convaincre d'impuissance et de le conduire à ce désespoir qui lui fera éprouver le besoin du salut.

d) Cette opposition tranchée entre l'intérieur et l'extérieur, entre la foi et les œuvres, ne signifie pas que ces dernières n'aient pas une place importante dans l'existence chrétienne. Elles manifestent, en effet, sa *servitude* qui ne désigne pas ici la servitude du péché, mais le service à l'image du Christ qui s'est fait serviteur. En ce sens, le chrétien est tenu à accomplir ces œuvres, qui n'entrent pour rien dans sa justification. D'abord, elles ne concernent que la vie d'ici-bas. Et leur objet recouvre un double domaine: la lutte pour rendre le corps obéissant (il faut spécialement combattre l'oisiveté), les rapports à autrui.

Quelle «bonté» peuvent avoir de telles œuvres? Aucune par elles-mêmes, évidemment, puisque encore une fois ce qui sauve c'est la Parole de Dieu, c'est-à-dire la promesse de sa grâce. Aussi Luther va jusqu'à dire que les bonnes œuvres *suivent* la personne bonne (entendons croyante): l'œuvre est bonne, du fait de la foi, mauvaise du fait de l'incrédulité, puisque celle-ci fait l'homme mauvais. Ce n'est donc pas en elles-mêmes que les œuvres sont mauvaises, mais c'est en suite de la prétention qu'on leur adjoint de procurer la justification.

Mais, dans la logique de ce raisonnement, il faut conclure qu'*en elles-mêmes* elles ne sont pas bonnes non plus. Elles sont donc indifférentes. Autrement dit l'agir humain n'est plus spécifié par ses objets, qui expriment les finalités que Dieu créateur et sauveur a données à notre nature ou à notre être de grâce. Tout le bien est donc replié dans l'intériorité de la foi qui est confiance dans les mérites du Christ. Une action n'est plus bonne en elle-même, mais en vertu de son seul motif, qui est la foi. Du même coup, il n'est plus question, dans une telle perspective, d'une doctrine des vertus. D'abord, parce qu'en lui-même le croyant qui demeure pécheur est revêtu des «mérites d'un autre». Et ensuite parce que les différentes facultés humaines et l'ensemble notamment des puissances affectives liées au corps et à la sensibilité, ne peuvent plus être le siège de vertus, dès lors qu'elles sont extérieures à cette intériorité, seul lieu du bien. Certes Luther ne tire pas lui-même ces conclusions. Imprégné de la lecture de Paul, il se fait l'écho de l'enseignement moral du Nouveau Testament. Mais les prémisses d'une morale de la pure intention sont jetées.

e) Quant aux devoirs à l'égard du prochain, Luther demande un service, qui soit purement gratuit et désintéressé, une sorte de «pur amour», dont

on se demande d'ailleurs d'où lui viennent cette pureté et cette parfaite *imitatio Christi*, en l'absence d'une grâce proprement sanctifiante.

f) Luther est soucieux de l'abus qu'on pourrait faire de sa doctrine. Si l'homme est sauvé par la foi sans le concours des œuvres, la porte ne sera-t-elle pas ouverte à la licence? Entre cette position et celle de la justification par les œuvres qu'il combat, il définit sa doctrine comme une *via media*. La foi en Christ, qui n'a pas besoin des œuvres, n'affranchit pas d'elles. Elle affranchit de l'opinion fausse que l'on s'en fait quand on leur attribue le salut. Les œuvres, qui sont pour cette vie présente, sont nécessaires. Elles ont même, notamment à l'égard des simples, une valeur pédagogique. En ce sens, pasteurs de l'Eglise et princes temporels peuvent être amenés à édicter lois ou préceptes, qui sont comparés aux échafaudages dont on entoure provisoirement un édifice en construction. Notamment la jeunesse pleine d'impétuosité a besoin de discipline. Il ne faudra pas hésiter à «incarcérer» les jeunes gens dans des habitudes cérémonielles, non pas pour les «justifier», mais «pour éviter le mal».

Ces considérations sont, elles aussi, lourdes de conséquence. Dans une morale des vertus, le rôle de la discipline est d'aider la personne à acquérir cette promptitude et cette aisance à tendre spontanément, dans la liberté intérieure, vers le bien à faire. Ici la discipline a fonction de dressage, elle n'aide pas une orientation intérieure à s'affermir, elle empêche un débordement des passions mauvaises. Elle est donc coercitive. Elle canalise et maintient dans un ordre qui lui reste tout extérieur une spontanéité encline à déborder dans le mal. Luther parle de «barrières de fer». Comme d'autre part, les œuvres sont «pour cette vie», autrement dit de l'ordre terrestre et temporel, la discipline en question tendra à devenir l'apanage du pouvoir civil et de l'Etat. Par là, la loi morale risquera d'être identifiée à la loi de l'Etat et ce n'est pas pour rien que ce dernier exigera une totale obéissance. Mais qu'importe à l'homme intérieur, puisqu'il est libre, il peut en toute tranquillité abandonner l'homme extérieur (son ennemi!) à la rude domestication du pouvoir politique.

Quoi qu'il en soit des intentions directes de Luther, l'interprétation qu'il donne des formules pauliniennes sur *l'homme intérieur* et *l'homme exterieur* devaient bouleverser la structure de la morale.

7. Il serait, en effet, fort intéressant de suivre les péripéties de cet «homme intérieur» dans l'histoire des idées morales. N'est-ce pas lui que nous retrouverions dans l'*Emile* et dans *le Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau? Comment expliquer l'affirmation simultanée de la souveraineté de la conscience et de la liberté de l'individu et le conseil donné de ne point quitter la religion dans laquelle on est né ou l'institution de la religion civile, sinon qu'ici nous sommes au plan de l'homme extérieur, là à celui de l'homme intérieur?

Et quoi de plus éloigné à première vue de la justification «par les mérites d'un autre» que l'autonomie de la liberté obéissant au pur commandement de l'impératif catégorique, toute connivence avec les penchants sensibles

étant radicalement éliminée? Et cependant chez Kant aussi l'homme est marqué d'un radical dualisme. Si, en effet, sa morale est une morale de la pure obligation, dans laquelle la qualité proprement éthique découle, non de la nature de l'acte, mais de son motif, c'est parce que dans l'acte moral ce qui s'affirme c'est la liberté avec son autonomie qui appartient au monde nouménal, tandis que l'ensemble des penchants et des désirs avec la finalité qu'on pourrait leur imaginer appartiennent à l'ordre phénoménal, obéissant à la loi de causalité et à son strict déterminisme. N'avons-nous pas là une sorte d'équivalent de la division en *homme intérieur* et en *homme extérieur?* Qu'il en soit bien ainsi certaines considérations contenues dans la fameuse réponse à la question: qu'est-ce que l'*Aufklärung?* qui est de 1784, tendraient à le prouver [1]. En effet, après avoir affirmé la «vocation de chaque homme à penser par soi-même» et proposé comme devise des *Lumières:* «Aie le courage de te servir de ton propre entendement», Kant en tire les conséquences en proposant une distinction significative entre l'usage *public* et l'usage *privé* de notre raison. *L'usage public* est l'usage que nous faisons de notre raison comme *savant* devant l'ensemble du public qui lit. Kant est persuadé que la raison est identique chez tous, qu'elle a une valeur universelle, et que c'est elle qui est présente chez les gens cultivés, ceux qui «lisent». Du libre échange des idées, naîtra donc la lumière de la vérité. Au niveau donc de cette république des esprits, où règne la raison, aucune contrainte n'est tolérable. Ainsi l'usage public de notre raison doit toujours être libre, car lui seul peut amener la lumière entre les hommes.

Mais il en va différemment de l'*usage privé*, par quoi Kant entend le droit que l'on a de faire usage de sa raison dans un *poste civil* ou dans une fonction déterminée qui nous serait confiée. Dans ce domaine et sans préjudice pour le progrès des Lumières qui s'effectue au niveau de l'usage public, une limitation sévère peut s'imposer.

La raison qui en est donnée est remarquable. Il y a, écrit Kant,

> «pour maintes affaires qui concourent à l'intérêt de la communauté un certain mécanisme qui est nécessaire et par le moyen duquel quelques membres de la communauté doivent simplement se comporter passivement afin d'être tournés, par le gouvernement, grâce à une unanimité artificielle, vers des fins publiques ou du moins pour être empêchés de détruire ces fins. Là il n'est donc pas permis de raisonner, il s'agit d'obéir.»

Voilà donc, comme chez Luther, la même personne habitée par deux hommes, dont chacun est membre d'une cité. A la cité temporelle, Kant n'oppose plus le Royaume de Dieu, mais la communauté humaine universelle. Autrement dit le Royaume de Dieu est lui-même sécularisé.

> «Mais, lit-on encore, qu'une pièce de la machine se présente en même temps comme membre d'une communauté, et même de la société civile universelle, en qualité de savant, qui, en s'appuyant sur son propre entendement, s'adresse

[1] Nous citons d'après la traduction des opuscules, KANT, *La philosophie de l'histoire*, Paris, 1947, Gonthier, *Médiations 33*, p. 46–55.

> à un public par des écrits; il peut en tout cas raisonner, sans qu'en pâtissent les affaires auxquelles il est préposé partiellement en tant que membre passif.»

Un officier en service, un citoyen sommé de payer l'impôt, doivent obéir. En tant que savants, ils peuvent exprimer par écrit leur propre jugement. Mais l'exemple le plus révélateur est aussi celui que Kant développe le plus: l'exemple de l'ecclésiastique.

Celui-ci est tenu d'enseigner selon le symbole de l'Eglise. Car il s'est engagé à parler «au nom d'une autorité étrangère». Quand il parle, les auditeurs savent en effet que sa parole signifie: «Notre Eglise enseigne, etc...»

> «Mais en tant que savant il a pleine liberté, et même plus: il a la mission de communiquer au public toutes ses pensées soigneusement pesées et bien intentionnées sur ce qu'il y a d'incorrect dans ce symbole et de lui soumettre ses projets en vue d'une meilleure organisation de la chose religieuse et ecclésiastique».

Il n'y a rien dans cette attitude qui puisse être porté à charge de sa conscience. Le *Vicaire Savoyard* ne raisonnait pas autrement. C'est que pour Kant, le symbole d'une Eglise est de l'ordre de «l'organisation». Nous dirions aujourd'hui qu'il fait partie du discours idéologique de l'institution. Quant à la vérité, elle est l'affaire du savant qui juge selon la raison et la *«religion intérieure»*. Certes la distinction du discours de la «fonction étrangère» et de celui de la vérité ne saurait aller jusqu'à la contradiction: alors le devoir du ministre serait de se démettre. Il faut ajouter qu'aux yeux de Kant cette division est provisoire: elle correspond à la situation d'une humanité mineure soumise à des tuteurs. Elle disparaîtra d'elle-même avec le progrès des Lumières. Il reste que dans l'usage public qu'il fait de sa raison, c'est-à-dire en tant qu'homme éclairé, un membre du clergé «jouit d'une liberté sans bornes d'utiliser sa propre raison et de parler en son propre nom».

Aux yeux de Kant la marche vers les Lumières, qu'il a définie comme «la sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable», correspond à une inclination de la nature. Il revient au roi éclairé de favoriser cette marche. D'où l'éloge de Frédéric le Grand:

> «Mais aussi, seul celui qui, éclairé lui-même, ne redoute pas l'ombre, tout en ayant sous la main une armée nombreuse et bien disciplinée pour garantir la tranquillité publique, peut dire ce qu'un Etat libre ne peut oser: «Raisonnez tant que vous voudrez et sur les sujets qu'il vous plaira, mais obéissez!»

On aura relevé la conception absolutiste et mécanique de l'obéissance qui accompagne dans ces pages la revendication de la liberté de pensée. En lui-même, et dans la mesure où il obéit à l'impératif catégorique, l'homme est libre. Au plan des rapports sociaux il est tenu, dans ses propos et ses actions, à la plus stricte obéissance. Ce qui signifie que l'obéissance n'est plus une vertu raisonnable et volontaire: là où elle intervient, la liberté trouve une limite. Il y a ici une transposition de la division entre *l'homme intérieur* et *l'homme extérieur*. Celui-ci obéit à la loi de la nécessité (ici la

nécessité sociale). En elles-mêmes, les actions qui concernent le corps et la vie sociale n'ont donc pas de moralité intrinsèque. La moralité est enfermée, à titre de pur motif, dans l'enceinte de l'intériorité, qui est celle de la raison. Il est vrai que la division de l'homme s'inscrit dans une vision eschatologique: le triomphe total des Lumières marquera son abolition.

Que l'accent mis sur l'autorité des institutions et sur l'obéissance s'atténue, la conception de l'éthique n'en sera pas fondamentalement modifiée. Dans une société permissive, les actes n'auront pas davantage de moralité intrinsèque. D'où aujourd'hui l'attitude fréquente qui consiste à affirmer simultanément le «sérieux» de la responsabilité chrétienne et la permissivité dans l'ordre des relations sexuelles, de la contraception, de l'avortement, etc.. C'est que la moralité «matérielle» concerne l' «homme extérieur» et qu'à vrai dire elle n'est pas une moralité au sens propre. Et ainsi rigorisme des motifs et laxisme quant aux actes se concilient parfaitement.

Il est clair qu'une telle distinction a des conséquences particulièrement ruineuses en ce qui concerne la morale politique. C'est avec elle en définitive que se débat Max Weber quand il oppose *morale de conviction* et *morale de responsabilité.*

8. Le reflux de la liberté et de l'authentique moralité dans le sanctuaire de «l'homme intérieur», l'homme de la foi ou l'homme de la raison, avait pour contre-coup l'abandon de l'homme extérieur au dressage de la discipline ou à la rude obéissance. Dès lors la loi s'oppose à la liberté. Une autre conception, aujourd'hui largement divulguée et qui a son origine chez Freud, aboutit à des conclusions fort semblables. On sait que Freud a projeté les découvertes qu'en médecin génial il avait faites concernant la névrose individuelle dans le domaine des faits culturels et notamment sur les problèmes de l'origine de la morale. Le malheur est que, dans l'élaboration de ces hypothèses, il ne disposait pas d'un appareil conceptuel et philosophique adéquat. Il partageait les préjugés positivistes qui étaient ceux de nombreux scientifiques de son temps, et, quant à l'explication de la nature de la loi morale, il est tributaire de Durkheim qui en faisait une intériorisation de la loi et des contraintes sociales. Cette philosophie rudimentaire et de mauvais aloi gauchit des idées par ailleurs fort intéressantes. Un point seulement nous retiendra ici: c'est l'idée que Freud se fait du commandement moral comme *interdit.* Autrement dit la forme négative est essentielle à sa nature (*tu ne tueras pas*). La raison qu'en donne Freud c'est que ce qui fait la force de l'*interdit* c'est la puissance du désir auquel il s'oppose. L'exemple le plus frappant, à ses yeux, est celui de la prohibition de l'inceste (nous sommes, en effet, par là renvoyés au complexe d'Œdipe). Et c'est en vertu d'une nécessité de sa survie que la société mortifie ainsi les désirs les plus violents de l'individu. La vie sociale, et avec elle la culture, ne sont possibles que sur la base de cette défaite de l'individu. Et la *conscience morale* n'est que l'intériorisation de cette prohibition d'origine sociale.

On sait quelle utilisation, qui dépasse sans doute l'intention et la pensée

de Freud, a été faite de cette explication. Elle se joint en effet à une conception quelque peu rousseauiste du rêve paradisiaque de la vie présociale, qui est la vie de la spontanéité de l'individu oppressé par les contraintes de la civilisation industrielle. La morale est ainsi conçue comme un carcan d' «interdits», de *tabous*, s'opposant à l'innocence des instincts et à leur libre manifestation. Et la forme que prend dans l'individu l'oppression intériorisée c'est la culpabilité. Les tabous de la morale sont ainsi traumatisants en ce qu'ils introduisent la notion infectée de péché. Nous traiterons de ce thème du péché.

Contentons-nous ici d'une remarque. L'explication de la loi morale comme interdit est fausse, si elle prétend définir la *nature de cette loi*. La négation porte sur la forme de l'énoncé, non sur le contenu. Les premiers commandements du *Décalogue* disent le *bien à faire*. Et c'est parce qu'il y a d'abord un bien à faire, qu'il y a, en conséquence, des préceptes négatifs qui détournent de ce qui s'oppose à ce bien. La loi morale, en elle-même, exprime les valeurs et les fins que l'être humain doit poursuivre pour atteindre la perfection de sa nature. Les préceptes négatifs écartent les obstacles à cette marche [1].

Mais si l'explication freudienne de la loi morale, qui en elle-même est profondément erronée, rencontre tant d'écho, il y a peut-être un motif à cela. Ce motif, à mon avis, est pédagogique. Il est, hélas, trop fréquent que dans l'éducation la morale soit présentée sous forme négative et pénale. La théorie de Freud a le mérite indirect d'attirer notre attention sur les méfaits de cette manière de pratiquer l'éducation morale.

Ce long détour n'était peut-être pas inutile s'il a permis de mesurer l'importance décisive de la conception générale que l'on se fait de la morale. Dans un prochain article, nous aborderons d'autres points que suggère la lecture de *Persona Humana*.

GEORGES COTTIER, O.P.

[1] Cf. Saint THOMAS, *Summa Theologica*, I-II, 7, ad 1.

Religion, éducation et psychanalyse *

Dans une première partie de cette étude, nous avons évoqué certains problèmes soulevés par l'ouvrage du Dr Solignac intitulé *La névrose chrétienne* [1]. Nous en avons examiné plus particulièrement les développements liés à l'énoncé même du titre ainsi que les passages ayant trait à la confession et à la culpabilité. D'autres sujets, dans ce livre, retiennent également l'attention, tels le rôle de la loi morale et le rapport existant entre psychanalyse et vie chrétienne. Tels qu'ils sont traités, ces thèmes soulèvent d'autres questions auxquelles il apparaît nécessaire de s'arrêter. Ce sera l'objet des pages qui suivent.

4. *Le bien-fondé de la loi morale*

On ne peut lire certains chapitres de ce livre sans se poser le problème des critères auxquels doit se référer l'agir humain. Qu'est-ce qui fait qu'un acte est bon ou mauvais? On aborde ainsi la question de la loi morale et plus précisément de la morale chrétienne que Solignac semble considérer définitivement comme une liste d'interdits, une morale «du permis et du défendu», «du blanc et du noir», qui ne peut conduire qu'à «une spiritualité de la trouille». L'homme serait ainsi «infantilisé» et soumis «à une loi extérieure à lui-même»; il serait «construit du dehors par la famille, l'école, l'Eglise». La morale établie par l'Eglise est «fondée non sur l'amour, mais sur la peur du jugement dernier et de la mort». Elle «exige de l'homme une attitude qui ne lui est pas naturelle». Comment, dans ces conditions, admettre la possibilité d'une «adhésion libre, profonde, créative, basée sur une exigence intérieure?» [2]

Ce point de vue semble aujourd'hui partagé par un certain nombre de chrétiens, prêtres et laïcs. Il procède de graves confusions.

En effet, si tous ont absolument raison de défendre la nécessité d'une adhésion libre basée sur une exigence intérieure et de condamner l'application servile de lois qui seraient «plaquées» de l'extérieur, sont-ils autorisés à refuser l'idée même de loi?

* Voir *Nova et Vetera*, N° 1, janvier-mars 1977, pp. 22-38

[1] Dr Pierre Solignac, *La névrose chrétienne*, Paris, Ed. de Trévise, Coll. «Polémique», 1976.

[2] Op. cit., passim.

En réalité, la liberté de l'engagement personnel s'accorde fort bien avec l'existence de règles objectives. Une erreur aujourd'hui répandue même dans les milieux chrétiens est de mettre une incompatibilité radicale, voire une opposition, entre l'autonomie de la personne et la loi morale. Il n'en est rien puisque la seconde est au service de la première. En effet, l'être humain parvient à la plénitude de son autonomie et de sa liberté personnelle par l'accomplissement des potentialités de sa nature. Il doit pour cela faire œuvre de raison, dans la mesure où il lui revient de rechercher lui-même les caractéristiques et les exigences de son être [1], afin d'y conformer ses actes. Ces exigences sont inscrites dans la loi naturelle – participation de la Loi éternelle – qui est le fondement de la loi morale.

Celle-ci s'exprime par un ensemble de préceptes qui jalonnent l'itinéraire de toute vie humaine vers sa perfection. Toutefois leur fonction n'est vraiment remplie que lorsque les individus ont découvert en eux-mêmes les raisons d'être de ces «balises» entre lesquelles il leur sera alors naturel de cheminer.

En développant la métaphore, on dira qu'il ne vient jamais à l'esprit d'un marin averti de partir en mer sans consulter la carte et les instructions nautiques, et sans connaître les normes du balisage. Il sait parfaitement que négliger ces *règles*, ces *lois* conduirait son navire à une perte certaine sur les récifs et il ne tente guère habituellement de se fier à son seul instinct au mépris de ses documents de bord. Il en est de même pour ce qui est de l'agir humain en général. Pourtant, si le marin ne met jamais en doute la présence d'un écueil recouvert par la marée mais signalé sur sa carte, l'homme, en ce qui concerne la conduite de sa vie, a souvent bien de la peine à se persuader que les «cartes» et «instructions» dont il dispose lui signalent de réels dangers et des routes sûres.

Cela nous rend attentifs à la difficulté de la tâche qui consiste à prendre conscience des exigences profondes de la nature humaine. Ainsi les occasions d'errer sont fréquentes pour les individus aussi bien que pour la société. Notons cependant la longue progression de l'humanité dans cette exploration de l'homme et l'appui inestimable apporté en cela par la foi et la Révélation. De ce fait, la personne individuelle n'est pas livrée à ses propres forces, mais il lui reste le devoir de revivre pour elle-même l'essentiel de cette découverte.

En réalité, les personnes diffèrent entre elles notamment par le degré qu'elles atteignent dans la compréhension des caractéristiques de la nature humaine. Autrement dit, il y a des degrés différents d'*intériorisation* des exigences découlant de soi de ces caractéristiques et donc d'intériorisation de la loi.

Pour en revenir aux remarques de Solignac, on observe que certaines lois légitimes sont parfois mal ou insuffisamment reçues et intériorisées

[1] Si tant est qu'on admette que chaque être possède ses caractéristiques d'où découlent des exigences propres. Cette notion est fort contestée et, pour convaincre de son bien-fondé, c'est tout le dossier des notions d'essence et de nature qu'il faudrait ouvrir ici.

par un «moi» peu structuré et pourraient, en conséquence, être cause de névroses. Le mal n'est pas alors dans la loi elle-même mais dans le psychisme qui la reçoit. Cela ne requiert pas la suppression de la loi. Le fait qu'un navigateur ne sache pas lire la carte n'est pas une raison pour brûler celle-ci et pour supprimer les balises. Et l'on devra édicter des règles d'autant plus précises que les navigateurs sont incompétents et imprudents. Qui dira que ce n'est pas dans leur propre intérêt?

Ainsi la loi morale de soi ne peut être un facteur de névrose. Elle est au contraire facteur d'autonomie et d'épanouissement personnel dans la mesure où ses préceptes sont conformes aux exigences de la nature humaine. De fait, des règles particulières – ou plutôt certaines interprétations de la morale – fondées sur des erreurs et des inobservances de ces exigences pourraient naturellement favoriser le déséquilibre psychique par des contraintes injustifiées. C'est le cas de certains excès signalés dans l'ouvrage qui nous occupe. Cela ne remet pas en cause l'existence des lois dans leur principe [1].

En revanche, Solignac a pleinement raison de plaider en faveur d'une morale faite pour des hommes «construits du dedans» et basée sur une exigence intérieure. Il rejoint en cela une vision fondamentale du christianisme.

On pourra se référer aux pages admirables dans lesquelles Jacques Maritain évoque les différents degrés d'intériorisation de la loi, par laquelle se réalise l'autonomie de l'agent moral: «La véritable autonomie propre à l'être humain est d'accomplir une loi – la loi d'un autre – qu'il a faite sienne par la raison et par l'amour» [2].

Il la fait déjà sienne, bien que d'une manière imparfaite, lorsqu'il obéit en «esclave de la loi», uniquement par crainte servile, ou lorsqu'en «fidèle de la loi», il recherche le bien en fonction de «son appétit à lui des fins qu'il veut avant tout pour lui-même».

Mais c'est quand il agit «en ami de la loi, parce que l'Esprit de Dieu le rend un seul esprit et amour avec le Principe de la loi, et que faisant de lui-même ce que la loi commande il n'est plus sous la loi» [3], que la loi est vraiment devenue sa loi et qu'il la lit au fond de lui-même et non plus dans les livres.

Une excellente illustration de la concordance profonde, au-delà des préceptes, de la loi avec la réalité des choses nous est donnée par saint

[1] L'Eglise, impliquée ici en tant que normatrice, devrait bénéficier au moins d'un préjugé favorable. C'est manquer de discernement d'une part de lui attribuer, comme norme, toute déviation, bêtise, exagération, etc. constatée dans la conception et l'application de certaines règles et, d'autre part, de conclure à la non-légitimité, à l'extériorité et à la nuisance des normes qu'elle rappelle, du fait que celles-ci sont parfois mal comprises et mal intériorisées par les consciences individuelles.

[2] Jacques MARITAIN, *La philosophie morale*, Paris, Ed. Gallimard, 1960, pp. 139–141.

[3] Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, Ed. Flammarion, 1947, pp. 95 et ss.

Thomas lorsqu'il parle de la foi, de l'espérance et de la crainte de Dieu. Les préceptes qui leur sont relatifs ne sont pas de toute nécessité au départ. En effet, l'obligation de la foi, de l'espérance, de la crainte est contenue de soi dans la réalité sans qu'il soit absolument requis de la codifier.

Ainsi la foi, du fait qu'elle exprime la première sujétion de l'homme par rapport à Dieu, est préalable à la loi; en effet, un maître n'impose de loi qu'à ceux qui lui sont soumis et, par l'acte de foi, l'homme est incliné à reconnaître l'Auteur de la loi de telle manière qu'il doive se soumettre à Lui [1].

De même l'obligation concernant l'acte d'espérance figure parmi les préalables de la loi, sans lesquels la loi ne peut exister; l'homme est en effet incité à l'espérance au premier chef par la promesse de la récompense et non par quelque précepte [2].

Quant à la crainte, poursuit saint Thomas, elle est double: servile et filiale; considérant la première, il note qu'elle procède directement de la peur du châtiment; il n'est donc pas nécessaire d'y inciter les hommes par un commandement [3].

Si dans la Sainte Ecriture les hommes sont fréquemment appelés, soit par mode d'annonce ou de rappel, soit par mode d'admonition ou de précepte, à la foi, à l'espérance et à la crainte de Dieu, c'est parce que, dit saint Thomas, il appartient aux sages et aux prophètes de confirmer les hommes dans l'obéissance de la loi en leur transmettant des enseignements traitant de l'espérance et de la crainte par mode d'admonition et de précepte. Quant aux données de la foi auxquelles la Bible prescrit d'adhérer, elles sont ordonnées à la foi par laquelle nous croyons que Dieu est [4]. Ce n'est que parce qu'est présupposé la foi en l'existence de Dieu, par laquelle l'intelligence humaine se soumet à Dieu, que peuvent être donnés les préceptes concernant les autres choses à croire.

Il reste que, en matière de foi, d'espérance et de crainte de Dieu, l'obligation fondamentale en précède la prescription et, en tant que préalable à la loi, demeure en quelque sorte extérieure à celle-ci, étant inscrite dans la nature même de la relation entre Dieu et l'homme croyant, espérant

[1] *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 16, a. 1.

[2] IIa-IIae, q. 22, a. 1. Y noter en particulier ceci: «Les préceptes de la foi et de l'espérance ne devaient pas être proposés par mode de commandement, car si l'homme ne croyait et n'espérait déjà, c'est inutilement que la loi les lui proposerait.»

[3] IIa-IIae, q. 22, a. 2. La crainte filiale procède différemment, selon saint Thomas, et d'une manière semblable à la charité pour laquelle la loi a donné des préceptes qui sont également des préambules à la loi; mais ceux-ci, pour l'une et pour l'autre, ne sont pas comme quelque chose d'externe à la loi mais forment comme des principes communs à toute loi.

[4] Il ne s'agit pas ici de l'existence de Dieu en tant qu'elle peut être atteinte par la simple raison, mais de l'existence de Dieu reconnu par la foi comme sauveur: «Or sans la foi il est impossible de lui plaire. Car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent» (Ep. aux Hébreux, 11,6).

et craignant. C'est dans cette réalité que s'enracinent les lois qui peuvent, ensuite, en découler [1].

5. *Psychanalyse et vie chrétienne*

Les sujets abordés dans l'ouvrage du Dr Solignac sont trop nombreux pour qu'il soit possible de s'arrêter à chacun. Seuls quelques thèmes paraissant essentiels nous ont retenu. Relevons en outre que, sur certains points, nous nous trouvons en concordance avec l'auteur, par exemple lorsqu'il parle des besoins profonds des jeunes et de la mise à jour indispensable des méthodes d'éducation et quand il constate que «l'éducation se fait plus par osmose et par symbiose avec le milieu culturel ambiant que de manière magistrale» [2].

Nous pensons qu'il met le doigt sur le problème le plus aigu de notre temps lorsqu'il affirme que «l'homme moderne éprouve un nouveau mal de vivre. Il n'est pas maître de lui comme de l'Univers. Il constate qu'à la rationalité croissante correspond une absurdité croissante. Il a peur de vivre une aventure privée de sens» [3].

Par ailleurs, il s'avère que tous les problèmes abordés dans «La névrose chrétienne» le sont quasi exclusivement en fonction de la psychanalyse: la civilisation actuelle, l'éducation, l'Eglise, les sacrements, etc. sont rapportés aux critères de la science psychologique, psychiatrique et psychanalytique. Il est certes compréhensible qu'un psychiatre considère ces sujets dans l'optique propre de sa discipline. La difficulté vient de ce que, suivant une tendance aujourd'hui fortement marquée, on ramène à la psychanalyse tout ce qui touche à la morale et même à la religion. Il importe d'être attentif aux réactions et aux mises en garde déjà faites à ce sujet. La première que nous citerons vient de Maritain dénonçant dans «Le Paysan de la Garonne»

> le «travail de réfection demandé partout aux appareils statistiques et scientifiques» et «la substitution générale qu'on a entreprise des techniques, – surtout psychologiques, – aujourd'hui florissantes, non seulement à des pratiques de piété plus ou moins désuètes, et aux routines et précautions antiseptiques, mais aussi aux traditions (toujours vivantes malgré les scléroses) de haute sagesse et, en particulier, aux humbles et nobles disciplines de ce qu'on appelle encore quelquefois la vie spirituelle» [4].

Nous nous référerons, en second lieu, à Roland Dalbiez qui, en sa qualité de psychiatre, a fait une claire mise au point en affirmant notamment que

> «l'éducation de la volonté libre ne fait pas partie de la psychothérapie au sens exact de ce dernier terme... L'éducation de la volonté, en raison du *but* qu'elle

[1] Certes, la foi et l'espérance étant des vertus théologales, leur cas transcende celui de la morale naturelle. Néanmoins en tant que vertus elles visent également à la perfection de l'être humain. C'est pourquoi leur comparaison semble pouvoir être retenue en ce qui concerne le fondement naturel de l'obligation morale exprimée par la loi.

[2] *La névrose chrétienne*, p. 132.

[3] Op. cit. p. 137.

[4] Jacques MARITAIN, *La paysan de la Garonne*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966.

> se propose, est œuvre morale ou religieuse, mais non psychothérapique. La psychothérapie ne se distingue pas seulement de l'éducation morale ou religieuse par son *but*, mais encore par ses *moyens*. Tandis que la morale ou la religion utilisent la *liberté*, la psychothérapie se sert du *déterminisme* [1].

Il est donc nécessaire de reprendre à la psychothérapie ce qui ne lui appartient pas, quitte à lui laisser ce qui lui revient en propre. Encore faut-il savoir à quelle sorte de psychothérapie on se réfère et dans quelle mesure celle-ci est toujours habilitée à s'occuper de l'homme. Certes on ne niera pas les bienfaits de la plupart des méthodes thérapeutiques relatives au traitement des troubles psychiques par des procédés psychiques. Beaucoup d'entre elles sont fondées sur la psychanalyse dont on reconnaîtra qu'elle a offert à l'humanité en quête d'elle-même une prodigieuse ouverture. On considérera en particulier le secours qu'apportent ces thérapies dans maintes situations individuelles douloureuses. Mais on aurait tort de ne pas reconnaître aussi leurs limites et leurs erreurs, tant au niveau des principes qu'à celui des applications.

A notre sens, le psychiatre autrichien V. Frankl accomplit une véritable œuvre de réhabilitation de la psychothérapie, d'une part en la replaçant dans une vision spirituelle et intégrale de l'homme, – ce qui la rend enfin réellement apte à s'en occuper – et, d'autre part, en l'éloignant des domaines où elle n'a que faire.

> «De nos jours, dit-il, l'anthropologie de la psychothérapie ne nous présente souvent pas encore l'image de l'homme véritable, mais l'image d'un homme qu'elle conçoit plus ou moins comme la résultante d'un jeu de forces dont les composantes s'appelleraient le moi, le ça et le surmoi – ou bien comme un produit dont les facteurs seraient les pulsions, l'hérédité et le monde ambiant; mais le résultat de ce produit n'est pas l'homme – c'est un *homoncule*» [2].

Dénonçant l'usage abusif de la psychothérapie et refusant l'orientation – après tout, pavlovienne – de la psychanalyse classique, Frankl développe une psychothérapie de la liberté et de la responsabilité qu'il appelle logothérapie. En outre, comme nous l'avons déjà fait remarquer, il est particulièrement conscient du fait que «la psychothérapie doit se mouvoir endeçà d'une foi en la révélation» [3] et donc que la foi transcende psychanalyse et psychothérapie. De même, en ce qui concerne la recherche du sens dont, de nos jours, les hommes ne sont que trop souvent frustrés, Frankl admet qu'

> «il est impossible de donner un sens – un sens ne peut qu'être découvert. Et il revient au patient de le trouver lui-même, en toute autonomie. La logothérapie ne décide pas du sens ou du non-sens, de la valeur ou de la non-valeur» [4].

[1] Roland DALBIEZ, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, Desclée De Brouwer, 1949, tome II, p. 394.

[2] V. FRANKL, *La psychothérapie et son image de l'homme*, Paris, Resma Ed., Coll. *Le fait humain*, 1970, p. 122.

[3] V. FRANKL, *Le dieu inconscient*, Paris, Ed. du Centurion, 1975, p. 82.

[4] Op. cit., p. 87.

On ne peut en rester aux seuls critères de la psychologie pour juger des choses de l'homme, de l'éducation, de la foi, de la religion, de l'Eglise. Malheureusement, on ne fait pas toujours les distinctions nécessaires et on évite difficilement le piège de ce que le même auteur appelle le psychologisme et le sociologisme. Concluons avec lui que «la religion n'est absolument pas d'ordre thérapeutique» [1].

Certes, les deux domaines ne sauraient être complètement étrangers l'un à l'autre, nous l'avons déjà relevé. Pourtant ils deviennent incompatibles, lorsque la psychologie adopte une orientation radicalement déterministe et qu'elle se montre incapable de se muer en «psychologie des hauteurs» [2].

Sur son terrain propre et par rapport à ses objectifs propres, la psychothérapie se doit de rechercher l'efficacité. Elle ne l'atteint pas toujours, car le psychisme n'est pas entièrement saisissable et «maniable». Sur le plan de la personne humaine, de sa religion, de sa foi, de sa vocation, d'autres valeurs sont à considérer, que la psychologie en tant que telle ne peut plus du tout appréhender. Ainsi les problèmes liés à la vocation religieuse, dont Solignac parle abondamment, ne sont pas, en définitive, du ressort du psychanalyste. Si celui-ci est prié, dans certaines circonstances, d'émettre un avis, il ne devrait le faire qu'avec la plus grande circonspection et en restant strictement sur son terrain, celui de ce que Dalbiez appelle la santé psychique [3].

D'une manière générale, on admet que la santé psychique est un préalable nécessaire à tout engagement – le mot est pris dans le sens le plus large – religieux.

> «La grâce n'est pas tout dans une vocation, et il peut y avoir des motivations pathologiques qui se cachent derrière les meilleures apparences» [4].

Evoquant le cas de l'expérience mystique chrétienne, Louis Gardet affirme que

> «des grâces divines peuvent, il est vrai, être données à des sujets *par ailleurs* en équilibre psychique instable. Mais cette instabilité, qui revêtira bien des formes, arrête en quelque sorte l'effet normal de la grâce ou le gauchit dans une recherche d'autosatisfaction qui presque toujours la colore. D'où les déviations et illusions» [5].

En matière de foi, le psychiatre et le psychanalyste se situeront donc au niveau de l'équilibre intérieur naturel à réaliser préalablement. Ce qui se passe après – ou au-dedans, ou au-dessus – ne les regarde plus. C'est le domaine de la relation intime entre Dieu et l'homme créé à son image.

[1] Op. cit., p. 74.
[2] Op. cit., p. 93.
[3] R. DALBIEZ, op. cit., p. 394.
[4] Dr Marcel ECK, *Sacerdoce et sexualité*, Paris Ed., Fayard, Coll. *Expérience et psychologie*, 1973, p. X.
[5] Louis GARDET, *La mystique*, Paris, PUF, Coll. *Que sais-je*, 1970, p. 17.

De même lorsqu'il s'agit de la vie de l'Eglise et des desseins de Dieu à son égard, les termes socio-psychanalytiques sont impuissants à saisir la réalité.

On évoquera cependant le cas des personnes qui se sont trouvées dans l'impossibilité d'acquérir cette santé psychique préalable pour toutes sortes de raisons plus ou moins indépendantes de leur volonté: elles n'ont pas eu l'occasion de confier leurs difficultés à un spécialiste, ou l'action de celui-ci s'est révélée inefficace, ou le mal s'est cristallisé de telle sorte qu'à partir d'un certain âge il faut s'en accommoder sans espoir de s'en libérer jamais. Ces personnes ont cependant toutes une vocation à la sainteté, comme tout être humain, et apparemment elles ne semblent pas dotées des moyens d'y parvenir. A-t-on le droit d'admettre qu'elles seront laissées pour compte et qu'elles ne trouveront pas leur propre chemin de la perfection?

Sans aller jusqu'aux cas vraiment pathologiques, on constate en chacun de nous une part de déséquilibre, d'instabilité psychique avec laquelle nous finissons par faire bon ménage, mais qui souvent est un frein et rend difficile et long à réaliser notre épanouissement personnel humain. Beaucoup, dans ce cas, ont le sentiment d'être des marginaux par rapport à ceux qu'ils voient dynamiques, sûrs d'eux, «intégrés», «réalisés», libérés (de leur surmoi). Cette situation se vérifie aussi dans l'Eglise et c'est à celle-ci que nous pensons principalement ici.

Il y a peut-être une voie réelle de salut, à travers ces difficultés personnelles qui touchent et qui blessent si profondément ceux qui les vivent. Ce terrain ne peut pas échapper à la grâce et il doit être possible d'accepter en cela une mort à soi-même douloureuse mais féconde. Certes, ils n'ont pas leur place dans une société émancipée, dans une société et dans une Eglise d' «adultes», dans une religion dé-névrotisée, tous ces pauvres types «menant de petites vies psychologiquement étriquées» [1], qui ne parviendront jamais à se débarrasser de leur sentiment de culpabilité, de leur besoin d'être rassurés, de leurs refoulements, de leur immaturité sexuelle ou autre, bref, de leur névrose. Il faut pourtant croire que la grâce sait trouver son chemin vers eux et que, tels qu'ils sont, ils font activement partie de la véritable Eglise et qu'eux aussi, ils sauvent le monde.

En résumé et en conclusion, on admettra que le message chrétien mal compris, perçu à travers un contexte déformant, peut provoquer une névrose caractéristique. On se gardera, de là, d'incriminer en lui-même le message chrétien authentique tel que l'Eglise nous le transmet dans son essence. On reconnaîtra par ailleurs que des symptômes analogues se retrouvent également dans des situations qui n'ont rien à voir avec la religion et qu'il est dès lors difficile de parler de «névrose chrétienne» spécifique. Enfin l'application au domaine religieux des méthodes et des critères de la psychanalyse aboutit à de graves confusions dont le résultat est, entre autres, d'empêcher de reconnaître l'action propre de la grâce au plus profond du psychisme humain.

GUY BOISSARD

[1] *La névrose chrétienne*, p. 238.

La théologie morale à la période de la grande scolastique *

Au milieu du XII^e siècle, sous l'influence de Pierre Abélard et de Pierre Lombard, entre autres, commence une nouvelle période en théologie, qui va permettre à la théologie morale de se développer et d'acquérir une pleine maturité, notamment avec la *Somme théologique* de saint Thomas.

I. *La théologie scolastique*

Cette période se caractérise par l'emploi de la méthode scolastique qui provoque une transformation profonde du travail théologique et de la recherche intellectuelle en général, dans la philosophie et dans les sciences. La méthode scolastique peut se définir par deux traits: l'acceptation des «autorités», soit des grandes œuvres anciennes, comme sources du savoir et bases de l'enseignement, et l'utilisation de la dialectique comme instrument principal de la raison dans l'élaboration de la science. C'est par l'association remarquable et fructueuse entre la foi qui écoute et la raison qui cherche, que la scolastique a conduit, en un siècle, la théologie occidentale à son apogée et lui a procuré une facture nouvelle très caractéristique, qu'elle a conservée jusqu'à nos jours. La théologie devient une œuvre de la foi puisant largement aux sources de l'Ecriture et de la Tradition, et usant avec une robuste confiance de la raison pour élaborer les matériaux divers que lui fournissent la Révélation, la philosophie et les autres sciences connues, et ce à l'aide surtout du raisonnement logique et de la réflexion dialectique.

Un autre trait de la scolastique est le caractère corporatif de son travail. La scolastique est à l'origine de nos universités, celle de Paris notamment. Désormais la théologie ne sera plus l'affaire de personnalités d'envergure, comme furent les Pères de l'Eglise, de grands évêques ou de moines réunissant des disciples autour d'eux et formant école, comme saint Anselme et les Victorins. Elle devient l'œuvre d'une véritable corporation groupée dans la faculté de théologie, qui rassemble de nombreux professeurs et

* Voir *Nova et Vetera*, n° 1, 1977, pp. 50–61.

étudiants venus de tous les horizons, placés en contact direct avec d'autres facultés consacrées aux diverses branches du savoir humain, et vivant au milieu des cités marchandes en expansion. Le but que se proposent les étudiants en théologie n'est plus seulement le progrès spirituel ou l'édification du peuple chrétien par la prédication, mais plutôt la formation d'un savoir théologique aussi vaste et complet que possible pour répondre aux problèmes du temps, sans oublier la conquête des grades qui donnent accès aux places et aux postes de commande dans l'Eglise et dans la société.

La scolastique produit ainsi une sorte de révolution dans le domaine de la théologie et des sciences, qui est exactement parallèle aux transformations de la société opérées par la formation des grandes villes marchandes et des communes.

Enfin la nouvelle expansion militaire et commerciale qui anime la société occidentale met la pensée chrétienne en contact avec des sources perdues de la philosophie grecque, notamment aristotélicienne, et avec les penseurs arabes et juifs qui les ont commentées. Grâce à une union très ferme entre la foi et la raison, la scolastique du XIII^e^ siècle va démontrer une ouverture étonnante et une capacité d'assimilation et de transformation puissante à l'égard de doctrines même très étrangères à la chrétienté, qui mettaient effectivement celle-ci en péril, mais qui lui apportaient aussi beaucoup de matériaux et de vérités utiles pour l'édification d'une théologie pleinement humaine, tout en demeurant authentiquement divine par sa source.

II. *L'élaboration de la morale de P. Lombard au temps de saint Thomas*

Les premiers théologiens scolastiques ne purent pas encore faire une grande part à la morale dans leurs œuvres. Pierre Abélard (1079–1142) conçut le projet d'une synthèse théologique ordonnée autour de la foi, de l'espérance et de la charité, où la matière morale aurait pris place sous l'égide de cette dernière vertu; mais il laissa son œuvre inachevée.

Pierre Lombard, au milieu du siècle, dans ses *Sentences des Pères*, qui devinrent plus tard le manuel obligé de l'enseignement théologique, n'attribue pas de place propre aux questions morales. Il en traite à propos d'autres sujets: l'étude de la création l'amène à parler du péché originel, du péché en général, du mérite et de la vertu; l'étude de l'Incarnation suscite la question: le Christ avait-il les vertus de foi, d'espérance, de charité et les autres vertus? La considération des fins dernières introduit une réflexion sur la béatitude.

Il faut attendre le XIII^e^ siècle pour voir vraiment «démarrer» la théologie morale avec la *Summa de bono* de Philippe le Chancelier, encore inédite, et son étude des vertus, avec la *Somme* d'Alexandre de Halès surtout qui est l'œuvre d'une équipe franciscaine groupée autour du premier Maître des Mineurs. Ici la morale obtient une large part. La *Somme* traite longuement des péchés en rapport avec le péché originel, des lois et des commandements à la suite de la vie du Christ, de la foi et de l'espérance après la grâce. Mais parce que cette *Somme* continue à suivre le plan du

Lombard, la matière morale reste encore dispersée et n'obtient pas une ordonnance rigoureuse, conforme à ses exigences internes.

Saint Albert le Grand fut le principal protagoniste de l'introduction d'Aristote à l'Université de Paris et le plus célèbre théologien de son temps. Dès son enseignement dans le Studium dominicain de Cologne, il fit un commentaire de l'*Ethique* d'Aristote dont la relation fut prise par son élève, Thomas d'Aquin, et nous est restée en manuscrit. Albert mettait ainsi entre les mains de son disciple l'instrument nécessaire pour l'édification future de la partie morale de sa théologie. Il traitera encore de la morale dans ses autres œuvres, son commentaire des *Sentences* et ses *Sommes*, notamment la *Summa de bono;* mais il sera largement dépassé par son élève dans son effort pour organiser la science morale.

III. *La théologie morale de saint Thomas*

Il ne peut évidemment être question de faire ici un exposé général de la morale de saint Thomas. Nous nous attacherons plutôt à dessiner les traits essentiels qui composent la structure de sa morale et en commandent l'organisation. Le lecteur moderne, facilement dépassé par les dimensions de l'œuvre et trompé par son caractère analytique, n'arrive pas toujours à apercevoir le plan de ce chef-d'œuvre, ni à en tenir suffisamment compte dans son interprétation. Pourtant, si on a justement pu comparer la *Somme théologique* à une cathédrale gothique, c'est principalement à cause de son ordonnance très large dans ses perspectives d'ensemble, très précise et rigoureuse dans le détail, de sorte qu'on ne peut bien en comprendre une partie sans faire intervenir ses liaisons avec les autres et son insertion dans le plan général.

La structure de la morale de saint Thomas constitue également le fait historique le plus important pour la morale, en regard de ce qui précède le XIII[e] siècle et en comparaison avec ce qui le suivra. Avec la *Somme théologique*, nous avons effectivement pour la première fois dans l'histoire de la pensée chrétienne, une organisation complète de la matière théologique et spécialement morale, atteignant à un point de perfection qui ne sera plus égalé dans l'établissement des principes et des éléments fondamentaux, dans l'analyse et la coordination des facteurs qui entrent dans l'agir moral, dans la logique et la rigueur de l'ordonnance d'un bout à l'autre de l'œuvre. Perfection de l'analyse, puissance incomparable de la synthèse, c'est un pur chef-d'œuvre, égal aux créations de l'architecture du même siècle et aux systèmes des plus grands philosophes. Historiquement, c'est là un phénomène d'une importance capitale, un surgissement extraordinaire, qui va rassembler en lui les principales lignes de force des traditions antérieures pour leur conférer un ordre renouvelé et déterminer sur de nombreux points la tradition théologique postérieure.

Malheureusement cette structure originale de la morale thomiste sera méconnue et abandonnée dès le siècle suivant et remplacée par une organisation de la morale très différente et, à notre avis, beaucoup moins

satisfaisante. Le changement qui s'effectuera ainsi dans la pensée morale catholique sera cependant occulté par le maintien de la plupart des traités et des positions qui forment la façade de la morale de saint Thomas. On prétendra n'y apporter que des aménagements mineurs; mais un œil tant soit peu exercé aperçoit vite les bouleversements de l'architecture de la morale qui s'opéreront, surtout au XVII[e] siècle, et qui ne sont pas moindres que les différences qui séparent le style baroque du gothique. Pour comprendre l'histoire de la morale au-delà de la superficie des faits et des doctrines, il est donc indispensable de la retracer au niveau des changements de structure et d'architecture qui se sont produits d'un siècle à l'autre dans ce domaine.

A. La structure de la morale de saint Thomas

1. La *Somme théologique* jouit d'une *unité profonde* à cause de la source du savoir théologique, de la connaissance divine qui se communique à la raison par la foi et par les dons de sagesse et de science. Aussi ne peut-on pas séparer la *Secunda Pars*, qui est la partie morale de la *Somme*, de la *Prima Pars* et de la *Tertia Pars*. La division de la théologie en plusieurs sciences distinctes a été envisagée par saint Thomas à l'instar de la philosophie aristotélicienne qui sépare la métaphysique et la morale; mais il l'a refusée à cause de l'unité supérieure de la connaissance théologique. La lumière de la foi possède une puissance d'unification plus grande que la raison même.

Effectivement les liens de la *Secunda Pars* avec les deux autres parties sont multiples et essentiels. La *Prima Pars* étudie le Dieu-Trinité qui constitue la vraie béatitude de l'homme et la seule réponse adéquate à la question du bonheur qui ouvre et domine la morale de saint Thomas. Le bonheur de l'homme est une participation au bonheur même de Dieu. La *Prima Pars* fait aussi l'étude de la créature humaine avec ses facultés, notamment sa raison et sa volonté, sans oublier la sensibilité, qui sont principes et sources des actions morales. En outre, certains thèmes parcourent la *Somme* entière et se retrouvent dans chaque partie, comme l'étude du bien, de la béatitude, de l'amour, etc., au niveau de Dieu, de l'ange, de l'homme, du Christ. La *Tertia Pars* traite de la voie nécessaire de fait pour parvenir à la vraie béatitude: ce sera le Christ et le secours de sa grâce dispensé dans les sacrements.

On ne peut donc absolument pas séparer la partie morale de la *Somme théologique* de l'étude de Dieu dans la *Prima Pars* qui lui donne sa dimension trinitaire, ni de la *IIIa Pars* qui lui procure une dimension christologique et sacramentelle. Le reproche fait à saint Thomas de ne presque pas parler du Christ, des sacrements ou de la Trinité dans sa partie morale, provient surtout de la myopie de ses lecteurs modernes qui ne savent pas embrasser le plan d'ensemble de son chef-d'œuvre, ou encore de leur défaut d'initiation à une disposition de la matière très analytique et différente de celle qu'on trouve habituellement dans les livres modernes.

On peut cependant nommer la *Secunda Pars* la partie morale de la Somme, comme saint Thomas l'a fait lui-même, mais en entendant bien qu'elle est intégrée à un ensemble théologique profondément et vitalement unifié. C'est une partie d'un corps de pensée, comme un membre qui ne peut en être séparé.

2. *Le traité de la béatitude* étudie la question qui est première et centrale dans la morale selon toute la tradition théologique et philosophique antérieure: quelle est la vraie béatitude de l'homme? Cette question est également première au plan architectonique pour saint Thomas, car sa réponse y pose le principe supérieur, comme la clé de voûte qui domine sa morale: selon la Révélation et conformément à la raison elle-même, la béatitude vraie et plénière de l'homme réside dans la vision aimante de Dieu. De là procède la ligne de faîte qui va relier tous les traités de la morale: la fin ultime – et l'intentionalité correspondante – qui rassemble les actes de l'homme et en forme des ensembles dynamiquement ordonnés à un même terme. Pareillement la finalité pourra rassembler et faire converger l'action de nombreux hommes au sein des communautés. Saint Thomas voit même dans le désir du bonheur l'ébauche d'une ligne de convergence de tous les hommes vers Dieu et une base de solidarité avec toutes les créatures, même inconscientes.

La place du traité de la béatitude au début de la *Secunda Pars* n'allait cependant pas de soi. P. Lombard en avait, on s'en souvient, placé l'étude au bout de ses *Sentences* avec les fins dernières de l'homme. Quant à Aristote, il traite du bonheur dans le premier et dans le dernier livre de son *Ethique*. C'est donc par un choix volontaire que saint Thomas a placé l'étude de la béatitude au départ et au faîte de sa morale.

Nous pouvons déjà signaler qu'au XVII^{e} siècle on exclura tout simplement le traité de la béatitude de la morale fondamentale sous le prétexte qu'il est trop spéculatif, mais, en réalité, parce qu'il n'aura plus sa place dans une organisation nouvelle de la théologie morale.

3. *La liberté.* La place initiale attribuée par saint Thomas à la question du bonheur correspond également à l'étude des facultés humaines, en particulier de la volonté libre, faite dans le *Prima Pars*, qui se prolongera dans l'étude de la loi naturelle.

Pour saint Thomas, le libre-arbitre s'enracine dans les deux facultés spirituelles, l'intelligence et la volonté, qui font l'homme à l'image de Dieu et lui procurent la maîtrise de ses actes, soit précisément dans l'inclination naturelle au bonheur et à l'amour et dans l'inclination à la vérité qui ouvrent ces facultés à la mesure de l'infini divin, au-delà de tout objet et de tout amour créé. L'homme est donc libre et maître de ses actes non point malgré, mais à cause de son inclination naturelle au bonheur et à la vérité. La question morale première, inscrite dans les facultés spirituelles de l'homme, à la source de son libre-arbitre et de ses actes, est donc bien: quel est le vrai bonheur? Toute la morale sera une réponse à cette question.

Nous avons là une conception de la liberté qui repose sur la collaboration harmonieuse de l'intelligence et de la volonté et que nous appellerons liberté de qualité ou encore de perfection, parce qu'elle tend spontanément vers ce qui est bon et vrai, vers le meilleur, vers la perfection de l'homme, vers ce qui a qualité pour répondre à nos inclinations primitives.

Ainsi devrons-nous distinguer la liberté telle que nous l'expose saint Thomas, en conformité à toute la tradition qui aboutit à lui, de la nouvelle forme de liberté qui va surgir dès le siècle suivant avec le nominalisme, qu'on nommera la liberté d'indifférence et qui provoquera, au XVII[e] siècle, une nouvelle conception et organisation de la morale.

4. *L'organisation de la morale.* Le traité de la béatitude établit quel est le vrai bonheur et la fin ultime de l'homme en passant en revue les principaux biens qui meuvent les hommes et commandent leurs actes, et en lesquels ils sont tentés de placer leur bonheur principal et leur fin: les richesses, les honneurs, le pouvoir, les plaisirs, les sciences, etc. Il conclut qu'aucun de ces biens ne peut suffire à l'homme à cause du désir naturel de la vérité et du bonheur qui est en lui et qui lui fait dépasser tous ces biens pour aspirer à Dieu, soit finalement au Dieu de la Révélation, Père, Fils et Esprit-Saint, devenu accessible aux hommes par la grâce de Jésus-Christ, l'unique voie pour parvenir à lui.

L'organisation entière de la morale va s'ordonner dans cette perspective: le but de la vision de Dieu étant fixé, la vie humaine apparaît comme un chemin qui y conduit, et les actions humaines comme les pas qui doivent nous porter vers lui. La suite de la morale sera donc disposée de la façon suivante:

- étude des *actions humaines*, de leur structure, puis de leur valeur en vue de cette fin, sans oublier les passions ou sentiments qui entrent dans leur composition.
- étude des principes des actions humaines qui sont de deux sortes:
- *principes intérieurs:* ce sont les *facultés:* intelligence, volonté, liberté, sensibilité... déjà étudiées dans la *Prima Pars* et qui collaborent à produire l'action volontaire.
  Ce sont ensuite les *vertus* qui sont des capacités dynamiques d'accomplir des actions de qualité. Elles sont de deux sortes: infuses ou reçues de Dieu et acquises par l'exercice, et elles seront complétées par les *dons du Saint-Esprit*, les *béatitudes* et les *fruits du Saint-Esprit.*
  A l'encontre des vertus, seront étudiés les vices et les *péchés* comme leurs contraires par mode de déficience.
- *principes extérieurs*, c'est-à-dire ayant leur origine à l'extérieur de l'homme, bien qu'ils puissent agir jusqu'en son intériorité active. Ce seront:
- *la loi*, issue de la sagesse de Dieu par la loi éternelle et la loi naturelle et culminant dans la loi évangélique, définie par l'action de l'Esprit-Saint agissant par la foi au Christ.

– *la grâce* qui nous vient de la Passion et de la Résurrection du Christ par les sacrements, qui nous unit au Christ et nous engage dans l'unique voie conduisant efficacement à Dieu, qui est le Christ encore.

5. La *Secunda Secundae* sera consacrée à la *morale particulière*, soit à l'étude des vertus en particulier, vertus théologales et vertus morales. Dans chaque traité des vertus se retrouvera la même structure avec quelques menues variations:

1. étude de la vertu et des vertus annexes en ce qui concerne les vertus cardinales.
2. étude des dons du Saint-Esprit correspondants.
3. étude des vices et péchés contraires.
4. étude des préceptes qui se rattachent à la vertu et la soutiennent.

La morale de saint Thomas est donc une morale des vertus et des dons. C'est comme un négatif des vertus qu'elle étudie les péchés, et comme un auxiliaire de la vertu qu'elle envisage les préceptes et les obligations légales.

Toute cette matière est groupée autour des grandes vertus classiques fournies par la tradition chrétienne: la foi, l'espérance et la charité, et par la tradition philosophique: la prudence, la justice, la force et la tempérance, auxquelles s'ajoutent de nombreuses autres vertus annexes. Si on compte les vertus qui font l'objet d'une question ou d'un article, au moins, on arrive au total de 53.

Cette classification est établie selon la nature des vertus déterminée par leur objet propre. Elle est, en ce sens, théorique et de type analytique, chaque vertu étant examinée séparément, un peu comme on étudie le corps humain et ses organes dans un traité d'anatomie.

Cette présentation ne doit pas faire oublier que les vertus forment un organisme vivant et structuré. En réalité, les vertus sont toujours engagées ensemble dans l'action concrète et y contribuent chacune pour leur part, comme les membres de notre corps quand nous nous mouvons. Quand nous faisons un acte de justice, p. ex. dans le cadre de notre tâche professionnelle qui nous met en relation avec les autres hommes, notre jugement prudentiel joue un rôle directeur, nous avons besoin de courage pour prendre et exécuter des décisions et d'une certaine modération pour tempérer nos désirs excessifs; la charité y intervient aussi, accordant à notre dévouement une valeur supérieure, et cette vertu présuppose la foi et l'espérance. Pareillement, il serait ridicule de se proposer d'acquérir les vertus l'une après l'autre en suivant la liste de la *Secunda Secundae*. Les vertus se tiennent concrètement la main, elles sont connexes; elles agissent et progressent ensemble.

Il y a donc une organisation dynamique des vertus, différente de leur ordonnance théorique. Saint Thomas en rend compte dans des questions spéciales où il expose la fonction de coordination et de lien qu'exercent plus particulièrement certaines vertus, comme aussi en comparant régulièrement les vertus les unes aux autres pour montrer comment elles réagis-

sent les unes sur les autres. Ainsi la charité sera-t-elle la forme de toutes les vertus, car c'est elle qui les meut vers la vision de Dieu comme vers notre béatitude plénière et la fin ultime de tout notre agir. Pareillement, la prudence établira la connexion entre les vertus humaines. La justice aura également une action générale dans les actions qui nous mettent en rapport avec les autres hommes et dans le cadre de la société (cf. Ia IIae qu. 65). Ceci est évidemment d'une importance capitale quand on veut passer de la perspective théorique et analytique de la *Somme* à une considération des vertus proche de l'expérience concrète, dans une perspective ascétique, spirituelle ou pastorale, comme c'est le cas d'habitude chez les auteurs spirituels.

L'étude des vertus que nous fournit la *Secunda Secundae* est un des grands modèles du genre et certainement le plus achevé que possède la théologie chrétienne. Aussi cette analyse monumentale s'est-elle imposée à la tradition théologique.

Néanmoins elle pose certains problèmes au théologien qui s'efforce de rendre pleinement compte de la morale chrétienne exposée dans le Nouveau Testament. Dans son étude des vertus morales, saint Thomas a voulu suivre fidèlement les grands témoins de l'expérience humaine qu'étaient, à ses yeux, Aristote principalement avec ses disciples et commentateurs grecs et latins, qui lui fournirent notamment des listes de vertus annexes aux vertus cardinales. Cette façon de procéder parfaitement légitime lui a cependant causé quelque difficulté pour intégrer à son étude certaines vertus plus proprement chrétiennes ou particulièrement mises en relief dans le *Nouveau Testament* ou par les Pères et les spirituels. Tel est le cas de l'humilité, vertu centrale pour saint Paul (cf. l'hymne aux Philippiens), pour saint Augustin, pour les Pères du désert et pour saint Benoît qui en font la base de tout l'édifice moral et spirituel. Pourtant, parce qu'il suit les listes des vertus de Cicéron et d'Andronicus de Rhodes, saint Thomas n'accorde à l'humilité qu'une place d'apparence très modeste: il en fait une vertu annexe de la modestie qui se trouve elle-même dans la dépendance de la tempérance. Il faut lire ce que saint Thomas écrit sur l'humilité et sur l'orgueil, son contraire (qu. 161–162), pour s'apercevoir qu'il assume effectivement la doctrine chrétienne et spirituelle sur l'humilité.

Le cas de la vertu de pénitence est encore plus patent. La pénitence est une face de la conversion, de la *metanoia* évangélique, détournant l'homme du péché pour le tourner vers Dieu sous l'action de la grâce. Elle est donc de première importance pour le chrétien et P. Lombard l'étudiait avec la grâce. Cependant on ne rencontre pas cette vertu chez les philosophes païens. Aussi saint Thomas n'en traite-t-il pas parmi les vertus de la *Secunda Secundae;* il faut attendre le traité du sacrement de la Pénitence pour la voir étudiée par lui.

6. La morale ainsi exposée est d'une application générale, car elle s'adresse à tous les chrétiens et même à tous les hommes, en tant qu'ils sont doués de raison et soumis à l'appel du Christ, sans distinction de

condition ou d'état. Elle est complétée par une *étude spéciale* consacrée à certaines catégories dans l'Eglise: ceux qui ont reçu des charismes particuliers, comme la prophétie, ceux qui sont engagés dans un état de vie spécial, comme les évêques et les religieux. Pour saint Thomas, ces dons et ces états ne procurent aucun privilège direct au plan des vertus qui forment l'univers moral chrétien, mais ils peuvent être une préparation favorable à l'acquisition et à l'exercice des vertus chrétiennes.

B. *Comparaison avec les moralistes modernes*

Nous ne pouvons pas parler ici en détail des éléments qui composent la structure de la morale de saint Thomas. Le plus utile nous paraît être de relever les nombreux endroits où les moralistes modernes se sont séparés de lui, à partir du XVII^e^ siècle, alors même qu'ils se réclamaient de son autorité et se présentaient comme ses interprètes. On verra quelle distance sépare la morale des manuels devenus classiques et même thomistes, de la morale de saint Thomas.

❶ Le traité de la *béatitude* a été exclu, au XVII^e^ siècle, de la morale fondamentale, car on le considérait comme trop spéculatif. La raison profonde en est que la question de l'obligation et de la loi s'est subrepticement substituée à celle du vrai bonheur pour former le centre de la morale. Aussi ceux mêmes qui ont conservé une place pour ce traité, sous l'influence du plan de saint Thomas, ne lui ont-ils plus du tout accordé la fonction déterminante et souveraine qu'il remplissait dans la *Somme théologique*.

❷ Dans *le traité des actes humains*, on a négligé la distinction entre acte intérieur et acte extérieur, éliminant ainsi la dimension d'intériorité qui était principale pour saint Thomas, et ne retenant qu'une objectivité extérieure, face à la loi. En même temps, on a réduit la finalité et l'intentionalité au rang de circonstance de l'acte humain, perdant ainsi de vue le lien qui réunit nos actes successifs de l'intérieur pour en former des ensembles actifs. Chaque acte a été désormais regardé comme une entité en soi, un cas de conscience indépendant.

Le traité des *passions*, qui est un petit chef-d'œuvre de la composition de saint Thomas, où il montre comment tous nos sentiments peuvent contribuer de diverses façons à l'agir moral, s'est vu réduire à une étude des empêchements à la liberté des actes volontaires et a reçu une portée surtout négative.

Par ailleurs, on a ajouté à l'étude des actes humains un traité de la *conscience* dont on n'a jamais pu justifier la place dans le plan de la *Somme*. En fait, pour saint Thomas le rôle ainsi donné à la conscience est rempli par la raison pratique, fortifiée par la vertu de prudence conjointe aux autres vertus morales qu'étudie la *Secunda Secundae*. Tandis qu'on négligeait l'examen de la prudence, dont on ne comprenait d'ailleurs plus guère

la vraie nature, on a créé un traité de la conscience qui est devenu une des pièces maîtresses de la morale fondamentale.

❸ *Le traité des vertus* a perdu sa place dans la morale fondamentale et même spéciale. En tout cas, les vertus ont dû abandonner leur rôle de premier plan aux lois et aux commandements qui les ont remplacées pour faire la division de la morale spéciale ou particulière, devenue l'étude des cas de conscience et non plus des vertus.

Chez les moralistes qui maintenaient la division selon les vertus par fidélité à saint Thomas, l'idée des commandements l'a tout de même emporté dans la réalité, car l'étude de chaque vertu est devenue surtout un examen des obligations qu'elle impose et des cas de conscience qui peuvent survenir à son propos.

Les dons du Saint-Esprit, les béatitudes et les fruits du Saint-Esprit ont disparu de la morale. On les a attribués à l'ascétique et à la mystique, soit à une science annexe qu'ignorait saint Thomas, car pour lui l'œuvre mystique de l'Esprit-Saint formait le sommet vers où tend toute la morale chrétienne.

Le traité des péchés a pris une extension particulière et son étude s'est même substituée à celle des vertus, à cause, entre autres, du souci prédominant des moralistes modernes de déterminer la matière du sacrement de Pénitence. La préoccupation des péchés l'a emporté sur celle des vertus, le soin de l'intégrité de la confession sur celui de diriger la vie.

❹ *Le traité de la loi* a pris une place prédominante dans la morale moderne. La loi est devenue la source première de la moralité en face de la liberté. Mais on l'a conçue comme l'expression de la volonté du législateur divin, réclamant une obéissance de volonté surtout, et non plus comme l'œuvre d'une sagesse ordinatrice s'adressant d'abord à la raison de l'homme. La loi morale s'est concentrée dans la loi naturelle exprimée principalement par le Décalogue, et dans la loi positive portée par l'autorité légitime de l'Eglise ou de la société civile. La loi éternelle n'a plus reçu qu'une mention et la loi évangélique a été passée sous silence, y compris par les thomistes. On n'a plus vu que des conseils dans le Sermon sur la montagne et, à cause de l'esprit légaliste régnant, on ne pouvait plus comprendre une définition de la Loi nouvelle par l'action intérieure de l'Esprit-Saint.

❺ *Le traité de la grâce* a été écarté de la morale et attribué à la dogmatique. C'était là fortement réduire le lien de la morale avec la christologie et les sacrements, même si on a introduit ensuite une étude de l'administration des sacrements, vue d'ailleurs uniquement sous l'angle des obligations qu'elle comportait.

❻ Dans la morale spéciale, *les vertus* ont dû céder la place *aux commandements*, et on s'en est fait une idée très appauvrie, ne voyant plus guère en elles que de bonnes habitudes. Parmi les vertus, la justice, plus direc-

tement accordée à l'obligation légale, a été la plus étudiée et a donné le ton à l'ensemble de la morale, se substituant, de fait, à la charité comme forme et inspiratrice de l'agir moral.

❼ La distinction entre ce qui est *d'obligation* et ce qui est *de conseil*, que saint Thomas avait employée dans le traité des états spéciaux, voit, chez les modernes, sa portée étendue à la morale dans son ensemble. La morale devient l'étude des obligations légales strictes qui s'imposent à tous; les conseils, soit, en fait, tout l'enseignement évangélique qui dépasse le Décalogue, sont réservés à une élite qui les assumera librement, et ils ne relèveront plus de la morale proprement dite, mais de l'ascétique et mystique, de la spiritualité, qui deviennent des sciences annexes et n'occupent plus qu'une place marginale dans l'enseignement.

❽ Notons encore qu'un des grands thèmes de la morale va disparaître à l'époque moderne: celui de l'amitié. Aristote avait consacré deux livres de l'*Ethique à Nicomaque* à l'amitié; nous retrouvons ce thème en bonne place chez la plupart des philosophes grecs et latins de l'antiquité et chez les auteurs chrétiens, comme saint Augustin, puis, au Moyen-Age, chez les Cisterciens et les Victorins. Saint Thomas lui accorde une place éminente en définissant la charité comme une amitié, et en utilisant les analyses d'Aristote pour étudier cette vertu chrétienne par excellence. Dans les manuels modernes, on ne trouve plus trace de l'amitié. Elle n'est plus, pour eux, qu'un sentiment paramoral; elle est même regardée avec suspicion quand, par hasard, elle apparaît, à cause du danger des amitiés particulières.

❾ Nous terminerons notre comparaison par une constatation très significative. Sur les 303 questions et les quelques 1542 articles que comprend la *Secunda Pars*, on ne trouve pratiquement aucune étude de cas de conscience. Ce fait est d'autant plus révélateur que saint Thomas affirme dans le prologue de la *Prima Secundae:* «Etant donné que les actions humaines portent sur des réalités singulières, toute science pratique atteint son achèvement dans des considérations particulières.» De là la division de sa morale en une partie universelle et une partie particulière; mais cette dernière est consacrée à l'étude des vertus en particulier, sans jamais descendre jusqu'à des cas de conscience. C'est seulement dans les questions quodlibétiques, dont le sujet est proposé librement par le public de la dispute, que saint Thomas abordera des cas concrets et difficiles: p. ex. le vendeur est-il tenu de révéler un défaut dans sa marchandise? ou: est-on tenu de révéler à un supérieur qui le réclame la faute cachée d'un confrère?

Quelle est la raison de cette réserve à première vue étonnante chez un moraliste? Elle nous semble être finalement la suivante. Pour saint Thomas la tâche du moraliste consiste principalement dans l'enseignement de la vertu et la formation à la vertu. Tout d'abord, il ne peut pas descendre

dans le «dernier particulier» de l'action qui est toujours singulier, avec des circonstances indéfiniment variables, et doit donc s'arrêter à ce particulier de la vertu qui constitue la considération générale la plus proche du singulier.

Ensuite, comme le disait déjà Aristote, celui qui a acquis la vertu est le mieux à même de porter un jugement concret sur les actes singuliers, et de découvrir la mesure de l'action la plus juste et la meilleure possible dans ce domaine contingent. Cela est d'autant plus vrai que la question morale ne consiste pas pour saint Thomas à trancher simplement entre le permis et le défendu d'après une loi extérieure, mais à édifier l'action, avec sa face intérieure et sa face extérieure, de la façon la plus convenable, ce qu'aucun homme ne peut finalement déterminer pour un autre. C'est pourquoi l'exposé de la morale pourra s'arrêter aux vertus en particulier qui rendent capable de former ce qu'on pourrait appeler le jugement pratique plénier. Cela n'empêchera pas, par ailleurs, le moraliste de jouer un rôle de conseiller, quand on le consultera dans un cas concret.

Cette façon de concevoir la morale et son rôle ne livre nullement le jugement particulier à l'arbitraire de chacun, car elle présuppose l'exercice et l'expérience de la vertu chez celui qui juge et agit, entre autres sous l'égide de la loi, qu'il soit même parvenu à une certaine maturité dans la vertu jusqu'à l'aimer comme une valeur supérieure. Ainsi se forment en nous ce que saint Thomas nomme une «connaturalité» et un jugement par connaturalité dans les différents domaines de l'action morale, soit un certain coup d'œil qui nous fait discerner avec sûreté la juste mesure et la qualité.

Comme on le voit, entre le siècle de saint Thomas et l'âge des manuels de morale modernes, il s'est produit de profonds changements. C'est une nouvelle conception et organisation de la morale qui s'est formée à partir du XVII^{e} siècle, qui ne peut, malgré ses intentions déclarées, se réclamer véritablement de saint Thomas.

Conclusion

La *Somme théologique* de saint Thomas est le plus grand chef-d'œuvre de la scolastique médiévale, spécialement dans sa partie morale. Elle dépasse les autres œuvres de cette époque créatrice dans les différentes dimensions de la méthode scolastique qui y est employée:

par le nombre des sources utilisées: Pères latins et grecs, Aristote et ses commentateurs grecs, latins, arabes, juifs, et par l'unité profonde conférée à cet assemblage qui aurait pu être hétéroclite;

par la perfection et la précision de l'analyse de tous les éléments qui forment l'univers moral et théologique, et par la puissance de la synthèse qui les dispose selon un ordre naturel et logique, où aucun n'est négligé et où chacun reçoit sa place pour former un ensemble majestueux.

Il convient aussi de noter le caractère foncièrement rationnel du système thomiste. La morale est régie par la raison pratique perfectionnée par les

vertus infuses et acquises qui lui conviennent. La référence à la raison pratique y constitue le critère principal du jugement moral. Cependant cette raison est enracinée dans la foi et reçoit d'elle, avec les dons de sagesse et de conseil, une lumière supérieure. Elle est aussi intimement reliée à l'expérience concrète produite par la volonté, la sensibilité, leurs inclinations et désirs, rectifiés et fortifiés par les vertus morales et les dons qui leur correspondent. La raison pratique fonctionne donc pour saint Thomas en coordination et harmonie, en synergie, avec l'univers de la foi et la totalité de l'homme.

Lorsque, plus tard, la raison se séparera de plus en plus de la foi, d'une part, de la volonté et de la sensibilité, d'autre part, la scolastique sera en danger de verser dans le rationalisme qui cherche à tout ramener à des lois, à des raisonnements et critères rationnels, et dans un intellectualisme excessif qui confond la réalité avec le concept abstrait qui la nomme et avec le jugement logique qui l'ordonne. La morale scolastique s'appauvrira alors grandement en perdant beaucoup trop le contact avec l'expérience humaine et spirituelle.

Contre une illusion d'optique

La puissance de la synthèse de saint Thomas et sa perfection rationnelle même ont engendré maintes fois chez ses disciples, il faut bien l'avouer, une certaine illusion d'optique dans leur regard sur la théologie et son histoire. Comme s'ils s'étaient dit: «Puisque saint Thomas a rassemblé dans son œuvre le meilleur des opinions et doctrines des auteurs qui l'ont précédé et a ordonné ces matérieux d'une manière incomparable, nous pouvons désormais nous dispenser de lire ces auteurs, fussent-ils Pères de l'Eglise.» Et, sans trop oser le dire, on a appliqué ce raisonnement à l'Ecriture elle-même: n'était-elle pas toute reprise, à un niveau de rationalité supérieur, dans l'œuvre du Docteur angélique? Cette façon de voir fut renforcée par le caractère foncièrement rationnel de la scolastique qui a fait prédominer en elle une perspective intemporelle. Ne voyant pas assez l'intérêt de l'histoire, ne connaissant plus suffisamment les œuvres et les auteurs qui ont précédé ou accompagné saint Thomas, on en est venu à le considérer comme une sorte d'Himalaya théologique: avant lui, il n'y avait que des préparations plus ou moins approchantes, et après lui, il n'y eut plus que des retombées et des aménagements plus ou moins heureux.

C'était là une illusion d'optique fausse et dangereuse pour plusieurs raisons:

1. Cette illusion empêche de bien voir que le système thomiste, comme toutes les constructions théologiques, doit «s'humilier» devant l'Evangile et la foi qui forment la source unique et permanente de la Révélation, à l'origine de toutes les dérivations théologiques, que nous devons donc éviter à tout prix qu'un système quelconque, si parfait soit-il, constitue un écran rationnel entre le croyant – le théologien lui-même, – et la Parole

de Dieu. Telle est d'ailleurs l'opinion explicite de saint Thomas qui place à l'origine de la théologie et de l'agir moral la foi au Christ sous la lumière de l'Esprit-Saint en liaison avec l'Evangile. Nous dirions volontiers, d'une façon paradoxale: pour atteindre saint Thomas de l'intérieur, il faut d'abord le quitter, y compris au plan intellectuel, pour suivre la lumière supérieure de la foi au Christ et à sa Parole; c'est ici, et nulle part ailleurs, qu'on rencontrera la source de toute théologie authentique, et notamment de la pensée de saint Thomas, de sorte qu'à partir de là on sera reconduit vers saint Thomas comme lui-même l'aurait voulu.

2. Les richesses du mystère du Christ contenues dans le grain de l'Evangile qui a fructifié dans l'Eglise de siècle en siècle, dépassent tout ce que peut contenir un système de pensée, si complet qu'il puisse être. Aussi est-il nécessaire que cette richesse vivante soit dispensée par une multitude d'œuvres théologiques, dont chacune aura ses qualités propres et constituera un certain chemin vers le Christ, convenant mieux à ceux-ci ou à ceux-là, selon la diversité des familles spirituelles et des orientations intellectuelles. L'expérience le démontre: le thomiste ne perdra rien à lire saint Augustin, les Pères grecs ou même les humbles Pères du désert qui firent les délices de saint Thomas par l'intermédiaire des *Conférences* de Cassien. Il arrivera même qu'il y acquerra une meilleure intelligence du texte de saint Thomas.

3. Enfin se borner à étudier saint Thomas, en morale ou ailleurs, est contraire à l'esprit véritable du Docteur angélique qui se montra plus que tout autre avide de toute vérité, d'où qu'elle vînt, et soucieux d'en rendre compte. Aussi devons-nous considérer ses œuvres plutôt comme une introduction aux auteurs qu'il a exploités et à la vérité entière dont ils ont été, eux aussi, les interprètes, et non comme un condensé général qui les rendrait inutiles et jouerait le rôle d'une barrière entre eux et nous. Ici se vérifie le caractère toujours ambivalent de la pensée systématique: elle peut être ouverte ou fermée sur elle-même. Apercevoir l'ouverture du système thomiste vers l'au-delà du Christ et vers les autres œuvres de la foi chrétienne, dépend en bonne partie du lecteur même de saint Thomas.

Fr. S. PINCKAERS

La raison mystique de la présence du chrétien au monde d'après Mère Marie Skobtsova (1940)

C'est depuis les débuts du XIX^e siècle que la pensée religieuse russe est soucieuse de la présence du chrétien au monde. La justification théologique de cette exigence a été formulée en 1940 par une des collaboratrices de *Putz*, la revue de N. Berdiaef: Mère Marie Skobtsova, dans une étude qu'elle a intitulée: *De l'Imitation de la Mère de Dieu.* On y trouve des éléments jamais formulés ailleurs de la théologie de l'amour du prochain. Comme cet article n'a jamais été traduit du russe, il a semblé bon de le faire connaître.

La publication en a été faite à Paris quelques mois avant l'occupation allemande. Le numéro est daté de février-mars-avril 1939, mais il n'a paru qu'au début de l'année suivante. Ce même N° 59 contenait un article de N. Berdiaef qui a fait grand bruit: *Existe-t-il dans l'Orthodoxie la liberté de pensée et de conscience?* Plus encore que ces circonstances défavorables et que l'austérité propre à un article de théologie mystique, le peu d'échos éveillés par le travail de Mère Marie tient à ce que le texte en est déconcertant à plusieurs autres points de vue. Ecrit réellement prophétique, il ne prend tout son relief qu'avec le recul du temps. A Moscou, les milieux pensants ont déjà découvert Mère Marie: un recueil en *samizdat* de plusieurs de ses études (dont celle-ci) et de ses poèmes y circule depuis 1968.

Cette étude fut en quelque sorte le testament spirituel de cette personnalité exceptionnelle. Née en 1902, elle savait dès son enfance qu'elle mourrait d'une mort atroce. Jeune fille, elle précisait qu'elle «serait brûlée avec beaucoup d'autres». Malgré des difficultés de la foi, elle profita de la Révolution pour obtenir ses diplômes en théologie, et soutint une polémique avec un théologien et ascète bien connu, l'archimandrite Cyprien Keron. Emigrée à Paris en 1921, elle se fit moniale en 1932 après avoir été deux fois mariée. Avec l'aide de son jeune fils, elle fit de sa demeure un foyer pour les déshérités, tout en prenant une part active au mouvement idéologique de la colonie russe. Pendant l'occupation, elle se consacra à sauver les juifs. Au début de 1943, la Gestapo vint arrêter elle et son aumônier, le Père Dimitri Klepinin. Comme elle ne se trouvait pas chez elle, on emmena comme otage son fils, âgé de 17 ans. Mère Marie se livra à la police, mais son fils ne fut pas relâché. On leur offrit de les relâcher, s'ils s'engageaient à ne plus cacher de juifs. Ils s'y refusèrent et furent déportés en Allemagne,

où ils moururent tous trois dans des camps. Mère Marie mourut à Ravensbrück en 1945 dans une chambre à gaz, s'étant offerte à la place d'une jeune mère juive.

Ainsi, peu après avoir écrit cette étude, Mère Marie a accepté le martyre non pas seulement pour elle-même, mais pour son fils unique, et à la veille de la libération elle offrit sa vie pour sauver une inconnue. Par ailleurs, bien au courant de la situation internationale, c'était toute l'humanité qu'elle voyait monter au Golgotha en cette année 1940. Bientôt chacun allait être mis en demeure de choisir entre la croix du bon larron et celle du mauvais. Dans de telles circonstances, on conçoit que la joie pascale soit à peine mentionnée dans cette étude, et qu'il ne nous soit rien dit des chemins qui y mènent.

Cette absence de la joie est une lacune grave, bien apte à décourager le lecteur. Ignorant les circonstances de cet écrit, on croirait lire le produit de cette piété doloriste occidentale que de nos jours les chrétiens rejettent. Cette fausse impression se trouve confirmée par le fait que Mère Marie se base sur des notions de mariologie catholique étrangères à la pensée contemporaine. Les emprunts à la théologie catholique sont évidents, et ce n'est pas la moindre originalité de cette étude, qu'elle utilise des instruments catholiques pour donner réponse à une problématique née en Russie. Bien que parfaitement orthodoxe dans ses thèses, la mariologie comme traité autonome n'existe pas dans la scolastique orthodoxe: les formulations qu'on trouve dans les textes liturgiques sont assez riches pour en tenir lieu, si bien que l'auteur n'a même pas eu à faire référence aux traités de mariologie catholiques.

A la suite de St Séraphim de Sarov, bien des staretz's russes avaient coutume d'appeler leur prochain «Ma joie». A lire cette étude avec une logique à courte vue, il semblerait que Mère Marie les aurait plutôt appelés «Ma croix». Pourtant, elle était joyeuse et épanouie, et trouvait donc bien sa joie dans le prochain. Dépasser la doctrine qu'elle expose pour lui donner son plein épanouissement dans la joie de la Résurrection est une exigence de vérité. Mais le jour où ce travail sera accompli, la démarche de Mère Marie, qui nous entraîne à une méditation du Golgotha, n'en deviendra pas caduque, car la joie chrétienne a ceci de particulier qu'elle ne peut être mesurée et vécue qu'à travers la souffrance.

Certes, l'amour du prochain est joie et communion: c'est la joie d'aimer, et c'est l'épanouissement qu'on trouve à faire un avec le prochain. Mais l'amour du prochain conduit au renoncement, lequel est, en soi, une souffrance, et la souffrance isole. Cette antinomie se retrouve dans l'Evangile: le message évangélique est joie et communion, et il trouve son accomplissement dans la joie de la Résurrection, mais le récit évangélique repose sur la tragédie du Golgotha. Tout insondables qu'elles soient, les souffrances du Christ n'en trouvent pas moins dans la Croix un symbole adéquat; non moins insondable est la joie du Ressuscité, mais elle n'a d'autre symbole que la Résurrection elle-même, laquelle, à la différence de la Croix, dépasse notre entendement. Tout ce qu'on peut en dire, c'est que c'est le triomphe

sur la mort, le triomphe de la croix. Cette joie ne se mesure que sur la souffrance dont elle est victorieuse.

A ces difficultés intrinsèques vient s'ajouter le style propre à l'auteur, extrêmement dense. Pour traduire certains mots, il a fallu recourir à une périphrase. Ailleurs, il a fallu ajouter certains mots, appelés par la logique française. Pour guider le lecteur, on a introduit des sous-titres qui n'existent pas dans l'original, et qui ne sont qu'approximativement exacts. La seule division, dans l'original, sépare le texte en deux parties égales, alors que, après une longue analyse des données traditionnelles de l'ascèse, l'auteur aborde la partie constructive de son étude.

Père Vsevolod Rochcau

De l'imitation de la Mère de Dieu

Les exigences de l'amour du prochain

L'intelligence et la justification des forces qui nous entraînent vers le monde des hommes, vers l'amour des hommes, vers le choix que nous faisons d'un cheminement au milieu de nos frères les hommes, requièrent la recherche de fondements authentiques, religieux, fondamentaux.

Dans cette recherche, on voudrait nous mettre en garde de deux côtés. D'une part, nous parviennent les voix du monde humanitaire: quand bien même il accepte les principes de la morale chrétienne dans les rapports entre les hommes, un approfondissement de ces principes et leur dépassement lui apparaît superflu. Le monde humanitaire se cantonne dans les trois dimensions, et dans ces trois dimensions il prétend épuiser toute réalité. D'un autre côté, cet autre monde qui est lié à l'Eglise nous met aussi en garde: bien souvent le thème même de 'l'homme' lui paraît d'une certaine façon secondaire et distrayant par rapport au principal et à l'unique, à l'authentique union à Dieu. Pour lui, le christianisme est la relation à Dieu. Tout le reste n'est que christianisation ou habillement chrétien d'une réalité purement naturelle.

Il nous faut fermer les oreilles à chacune de ces mises en garde. Il nous faut non pas seulement présupposer, mais savoir positivement que la première, issue d'un monde devenu athée, détruit la notion même d'homme, lequel n'est rien s'il n'est plus l'image de Dieu. La deuxième détruit la notion d'Eglise, laquelle n'est plus rien si elle n'implique pas en elle-même tant l'individu que l'humanité toute entière.

Non seulement il faut fermer les oreilles à ces mises en garde, mais il faut avoir la certitude que c'est précisément dans le problème de rapports authentiques, religieux, fondamentaux envers l'homme que se rencontrent tous les problèmes, tant ceux du christianisme que ceux du monde devenu athée, la certitude que même ce monde athée attend du christianisme ses réponses, le christianisme étant le seul capable de tout guérir et de tout rétablir, et peut-être même quelquefois de ressusciter ce qui est mort.

Et cependant l'âme chrétienne est peut-être malade depuis des siècles d'une sorte de protestantisme mystique. Deux mots seulement font vraiment poids pour elle: Dieu et moi, Dieu et mon âme, ma voie, mon chemin. Il serait plus facile et plus naturel à l'âme chrétienne contemporaine de dire «Mon Père», que «Notre Père», «délivre-*moi* du mal», «donne-*moi mon* pain de chaque jour», etc.

Sur ces chemins de l'âme solitaire qui tend vers Dieu il semblerait que tout soit exploré, tous les sentiers tracés, tous les dangers signalés, tous les abîmes mesurés. Il est facile d'y trouver des guides, que ce soit les auteurs ascétiques anciens, ou les continuateurs contemporains des traditions ascétiques anciennes héritiers de leurs enseignements.

Mais le chemin qui est devant nous, celui qui veut mener vers un comportement réellement religieux envers les hommes, refuse tant la simplification des rapports humains de l'humanisme que l'éloignement méprisant de l'ascèse.

«Dieu et mon âme»

Avant de parler de ce chemin qui veut mener vers un comportement réellement religieux envers les hommes, il nous faut rechercher les fondements, dans leur assise mystique, de cette partie de la vie religieuse humaine qui se formule dans ces mots: Dieu et mon âme.

Si nous nous résolvons à prendre au sérieux et d'une manière conséquente les vérités évangéliques et si nous en faisons la norme sur laquelle doit s'aligner notre âme humaine, nous ne pouvons avoir d'hésitations sur la façon dont nous devons agir dans chacun des cas particuliers de notre vie humaine: il nous faut renoncer à tout ce que nous possédons, prendre notre croix et Le suivre.

La seule chose que le Christ nous laisse, c'est le chemin qui mène vers Lui et la croix que, à l'imitation de Son cheminement vers le Golgotha, nous portons sur nos épaules.

Nous pouvons tenir pour établi que le Christ nous appelle à L'imiter. Toute la signification de la morale chrétienne y est contenue. Si diversement qu'ait été comprise la signification elle-même de cette imitation en des siècles divers et par des individualités diverses, tous les enseignements ascétiques du christianisme s'y trouvent résumés.

Les ermites imitent le séjour du Christ au désert pendant quarante jours. Ceux qui jeûnent le font parce qu'Il a jeûné. Ceux qui prient le font à Son exemple. C'est pour la même raison que les vierges observent la chasteté, etc. «L'Imitation du Christ», le titre donné par Thomas a Kempis à son livre, n'est pas indifférent: c'est la norme commune à la morale chrétienne, le titre universel en quelque sorte de tout l'ascétisme chrétien.

Je ne chercherai pas à caractériser les diverses orientations de cette imitation, ou peut-être quelquefois de cette déviation de ce qui caractérise dans l'Evangile le cheminement sur terre du Fils de l'Homme. De ces interprétations, il y en a autant que d'individualités, et les déviations sont inévitables car l'âme humaine souffre de la maladie du péché et d'une faiblesse mortelle.

Ce qui importe, c'est autre chose. Il importe que dans ces divers cheminements c'est le Christ Lui-même qui légitime cette station solitaire de l'âme humaine devant Dieu, cette renonciation à tout le reste, c'est-à-dire au monde entier: renonciation à son père, à sa mère selon l'expression

exacte de l'Evangile, à nos proches, et non pas seulement à nos proches encore vivants, mais à ceux qui viennent de mourir et ne sont pas encore enterrés, en un mot une renonciation à tout. Dénudée, solitaire, l'âme, libérée de tout, voit uniquement devant elle l'image du Christ, à Son exemple met la croix sur ses épaules et va à Sa suite, pour accepter sa propre nuit sans aurore de Gethsemani, son terrible Golgotha, et, à travers le Golgotha, pour porter la foi jusqu'à la résurrection, dans la joie sans déclin de Pâques. Il semblerait effectivement qu'ici tout soit épuisé dans les mots: Dieu et mon âme. Quant à tout le reste, c'est ce à quoi Il m'a appelé à renoncer. Il ne reste donc rien d'autre que Dieu, mon âme, et c'est tout.

Dieu, mon âme, et aussi ma croix librement assumée

Non, ce n'est pas tout à fait tout. Ce n'est pas les mains vides que l'âme humaine se tient devant Dieu. Voici la formule qui dit tout: Dieu, mon âme, et aussi la croix qu'elle assume. Il y a encore la croix.

L'importance et la signification de la croix sont insondables. La croix du Christ, c'est l'éternel arbre de vie, la force invincible, le lien du ciel avec la terre, l'instrument d'un châtiment infamant. Mais qu'est-ce que la croix sur la voie de l'imitation du Christ? En quoi nos croix doivent-elles être assimilées à l'unique croix du Fils de l'Homme? En effet, même sur le Golgotha se dressaient non pas une, mais trois croix: la croix de l'Homme-Dieu et les croix des deux bandits. Ces deux dernières ne sont-elles pas en quelque sorte le symbole de toutes les croix humaines? Ne dépend-il pas de nous de choisir l'une ou l'autre? De toute façon notre chemin de croix est inéluctable: nous pouvons seulement choisir et suivre délibérément ou bien la voie du larron blasphémateur, et périr, ou bien la voie à laquelle nous appelle le Christ, et être dès maintenant avec lui en paradis. A un certain moment, le larron qui a choisi la perdition a partagé le sort du Fils de l'Homme: comme lui, il a été condamné et cloué à la croix, il a souffert le supplice de la croix. Pour autant, sa croix n'a pas été une imitation de la croix du Christ, son chemin ne l'a pas conduit sur les pas du Christ.

Le plus essentiel, le plus déterminant dans l'image de la croix, c'est qu'il est indispensable de la prendre et de la charger sur soi librement, délibérément. C'est librement, délibérément, que le Christ a pris sur Lui les péchés du monde, qu'Il les a élevés sur la croix, et qu'ainsi Il les a rachetés et a vaincu l'enfer et la mort. La libre acceptation d'un effort héroïque et de nos responsabilités, le crucifiement délibéré de nos péchés, c'est là ce que signifie la croix quand nous parlons de la porter dans notre cheminement humain. La liberté est une sœur indissociable du sens de la responsabilité. La croix est cette responsabilité acceptée librement, lucidement, sobrement.

Prenant la croix sur ses épaules, l'homme renonce à tout, et cela signifie qu'il cesse d'être partie de ce tout, de ce monde naturel. Il cesse d'être assujetti aux lois naturelles du monde qui libèrent l'homme de sa respon-

sabilité. Les lois de la nature ne libèrent pas seulement l'homme de sa responsabilité, elles le privent aussi de sa liberté. Effectivement, comment peut-on parler de responsabilité si j'agis sous l'empire des lois inéluctables de ma nature, et comment parler de liberté si je suis entièrement assujetti?

Ainsi donc, le Fils de l'Homme a ouvert à ses frères dans la chair une voie de liberté et de responsabilité surnaturelle, et en ce sens une voie non humaine, mais théandrique. Il leur a dit que l'image de Dieu en eux les fait eux-mêmes Hommes-Dieux et les appelle à la divinisation, les appelle à devenir effectivement fils de Dieu, prenant leur croix sur leurs épaules en toute liberté et responsabilité.

Le libre cheminement vers le Golgotha, voilà en quoi consiste l'authentique imitation du Christ.

Il semblerait qu'on ait ainsi épuisé toutes les possibilités de l'âme chrétienne, et qu'ainsi la formule «Dieu et mon âme» embrasse effectivement le monde tout entier. Tout le reste, tout ce qu'elle a renié sur son chemin, n'apparaît que comme une sorte d'obstacle qui fait *ma croix* plus lourde. Et si lourde que soit ma croix, quelles que soient les souffrances humaines qui reposent sur mes épaules, cela demeure *ma* croix, la croix qui détermine *ma* voie personnelle vers Dieu, *mon* cheminement personnel sur les pas du Christ. Ma maladie, mon chagrin, ma privation de mes proches, mes rapports envers les gens, envers ma vocation, envers mon travail, tout cela sont des détails de *mon* chemin. Ce sont, non pas l'objet lui-même de mon chemin, mais des sortes de pierres à aiguiser où mon âme s'affine, des sortes d'exercices pieux, bien que parfois pesants, pour mon âme, des particularités de ma voie personnelle.

S'il en est ainsi, le sujet, bien entendu, est épuisé. On ne peut que faire des variantes sur le même thème, prenant en considération les particularités qui singularisent telle époque, telle culture, tel individu. Mais en substance tout est clair. Dieu, et mon âme portant sa croix. Là-dessus se fondent une liberté spirituelle, une possibilité d'action et une responsabilité immenses. Et c'est tout.

Il me semble que c'est la mystique protestante qui irait le plus logiquement par ce chemin. J'ajouterais que, dans la mesure où le monde actuel vit d'une vie mystique, il est, dans sa majorité écrasante, contaminé par cette mystique protestante qui isole et individualise. Dans cette mystique, il n'y a évidement pas de place pour l'Eglise, pour la notion de «sobornost», pour l'assomption théandrique de la totalité du phénomène chrétien. Tout revient à ceci que des millions d'hommes naissent dans le monde, un certain nombre d'entre eux entendent l'appel du Christ à renoncer à tout, à prendre leur croix et à Le suivre, et, dans la mesure de leur force, de leur foi, de leur aptitude à un effort héroïque, répondent à cet appel. Ce faisant, ils se sauvent, ils rencontrent le Christ, ils mêlent et confondent en quelque sorte leur vie avec la Sienne. Quant à tout le reste, c'est une sorte d'ajustement humanitaire, une sorte d'adaptation de ces réalités chrétiennes fondamentales à des zones de la vie qui leur sont extérieures. C'est en un mot une sorte d'habillement chrétien qui n'est pas mauvais

en soi, mais qui est privé de toute racine chrétienne authentique, et qui par suite n'est pas indispensable.

La croix du Golgotha est la croix du Fils de l'Homme; les croix des larrons sont les croix des larrons; et nos croix personnelles sont précisément personnelles à nous; et c'est à travers une telle forêt de croix personnelles innombrables que nous avançons sur le chemin du Royaume Céleste. Et c'est tout.

La com-passion de Marie pour son Fils

Voici quelque temps, je me suis trouvée dans un cimetière militaire. Des centaines de tombes soigneusement, étroitement serrées les unes contre les autres, couvraient rang après rang une surface énorme. Sur chaque tombe, une croix. Non, pas une croix, mais un glaive cruciforme. La lame du glaive étant enfoncée dans le sol, la barre transversale semble celle d'une croix dont la poignée serait la partie supérieure. La croix est devenue glaive, ou le glaive est devenu croix. On connaît au Moyen Age de telles identifications de la croix et du glaive. A cette époque, on faisait la barre transversale des épées très large exprès pour rappeler la croix, et dans la poignée on ménageait un creux pour y loger des reliques. Il me revint à la mémoire le fréquent rapprochement de ces deux mots si brefs et si lourds de sens dans les expressions stéréotypées. On a beaucoup joué sur ce rapprochement, on s'en est servi pour couvrir des pathos belliqueux, pour justifier la violence. Quoi qu'il en soit, ce rapprochement n'est pas rare, on a souvent cherché à assimiler le glaive à une croix.

Avec une signification singulière et tout à fait différente nous avons aussi ce rapprochement dans l'Evangile. «Et à Toi-même un glaive te transpercera l'âme». Le glaive de la Mère de Dieu. La différence principale, essentielle, avec l'usage commun de ce rapprochement est la suivante : dans le slogan «par la croix et par l'épée», on entend par la croix l'acceptation passive de la souffrance, tandis que l'épée est symbole d'activité. Il n'en est pas de même dans l'Evangile. La croix est assumée librement, donc activement, par le Fils de l'Homme, tandis que le glaive dont la blessure transperce l'âme est accepté passivement par celle-ci. Selon l'Evangile le glaive est symbole de souffrance supportée passivement et non pas choisie librement, de souffrance inéluctable: une arme qui transperce l'âme. La croix du Fils de l'Homme, acceptée librement, devient un glaive qui transperce l'âme de la Mère, non pas parce qu'elle en a fait un libre choix, mais parce qu'Elle ne peut pas ne pas pâtir de la passion de Son Fils.

La com-passion de Marie pour nous

Or ce coup de glaive n'est pas unique et non réitérable, lié au seul destin de la Mère de Dieu: il comporte pour nous tous un certain enseignement et une certaine obligation. Pour comprendre cela, il faut prendre conscience

du cheminement terrestre de la Mère de Dieu, éclairer tout ce que ce cheminement a à la fois d'exceptionnel et d'universel.

La conscience orthodoxe porte constamment dans ses profondeurs le mystère de la Mère de Dieu. Pour l'orthodoxie, Elle n'est pas seulement la Mère souffrant près de la croix du Fils crucifié, Elle est aussi la Reine du Ciel, «plus digne d'honneur que les chérubins, incomparablement plus digne de gloire que les séraphins». La conscience orthodoxe La considère, Elle, la Vierge de la tribu de Juda, la Fille de David, comme la Mère de tout ce qui vit, comme une incarnation vivante et personnelle de l'Eglise, comme le Corps humain du Christ. C'est par la protection de la Mère de Dieu que le monde est préservé, Elle est notre mère la terre nourricière [1]. Cette dernière image acquiert une force nouvelle quand il s'agit de croix qui devient glaive. La terre du Golgotha avec la croix qui y est plantée et la transperce, la terre du Golgotha rougie de sang, n'est-ce pas le cœur maternel transpercé par un glaive? La croix du Golgotha transperce comme une arme l'âme de la terre, de la Mère [2].

Et quand même on laisserait de côté ce que nous découvre l'image orthodoxe de la Mère de Dieu, quand on ne La considérerait que dans son cheminement terrestre, c'est-à-dire dans le domaine où il est permis de parler d'«imitation» de la Mère de Dieu, cela suffit amplement pour que l'âme chrétienne voie s'ouvrir à elle des possibilités singulières. C'est précisément dans cette voie de la Mère de Dieu qu'il nous faut chercher la justification et le fondement de nos espérances, qu'il nous faut trouver la signification religieuse et mystique d'authentiques relations humaines que nous ne sommes pas arrivés à fonder autrement.

Il est indubitable qu'un comportement authentique, religieux envers l'homme pris dans toute son amplitude, avec tous les détails qui le particularisent et l'individualisent, ne trouve son plein développement que quand il est éclairé par le chemin suivi par la Mère de Dieu, quand il suit Ses pas, quand il est illuminé par Elle.

Ici il nous faut prendre conscience de ce qu'est le Golgotha du Fils pour la Mère.

Il supporte les souffrances volontaires de la croix – Elle *com*-patit avec Lui involontairement. Elle *co*-participe, Elle *con*-sent, Elle souffre-*avec*. La chair du Fils est crucifiée – Elle est crucifiée-*avec* [3].

On ne peut mesurer l'ampleur des souffrances de la Mère de Dieu au

[1] En russe, «mère la terre humide». C'est l'expression stéréotypée des «poèmes spirituels» de la poésie folklorique russe. On peut consulter l'étude de G. P. FEDOTOV: intitulée: *Mère la Terre. Contribution à la cosmologie du peuple russe* dans *Putz* nº 46. Ce n'est bien entendu pas un titre reconnu officiellement à la Mère de Dieu, et l'auteur l'a marqué en omettant d'y mettre des majuscules. Cependant la liturgie attribue à Marie le nom de «Terre Sainte», par allusion au Cantique des Cantiques: «C'est Toi que tous les prophètes prêchèrent sous des noms divers: Porte du Ciel, Calame d'Or, Terre Sainte...» (Dimanche de l'Adoration de la Croix, Tropaire Marial du 7e hymne des Matines.)

[2] Ecrivant en 1940, Mère Marie formule déjà la notion de «Marie, Mère de l'Eglise».

[3] En russe l'un et l'autre verbe porte le préfixe «co-».

Golgotha. Cette mesure nous est pourtant bien donnée: la croix du Fils, dans toute son amplitude, de tout son poids, devient un glaive qui transperce le cœur maternel. La mesure de celles-ci égale la démesure de celles-là. La différence est seulement que l'assomption active, libre et volontaire par le Fils devient une *co*-assomption passive, inéluctable, chez la Mère.

Au Golgotha les mots de l'Annonciation «je suis la servante du Seigneur» ne résonnent pas comme un triomphe. L'idée que «désormais toutes les nations me diront bienheureuse» y est étouffée. Sur le Golgotha elle est la servante du Fils-Dieu souffrant, la servante de Ses souffrances. On retrouve la même soumission qu'au jour de l'heureuse nouvelle [1], la même *co*-opération à l'économie divine, mais c'était alors le chemin vers la Nativité, vers la *co*-participation au chant des anges: «Gloire à Dieu dans les hauteurs, paix sur terre, bienveillance pour les hommes», tandis que maintenant c'est la *co*-participation au supplice inéluctable par décret éternel du Golgotha, à la kenosis de Dieu. Pierres et rochers se sont fendus, la terre a tremblé, le voile du temple s'est déchiré par le milieu, l'arme de la croix a transpercé l'âme de la Mère, le Fils a rendu l'Esprit dans les mains du Père.

Sans doute la Mère de Dieu avait-elle son destin personnel, sa croix. Mais peut-on appeler son destin une croix, choisie librement et prise sur les épaules? Il me semble que Son destin était la croix du Fils, qui devint un glaive et transperça Son âme.

Tout Son mystère est dans cette *com*-munion au destin du Fils, depuis l'Annonciation et la Nativité, à travers le Golgotha jusqu'à la Résurrection, à la Pentecôte, à l'éternelle glorification dans le ciel par la Dormition. «Que Sa volonté soit faite!». La servante de Dieu demeure toujours ouverte au destin du Fils, à Sa croix qui transperce.

Ainsi en fut-il à l'heure du Golgotha, en l'an 33 de notre ère, ainsi en sera-t-il éternellement. Le Golgotha du Fils de Dieu est éternel, Son supplice de la croix est éternel, et éternel aussi le supplice du glaive qui transperce l'âme de la Mère.

Notre com-passion avec la Mère de Dieu

Dans ce supplice de la Mère il est bien des choses que nous pouvons dès maintenant discerner et considérer, et en tirer des corollaires concernant nos souffrances humaines.

Premièrement et principalement, nous voyons ce qui est humain dans le Christ: l'Eglise du Christ, qui est le Corps du Christ, et dont la Mère de Dieu est aussi la Mère. Cette expression n'est pas seulement une sorte de pieux lyrisme: elle répond rigoureusement à la notion même d'Eglise comme Corps du Christ. Et s'il en est ainsi, alors, par rapport à l'Eglise demeure éternellement vivant ce qu'elle éprouvait envers son Fils. Etant Mère de la Théandrie, de l'Eglise, maintenant encore Elle est transpercée par les souffrances de ce Corps du Christ. Pour le dire autrement, toutes les in-

[1] En russe l'Annonciation se dit la Bonne-Nouvelle.

nombrables croix que l'humanité prend sur ses épaules pour suivre le Christ se retournent en glaives également innombrables qui transpercent éternellement Son cœur maternel. Elle ne cesse de *co*-participer, de *con*-sentir, de *com*-patir à chaque âme humaine, comme aux jours du Golgotha.

C'est ce qui importe le plus. Et en ce sens Elle marche constamment avec nous le long de notre chemin de croix. Elle est toujours là, à côté. Chacune de nos croix est pour Elle un glaive.

Il y a aussi autre chose, non moins essentiel. Tout homme n'est pas seulement l'image de Dieu, l'icône de la Divinité, pas seulement le frère par la chair de l'Homme-Dieu, divinisé par Lui, et par Lui rendu digne de porter une croix, et en ce sens pas seulement Fils de la Mère de Dieu. Tout homme est également image de la Mère de Dieu et engendre en soi le Christ par l'opération de l'Esprit Saint. En ce sens tout homme, dans le plus intime de son être, est ainsi l'icône une et double de la Mère de Dieu avec l'Enfant, est une manifestation de ce mystère un et double de la Théandrie. On s'en rend facilement compte en suivant simplement dans l'Ancien Testament comment l'humanité s'est préparée à la maternité divine, comment toutes les promesses de Dieu confluaient précisément vers cette maternité divine. La Vierge Marie a été pleinement associée à cette attente d'une maternité divine par la maison de David, la tribu de Juda, la semence d'Abraham; quant à nous, l'Eglise du Nouveau Testament issue de l'Ancien, nous n'avons pas été lésés sur ce point. En ce sens on peut parler d'une participation physique de l'humanité, et donc de chacun individuellement, à l'engendrement du Fils de Dieu. Mais on peut et on doit en parler seulement au niveau le plus mystique, le plus intime de l'âme. Au reste, il suffit d'analyser l'identité des locutions: «Fils de Dieu / Fils de l'Homme» pour que la maternité divine de l'homme se trouve démontrée.

L'image de la Mère de Dieu dans l'âme

Ainsi l'âme humaine unit en soi deux images: celle du Fils de Dieu et celle de la Mère de Dieu. Par là-même elle doit communier non seulement au destin du Fils, mais à celui de la Mère. A la fois Fils de Dieu et Mère de Dieu, tels sont les prototypes ou les symboles qui instruisent l'âme et l'orientent dans ses cheminements religieux. En ce sens l'âme doit imiter non seulement le Christ, mais aussi la Mère de Dieu. Cela signifie qu'il ne lui suffit pas de prendre sur ses épaules la croix qu'elle a librement choisie: il lui faut encore connaître le mystère de la croix qui devient glaive. En premier lieu, la croix du Fils de l'Homme au Golgotha doit transpercer chaque âme chrétienne comme un glaive. L'âme doit la souffrir comme une co-participation, une com-passion avec Lui. Et de plus elle doit accepter encore le glaive-croix de nos frères.

Effectivement, cherchons à analyser plus minutieusement et exactement à quoi nous engage cette imitation de la voie de la Mère de Dieu par l'âme du chrétien, voie dans laquelle chacun se trouve engagé à un degré divers.

L'homme étant non seulement l'image de Dieu, mais aussi l'image de la Mère de Dieu, il lui faut voir aussi en tout autre homme l'image de Dieu et l'image de la Mère de Dieu. Dans l'âme humaine illuminée par la maternité divine on découvre non seulement le cantique au Fils de Dieu qui est né, non seulement le Christ nouveau-né lui-même, mais une clairvoyance pour discerner l'image du Christ dans l'âme d'autrui. En ce sens cette partie de l'âme humaine qui porte l'image de la Mère de Dieu apprend à considérer autrui comme ses propres enfants, à en faire ses propres fils. A la limite, l'attitude envers le prochain selon la voie de la Mère de Dieu, c'est voir dans le prochain son Dieu et son Fils, limite qui, bien entendu, ne peut être atteinte que par la Vierge Marie. Mais étant donné que nous devons nous efforcer de suivre Sa voie, et que son image est l'image de notre âme humaine, en tout homme nous devons voir en transparence notre Dieu et notre Fils. Il est Dieu parce qu'il est à l'image et à la similitude divines; il est Fils parce que l'âme, donnant en elle-même naissance au Christ, adopte par cela même tout le Corps du Christ, toute la Théandrie, et chaque homme en particulier.

Ce n'est pas assez que, sur les voies d'une assimilation à Dieu à l'échelle humaine, l'homme porte sur ses épaules une croix. Il faut encore que le cœur humain soit transpercé par les glaives qui déchirent l'âme que constituent les croix d'autrui. La croix d'autrui doit être pour l'âme un glaive qui la transperce. Elle doit con-sentir au destin du prochain, com-participer, com-patir. Et ce n'est pas elle qui choisit ces glaives: ils sont choisis par ceux qui les ont acceptés comme croix, qui les ont mis sur leurs propres épaules. A la similitude de son prototype, – la Mère de Dieu, – l'âme humaine monte au Golgotha sur les pas de son fils le prochain, et il lui est impossible de ne pas y monter, impossible de ne pas saigner.

Il me semble que tels sont les fondements mystiques de la communion humaine.

Que ne nous trouble pas l'apparent orgueil et prétention de cette affirmation que notre âme a une attitude maternelle envers d'autres âmes. La mère n'est pas supérieure à ses enfants, et souvent elle leur est inférieure. De plus la maternité ne signifie ni maturité spirituelle ni exploit spirituel: elle exprime seulement un effort humble et soumis pour compatir au Golgotha d'autrui, pour s'y associer passivement, pour ouvrir son cœur au coup de glaive. On peut dire cela plus simplement, en un seul mot: maternité signifie amour.

Notre comportement envers l'homme ne doit pas être de l'ordre d'une charge que nous assumerions en surplus et qui s'ajouterait au poids de nos croix, ni de l'ordre d'un pieux exercice, du devoir, de l'exercice des vertus.

Une seule loi nous régit: ce qui détermine notre comportement, c'est que nous devons voir en l'autre l'image de Dieu, et que d'autre part nous devons l'adopter. Devoir, vertu, pieux exercice, tout cela perd ici son éclat.

Celle qui a été le prototype de l'amour héroïque nous donne la force

d'ouvrir notre cœur au glaive que constitue la croix d'autrui. Elle conduit l'âme chrétienne par le mystère de ce chemin, chemin qui est celui de l'acceptation du monde, de la charge sur soi du monde, de la station près de la croix du monde, de la compassion à ses souffrances.

Celle qui a été le prototype de l'amour héroïque nous enseigne aussi l'humble acceptation de ces croix des autres. Elle appelle toute âme chrétienne à répéter sans lassitude après elle: « Je suis la servante du Seigneur », même toute ensanglantée, même quand on sent le glaive transpercer son cœur.

Telle est la mesure, telle est la limite à l'amour à laquelle l'âme humaine doit viser. On peut même dire que seule une telle conception des rapports d'homme à homme formule notre devoir: lorsque l'âme accueille la croix du prochain, ses doutes, ses chagrins, ses tentations, ses chutes, ses péchés, comme une arme qui la transperce et la déchire.

La conscience mystique du péché

De même que le seul portement lucide de la croix dans le monde a été le portement de la croix par le Christ, de même la seule acceptation lucide du glaive qui déchire a été l'acceptation de Marie debout près de la croix du Golgotha. Là est la sainteté singulière de Celui-ci; là est la sainteté prédestinée, incomparable, de Celle-là. Et s'il en est ainsi, tout autre comportement envers la croix et le glaive est péché, péché à des degrés divers, depuis les rares chutes et faiblesses de ceux qui suivent héroïquement la voie chrétienne, jusqu'à ceux qui la renient entièrement et dans toutes ses implications.

Il nous faut donc analyser nos péchés sur cette voie de l'imitation de la Mère de Dieu, que suit notre âme. Ce seront naturellement tous des péchés contre l'homme, lui qui est semblable à Dieu et adopté par Dieu. Ce seront des péchés contre la croix de Dieu et contre les croix des hommes, parce que nous ne les laissons pas approcher notre cœur comme des glaives.

On conçoit bien qu'il semble à tout homme qu'il ne resterait plus rien de son cœur, qu'il se viderait de tout son sang si seulement il l'ouvrait, non pas aux innombrables glaives de toute la Théandrie, mais déjà au glaive du plus proche, du plus aimé de ses frères. Il est difficile de répondre à cela. Il est difficile de nier la légitimité, il est difficile de ne pas reconnaître comme naturelle une certaine auto-défense intime de l'âme humaine contre des charges qui s'orientent vers elle de tous côtés et dont elle n'a que faire. C'est difficile dans l'ordre de la loi naturelle. La loi naturelle, s'étant frayé quelque chemin détourné jusque dans le domaine surnaturel de la vie spirituelle, ne manque pas de nous dire: « Porte ta croix consciemment, librement et honnêtement; ouvre parfois ton cœur aux croix/glaives de ton prochain, et c'est tout ».

Mais si pour les lois de la nature la croix du Christ est scandale et folie, pour ces mêmes lois le glaive qui transperce l'âme est lui aussi également folie et scandale. Pour le chrétien au contraire, non seulement la croix,

mais la croix devenue glaive, sans y mettre de limitation, sans chercher à mesurer raisonnablement ses forces, doit être force de Dieu et sagesse de Dieu. Bien plus, tout ce qui est limitation au portement de croix et tout ce qui est limitation aux glaives que le cœur accepte, est péché.

Appliquant cette mesure du péché à nos rapports avec les gens, nous reconnaîtrons qu'il y a du péché dans chacun de ces rapports. Péché entièrement est notre attitude envers ceux qui ne nous sont pas proches, ceux que nous ne savons pas accueillir comme une image de Dieu, et que nous ne cherchons aucunement à adopter. Péché aussi dans nos rapports avec ceux que nous semblons servir, que nous aidons, mais par lesquels nous ne sommes pas blessés, dont nous ne ressentons pas tout le poids de la croix comme d'un glaive qui transperce notre âme. Péché enfin dans nos rapports avec ceux qui nous sont les plus proches, que nous accueillons bien quelquefois pleinement comme nous le devons – c'est-à-dire que nous sommes transpercés par leur croix, que nous voyons en eux l'image de Dieu et que nous les adoptons – mais le faisant seulement à des moments donnés de leur vie et de la nôtre, mais retombant ensuite dans le domaine de la nature, c'est-à-dire dans une indifférence pécheresse à leur égard. Péché enfin dans notre attitude envers l'Homme d'entre les hommes, envers le Fils de l'homme, parce que Sa croix est rarement accueillie par nous comme une arme qui traverse notre âme.

Et qu'est-ce qui nous fait obstacle? Qu'est-ce qui rend notre intime communion à l'homme pécheresse et impure? Le fait que dans nos voies spirituelles nous nous conduisons selon les règles des lois naturelles, nous tenons compte seulement de nos forces naturelles, oubliant que dans notre voie de chrétien nos forces sont surnaturelles, et donc inépuisables. L'obstacle, c'est strictement la pauvreté de notre foi.

Dans la vie chrétienne il doit y avoir non seulement la folie de la croix, mais la folie du glaive, non seulement la crucifixion de soi-même, mais la con-crucifixion de soi-même, la station au Golgotha, au pied de chaque croix humaine. L'âme humaine doit donner place à la filiation: elle doit être à la fois porteuse de croix et maternelle; elle doit ouvrir son cœur à son glaive.

Il est terrible d'examiner sa vie pour vérifier sa fidélité à la croix/glaive. On n'y trouve rien que des chutes, des trahisons, la froideur et l'indifférence. Chaque rapport humain n'est que péché, toujours péché [1]. Toujours selon les lois de ce monde, jamais à l'image de Dieu. Notre raison dans sa malice nous affirme le caractère inéluctable de ces lois naturelles, la démesure de la croix, son poids insupportable, la démesure du glaive. Comment faire pour que le mot «croix» ne soit ni folie ni scandale?

[1] Ce paragraphe nous fait comprendre comment le chrétien peut se considérer comme «le premier des pécheurs». L'expression se trouve dans les Prières avant la Communion de la liturgie byzantine, attribuées à saint Jean Chrysostome: le chrétien est en quelque sorte ébloui par ses péchés. Trop en garde vis-à-vis du jansénisme, des auteurs spirituels occidentaux n'admettent pas ce point de vue qui est pourtant celui des saints.

Le Fils de Dieu, prototype éternel de toute âme humaine, prie le Père: «Que Ta volonté soit faite». La Mère dit de même: «Je suis la Servante du Seigneur». Et c'est aussi ce que nous trouvons dans le plus profond de nos cœurs humains, qui sont image de Dieu et de la Mère dans leur essence spirituelle [1].

Nous y puisons quelques forces. Non pas en ce sens que nous sommes délivrés du péché envers Dieu et les hommes, mais du moins en ce que nous ressentons ce péché comme un péché, et non comme un état légitime et naturel, justifiable par la raison et la nature.

1940 Mère Marie Skobtsova

(Traduit du russe et annoté par le Père Vsevolod Rochcau)

[1] Il est naturellement beaucoup plus aisé pour une femme que pour un homme d'avoir envers le prochain une attitude maternelle. Il me semble que c'est précisément cela qui rétablit l'égalité des deux sexes dans les voies de l'union à Dieu.

Petite glose sur la méditation de la mère Marie

L'une ou l'autre formule de la très belle méditation spirituelle de la Mère Marie Skobtsova aura peut-être surpris le lecteur. Aussi ajouterai-je quelques précisions qui pourront aider à l'intelligence de ces pages.

L'intuition centrale de notre texte porte sur le mystère de la *compassion* de la Mère de Dieu, que Paul VI, lors du dernier Concile, a proclamée *Mère de l'Eglise*. L'exposé de la Mère Marie peut être considéré comme un commentaire, dans la ligne de la spiritualité orthodoxe, de ce titre. La référence à la doctrine de la *théandrie*, terme qui signifie l'union de Dieu et de l'homme, appliquée à l'Eglise, Corps du Christ, en fait foi.

Le Golgotha du Fils de Dieu est éternel. C'est ici-bas, «aux jours de sa vie de chair», et, au point le plus intense, à l'Heure de sa Passion sanglante que le Christ a souffert pour le salut du monde, embrassant du regard de son âme tous les hommes – et chaque homme – du temps passé, présent et futur jusqu'à la fin des temps. Marie a été associée d'une manière unique à cet acte rédempteur. Aujourd'hui dans la gloire, le Verbe incarné ne souffre plus. Mais dans sa sainte humanité glorieuse, marquée des stigmates de sa Passion, il offre éternellement l'acte du Golgotha accompli une fois pour toutes en un point du temps. Il ne cesse d'intercéder pour nous et de distribuer les fruits de son sacrifice à chaque génération. Et ce sacrifice de la Croix, il le rend sacramentellement présent dans le mystère de la Messe. Comme elle a été associée à son Fils ici-bas dans l'œuvre de la Rédemption, Marie lui est associée aujourd'hui dans la gloire, intercédant pour nous et dispensant le trésor des grâces, acquis par le sacrifice rédempteur.

L'image de la Mère de Dieu. L'homme a été créé à l'image (icône) de Dieu. Cette image a été défigurée par le péché. La grâce du Christ vient non seulement la restaurer, mais encore l'élever à une ressemblance plus haute, insoupçonnée, puisque l'œuvre du Saint-Esprit dans l'âme est de faire de nous des fils adoptifs en nous configurant à l'image du Fils unique, qui, Lui, est dit dans un sens inouï, unique et éminent «Image du Dieu invisible» (Col, I, 15). Comparer notre humanité collaborante, appelée à cette déification par grâce, à la mère, terre nourricière, c'est parler par analogie.

C'est ainsi que la Constitution conciliaire sur l'Eglise (*Lumen Gentium*, n. 65) écrira, dans le beau chapitre consacré à la Vierge, que celle-ci «a été par sa vie le modèle de cet amour maternel dont doivent être animés

tous ceux qui, associés à la mission apostolique de l'Eglise, travaillent à la régénération des hommes.»

Dans un sermon, saint Augustin commente la parole de Jésus «Voici ma mère et mes frères; quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère» (Cf. Mt, 12,49–50). Marie qui «a fait absolument la volonté du Père» est la parfaite disciple du Christ. «Le Christ vérité est dans le cœur de Marie, le Christ chair dans le sein de Marie.» Celle-ci est membre éminent de l'Eglise (...).

Puis un peu plus loin, Augustin pose la question: Osons-nous nous dire les mères du Christ? Voici la réponse:

> «J'ai dit que vous êtes tous les frères du Christ, et je n'oserais pas dire que vous êtes sa mère? Et j'ose encore moins nier ce que le Christ a dit. Allons, mes très chers, faites attention comment l'Eglise, c'est bien connu, est l'épouse du Christ; ce qui est plus difficile à comprendre, mais c'est vrai cependant, elle est la mère du Christ. La vierge Marie l'a précédée comme son image. Pourquoi, je vous le demande, Marie est-elle la mère du Christ, sinon parce qu'elle a enfanté les membres du Christ? Vous à qui je parle, vous êtes les membres du Christ: qui vous a mis au monde? J'entends la voix de votre cœur: la Mère Eglise. Cette Mère sainte, honorée, semblable à Marie, elle enfante et elle est vierge. Qu'elle enfante, vous en êtes la preuve: c'est d'elle que vous êtes nés; et elle enfante le Christ, puisque vous êtes les membres du Christ. J'ai prouvé qu'elle enfante, je prouverai qu'elle est vierge; et le témoignage divin ne me manque pas, il ne me manque pas. Viens devant le peuple, divin Paul, sois le témoin de mon affirmation; crie, et dis ce que je veux dire: «Je vous ai fiancés à un unique époux pour vous présenter au Christ comme une vierge pure.» Où est cette virginité? où craint-on de la perdre? Que lui-même le dise, lui qui a dit qu'elle est vierge: «Je vous ai fiancés à un unique époux pour vous présenter au Christ comme une vierge pure. Mais je crains, dit-il, que comme le serpent a séduit Eve par son astuce, ainsi vos esprits ne soient détournés de la chasteté qui est dans le Christ» (2 Cor, 11,2–3). Gardez dans vos cœurs la virginité; la virginité de l'esprit, c'est l'intégrité de la foi catholique; là où Eve a été corrompue par la parole du serpent, là l'Eglise doit rester vierge par le don du Dieu tout-puissant. Qu'ainsi les membres du Christ enfantent par l'esprit, comme Marie a enfanté le Christ en son sein en restant vierge; ainsi vous serez les mères du Christ. Cela n'est pas trop loin pour vous, cela n'est pas au-delà de vos forces, cela ne vous est pas étranger: vous avez été les fils, soyez aussi les mères. Fils de la Mère, quand vous avez été baptisés, alors vous êtes nés comme membres du Christ; amenez à la fontaine du baptême ceux que vous pouvez; de sorte que, comme vous avez été des fils quand vous êtes nés, alors aussi, en amenant d'autres frères à la naissance, vous puissiez être les mères du Christ» [1].

Ajoutons que, dans la mesure où Marie est associée à son Fils dans l'œuvre de notre rédemption, la grâce divine, qui est une grâce christique, revêtira une modalité mariale, qui est la sigillation dans l'âme de sa médiation corédemptrice. Certaines âmes vivent profondément le mystère de la grâce mariale. Qu'on pense, en Occident, à saint Louis-Marie Grignion de Montfort.

[1] Cité dans SAINT AUGUSTIN, *Le visage de l'Eglise*, textes choisis et présentés par Hans Urs von BALTHASAR, coll. *Unam Sanctam*, Le Cerf, Paris, 1958, p. 189–191.

Marie, Mère de l'Eglise. Cette prérogative découle de sa prérogative première, qui est d'être la digne Mère de Dieu sauveur. Elle ne signifie pas cependant que Marie soit au-dessus de l'Eglise, mais bien plutôt qu'elle est «la réalisation la plus pure et la plus intense de l'Eglise», Corps et Epouse du Christ.

> «La Vierge est dans l'Eglise. Elle est, à l'intérieur de l'Eglise, le lieu dont l'Eglise, en ses autres membres, tend sans cesse à se rapprocher, comme la courbe tend vers son asymptote et le polygone vers le cercle.
> En la Vierge fleurit, mais d'une manière unique, la grâce christoconformante, qui vivifie et façonne de l'intérieur toute l'Eglise» (Charles Journet).

Et c'est pourquoi elle est le modèle de l'Eglise, comme le rappelle le chapitre de *Lumen Gentium* que nous avons cité plus haut.

Rappelons que Charles Journet a consacré à la compassion de Marie des pages ferventes et profondes: *Notre-Dame des Sept Douleurs.*

G. C.

Relations internationales

Un philosophe [1] et un homme politique [2], ancien président du Venezuela, abordent, selon leurs perspectives propres, la politique internationale et ses rapports avec l'éthique.

L'ouvrage de Philippe Braillard est un livre profond et concis qui n'a guère d'équivalent actuellement. Il complète des travaux plus généraux comme ceux d'A. Utz (*Ethique sociale*, T. II, *Philosophie du droit*, 1967) ou plus particuliers comme les études de Robert Bosc (*Sociologie de la paix*, Paris, 1965) ou de Charles de Visscher (*Théories et réalités en droit international public*, Paris, 4e édit., 1970). Quatre chapitres au total. Dans le premier, les diverses orientations de l'étude contemporaine des relations internationales sont présentées en distinguant les approches «classiques» éthico-sociologiques et les approches «scientifiques» systémiques. L'exposé de ces différentes approches soulève immédiatement une question fondamentale d'ordre épistémologique qui fait l'objet du chapitre suivant. Quels sont les rapports existant entre la théorie et la pratique, comment concilier rationalisme et empirisme? La solution proposée par K. Popper et que l'on peut qualifier d'*hypothétisme* consiste à admettre certains présupposés que l'on vérifiera empiriquement et c'est dans ce processus que se situe, pour cet auteur fort représentatif, la rationalité qui est donc essentiellement méthodologique. Ce rationalisme critique limite ses horizons à la pure empirie. Il s'oppose à l'épistémologie néo-marxiste (Ecole de Francfort) qui intègre la théorie et la pratique dans une approche unitaire, celle du matérialisme dialectique, résolvant du même coup les difficultés soulevées par l'hypothétisme de Popper pour relier rationalisme et empirisme: tout vient de la matière animée d'un dynamisme dialectique rationnel. L'auteur pense que l'on peut échapper à l'alternative dont les termes seraient ramenés pour l'essentiel au rationalisme critique (Popper) et au marxisme, en reconnaissant que la rationalité n'est pas purement limitée au plan empirique sans pour autant recourir à une idéologie historiciste

[1] Philippe BRAILLARD, *Philosophie et relations internationales*, Institut universitaire de Hautes Etudes Internationales, Genève, 1974.

[2] Rafael CALDERA, *International social justice and Latin American nationalism*, Caracas, 1974.

qui connaîtrait à l'avance le déroulement inéluctable des phénomènes sociaux, du moins dans leurs grandes lignes. On peut admettre le bien-fondé de la démarche hypothétique et de la vérification empirique sans limiter pour autant la rationalité à la pure empirie, elle-même exprimée de préférence selon les techniques quantitatives qualifiées de seules scientifiques.

Philosophie et démarches empiriques, loin de s'opposer, se complètent et sont même indissociables, car l'éthique philosophique doit faire appel à l'enquête empirique qui elle-même est tributaire d'une épistémologie philosophique qui doit fonder rationnellement *et réellement*, non simplement au plan hypothétique, le statut de la recherche, c'est-à-dire son objet (matériel, formel) ses modalités et sa finalité. Cette solution est celle de la philosophie réaliste de type aristotélicien.

Le troisième chapitre s'intitule: «La dimension éthique des relations internationales». Cette dimension n'est intelligible que si l'hypothétisme et le déterminisme des deux positions épistémologiques discutées précédemment sont abandonnées. Toutefois, la nature de l'éthique, notamment au plan des relations internationales, se prête à différentes interprétations allant du «réalisme» de type machiavélien au moralisme absolu. L'auteur propose la solution «analogique» suivante:

> «La norme de la raison pratique a une universalité le plus souvent analogique, c'est-à-dire qu'elle doit s'appliquer de manière analogique aux diverses situations. Analogique veut dire que les normes sont formulées de manière très générale et qu'elles doivent alors être vérifiées par l'expérience, le critère de vérification étant la conscience humaine et non pas la réussite extérieure seulement. Ce critère de vérification montre bien qu'on est ici face à une abstraction et non pas à une simple hypothèse, ce qui serait le cas si le critère de vérification était uniquement le fait. Faire reconnaître l'abstraction analogique comme une véritable abstraction est extrêmement important, car il serait difficile d'avoir une simple hypothèse comme point de départ pour l'action. Bien qu'extérieurement, on ne puisse faire de différence entre l'abstraction analogique et l'hypothèse, on doit admettre qu'au plan épistémologique, on ne peut pas expliquer tout acte moral par l'hypothèse, car cette dernière laisse de côté toute une part d'implicite dans l'acte moral. La morale qui n'est pas un système de principes, mais est liée à l'expérience, n'est pas explicable par le passage d'une expérience à l'autre, passage qui est le propre de l'hypothèse. On ne peut pas, par exemple, expliquer par l'hypothèse le devoir de fidélité à une promesse. Il faut supposer une abstraction, bien qu'incomplète. Il faut toutefois bien voir l'extrême difficulté que représente pour le philosophe l'abstraction analogique qui, dans sa formulation même, ressemble beaucoup à une hypothèse. Il n'y a en éthique que très peu de principes univoques. Si l'on refuse cela au nom d'une prétendue univocité des normes morales, on rejette toute l'activité prudentielle de l'homme, on ne comprend pas ce qu'est l'exercice de la raison pratique, on ne voit plus l'activité morale que comme un pur consentement à un impératif formel, vide de contenu, quelles que soient la situation et les conséquences» (pp. 94–95)

Cette longue citation montre où se situe l'enjeu de l'éthique en général et dans les relations internationales en particulier: savoir le lien entre le principe et son application concrète qui le plus souvent est analogique et donne lieu à une activité prudentielle qui n'est ni hypothétique, ni arbitraire. Cette souplesse de l'activité morale échappe au relativisme par une

référence à un absolu, mais ce qui rend la norme applicable, c'est son universalité analogique.

Au chapitre IV, l'auteur applique ses réflexions épistémologiques et éthiques des chapitres précédents à l'élaboration d'une éthique philosophique des relations internationales:

> «Vues de façon réaliste, les normes morales ne contredisent pas *a priori* les intérêts des acteurs; en effet, commandant également une certaine efficacité ponctuelle, elles ne peuvent pas ne pas les prendre en considération. Il est ainsi évident que, tant que la structure du milieu est telle qu'elle est aujourd'hui, en l'absence de tout véritable consensus moral, les intérêts de chacun ont tendance à passer au premier plan. Cela a pour conséquence que l'éthique des relations internationales est aujourd'hui encore en bonne partie une éthique de la diplomatie. Il ne faut cependant pas négliger le fait que la morale ne s'applique pas qu'à l'aspect politique des relations internationales... on doit reconnaître... l'importance des dimensions économique, sociale et culturelle. A ces divers niveaux non proprement politiques, les normes morales sont également à trouver et il est sans doute moins difficile d'y obtenir un consensus qu'au niveau strictement politique.» (p. 110.)

Finalement, l'auteur se demande si le philosophe ne doit pas, dans sa réflexion morale, aller plus loin, c'est-à-dire proposer un idéal à atteindre et la réponse est négative:

> «il nous semble que non, car l'éthique n'est pas la mise à jour d'un idéal. Le philosophe n'est pas là pour dire aux acteurs internationaux quel est l'idéal vers lequel ils devraient tendre concrètement. Il est là pour les rendre attentifs aux exigences morales de leurs actions d'hommes, qui se fondent sur leur nature raisonnable, se manifestent dans leur conscience morale et sont, dans le cas précis, en bonne partie déterminées par le cadre et les possibilités de leur action. Ce que le philosophe met à jour est plus profond et plus large que l'idéal, qui est toujours la représentation concrète d'un but, en fonction de laquelle chaque objet particulier est mesuré (A. Utz). La norme morale n'est pas un idéal. Elle doit précisément être mesure de l'idéal que l'homme peut se forger» (p. 112).

Ce seront donc les acteurs qui devront élaborer cet idéal, mais avant d'examiner celui que nous propose précisément l'un d'entre eux, une remarque peut être faite.

Le titre est clair: «Philosophie et relations internationales», il ne s'agit donc pas, à proprement parler d'une philosophie *des* relations internationales. C'est à propos des relations internationales que l'auteur développe des thèmes de philosophie morale et d'épistémologie en nous faisant comprendre l'importance de ces présupposés dans l'étude des relations internationales. On peut regretter cependant que ces relations ne soient abordées que par le biais des théories (sociologiques, fonctionnalistes, systémiques) et non à propos de situations concrètes. Par moments, il semble même que certaines parties essentielles (épistémologie) auraient pu être traitées dans une étude de pure éthique. Le refus d'envisager l'élaboration d'un idéal concret est d'ailleurs symptomatique: l'auteur est aristotélicien et non platonicien, on peut se demander, toutefois, si cette rigueur ne pourrait pas être tempérée et si le sujet lui-même n'appelle pas une plus grande

proximité avec l'histoire et la sociologie, ce qui ne veut pas dire une confusion plus ou moins dialectique.

Cette observation n'enlève rien à la valeur interne de ce beau livre qui intéresse les sciences humaines dans leur ensemble.

L'ouvrage de l'ancien président du Venezuela, Rafael Caldera, est celui d'un praticien au niveau le plus élevé et qui, selon la conclusion de l'étude précédente, serait habilité à tracer cet idéal concret que le philosophe se bornerait à examiner d'un point de vue normatif. Les allocutions et articles qui constituent l'ouvrage de M. Caldera portent sur la justice sociale internationale et le nationalisme en Amérique Latine. Ces grands thèmes sont traités avec beaucoup de conviction et dans une perspective résolument inspirée par l'enseignement de l'Eglise avec ce que cela comporte de cohérence et d'envergure. L'idéal concret proposé n'est pas un vague humanisme, ni un projet révolutionnaire, précis à court terme, et approximatif à plus long terme. Il s'agit d'une approche mettant en relief le caractère obligatoire d'une justice internationale par delà les souverainetés nationales érigées en absolu. L'analogie avec les classes à l'intérieur d'un pays est utilisée ici pour souligner qu'en dépit de l'absence d'une autorité politique mondiale, la solidarité internationale est une exigence politique de notre temps:

> «Il existe, note l'auteur, une justice sociale qui établit une inégalité des charges pour rétablir une égalité fondamentale entre les hommes, cette justice a pour nom solidarité humaine et impose ce qui est nécessaire au bien commun. Pendant des décennies, un combat a été mené pour améliorer dans le cadre des sociétés nationales les législations et instaurer une politique sociale imposant aux uns des charges en vue de compenser les handicaps des autres. Ce type de justice sociale est ce que les peuples d'Amérique Latine devraient immédiatement formuler et de la manière la plus urgente au plan des relations internationales. La solidarité humaine ne s'épuise pas au-delà des frontières nationales, elle embrasse tous les peuples. Une telle conception de la justice sociale donne aux nations qui achètent des matières premières des obligations à l'égard des pays qui les fournissent, et implique que les pays riches ont des devoirs proportionnés à l'égard des pays pauvres» (p. 88).

Plus loin, l'auteur développe cette idée d'une justice internationale applicable aux nations:

> «On ne voit pas pourquoi il y aurait des solutions différentes pour régler les rapports entre producteurs et consommateurs selon qu'il s'agit d'une situation locale ou internationale. Ce qu'un travailleur peut réclamer d'un employeur, peut être comparé à ce qu'une nation fournissant le travail de la main-d'œuvre peut exiger du pays qui utilise ce travail pour son propre développement... On ne comprend pas pourquoi les normes juridiques valables à l'intérieur d'une société ne vaudraient plus au niveau international lorsqu'il s'agit de protéger le débiteur contre le créancier, le pauvre contre le riche et le faible contre le fort» (p. 97).

Cette remarquable insistance sur l'étroite analogie existant entre l'ordre social interne aux nations et l'ordre international, notamment du point de vue économique, est en contradiction complète avec le «réalisme américain» formulé notamment par Hans Morgenthau (*Politics among Nations*,

1948) qui ne voit sur la scène internationale qu'une lutte pour le pouvoir aboutissant au mieux à une nécessaire balance des pouvoirs sans aucune référence possible à une norme de justice. Elle s'oppose aussi à une inéluctable dialectique de la lutte des classes au plan international dans la perspective marxiste (théorie léniniste de l'impérialisme, par ex.). Il ne s'agit pas non plus d'une utopie de type fonctionnaliste (Mitrany, Haas), mais d'une analyse réaliste d'inspiration chrétienne qui met l'homme au-dessus des systèmes, fussent-ils politiques, en reconnaissant un caractère absolu à ses droits fondamentaux et ne renonce pas à une progressive réalisation de la justice. Ni pessimisme radical, qui conduit à abandonner le monde politique et économique aux passions déchaînées ni optimisme systématique qui ferme les yeux sur la profondeur du mal dans le cœur de l'homme, mais plutôt volonté d'instaurer un ordre humain à tous les niveaux où les hommes agissent avec ce que cela exige de respect des droits absolus dans des contextes politiques et économiques fluctuants.

Nous avons là un idéal concret de société internationale, de relations entre nations qui ne fait que transposer analogiquement la question sociale interne à la nation à la question de l'ordre mondial. C'est la démarche qui va de *Rerum Novarum* à *Pacem in terris* et *Populorum Progressio*. L'homme ne change pas de nature en passant les frontières, et la solidarité internationale s'impose avec une force croissante en s'appuyant sur *les mêmes principes*.

Cela ne signifie pas que les solidarités moins étendues vont disparaître au profit d'un cosmopolitisme exclusif, ce sont au contraire les premières qui permettront un internationalisme authentique. L'auteur insiste beaucoup, dans la première partie de l'ouvrage, sur la nécessité d'une communauté pluraliste des pays d'Amérique Latine offrant comme un chaînon entre le légitime patriotisme de chacun des pays et le projet de société mondiale où devrait s'instaurer la justice sociale des peuples. Mille liens géographiques, historiques, économiques et culturels attachent entre eux les pays latino-américains qui sont confrontés à de gigantesques tâches intérieures et à de graves défis extérieurs. Laissés à eux-mêmes, séparément, c'est la violence et l'oppression qui les attendent. En rassemblant leurs forces, ils apporteront à eux-mêmes et à l'humanité les ressources organisées d'un «bloc latino-américain», nullement hostile aux autres, mais «ouvert à l'entente et au dialogue avec tous les pays; un bloc en vue de la paix et l'amitié qui renforcera ses membres non pour imposer des solutions désespérées, mais pour lever les obstacles existant entre les différents pays d'Amérique Latine et dans d'autres pays sous-développés. Finalement, on rendra ainsi effectifs les droits fondamentaux exigés par notre conscience qui veut que tous bénéficient des progrès économiques et sociaux» (p. 69).

Le philosophe a donc rencontré son homme politique qui lui-même se soucie de doctrine et d'une doctrine en vue de l'action, avec le dynamisme que la foi chrétienne peut procurer à cette forme de charité supérieure que peut être la politique.

P. DE LAUBIER, Genève

Bibliographies

MARIE-JOSEPH NICOLAS, O.P. *Rencontrer Dieu*, Paris, Téqui, 1976, 181 pages.

C'est un beau livre de théologie spirituelle que nous donne le Père M.-J. Nicolas. Un livre tout entier consacré aux différentes présences de Dieu au monde et aux hommes. Belle et profonde théologie sur des questions délicates où le danger de l'équivoque menace l'intelligence. Rien n'est plus nécessaire en cette heure de l'Eglise que de telles clarifications!

Un chapitre introduit à l'ouvrage par l'élucidation philosophique de la notion même de présence. L'auteur expose clairement les rapports entre la présence physique et intentionnelle, entre celles-ci et la présence spirituelle, puis celle qu'il nomme la présence totale. Après ces éclaircissements essentiels viennent alors les applications de cette notion analogique de présence aux multiples présences par lesquelles Dieu est en nous pour nous créer, nous élever à la vie surnaturelle, nous vivifier par le Christ et l'Esprit, par l'Eucharistie, et finalement pour nous combler de la vision.

De la présence de création, à la présence de grâce et d'Incarnation on parcourt la voie de la stupéfiante miséricorde d'un Dieu qui veut être le Dieu-avec-nous. La présence d'Incarnation donne à l'auteur l'occasion d'expliquer que, pour être fidèle aux données de l'Evangile, il était nécessaire d'en arriver aux notions, parfois critiques, de nature et de personne. Ces pages font penser à ce que disait jadis l'Abbé Huvelin: «Mieux vaut défendre l'Ecriture avec des mots qui ne sont pas elle et qui expriment sa doctrine, que de sacrifier un mot parce qu'il n'est pas dans l'Ecriture.» A partir de cette présence un très beau chapitre est consacré à la présence du Christ et de l'Esprit dans le chrétien. Nous lisons alors des pages lumineuses sur l'action universelle de l'Humanité du Christ ressuscité, et sur la raison de l'appropriation au Saint-Esprit de la présence de grâce.

On trouvera aussi dans ce livre une théologie de la présence eucharistique du Christ. Si Jésus a par la grâce une présence «dynamique» dans son fidèle, l'Eucharistie contient sa présence «substantielle». Les termes si réalistes de S. Jean et de S. Paul concernant ce mystère ne peuvent être édulcorés en présence symbolique. D'autre part le Père Nicolas fait voir que pour ne pas «matérialiser» cette présence, seule, la notion de substance fait éviter cet écueil sans sombrer dans le pur signe. Enfin nous est dévoilé comment la présence eucharistique est organiquement liée aux autres présences du Christ à son Eglise. Intégrée de cette façon à tout l'ensemble de l'activité sacramentelle et ecclésiale, cette présence substantielle reçoit une intelligibilité merveilleuse.

On saura gré au Père Nicolas d'avoir muni son livre d'un vocabulaire théologique auquel, chemin faisant, on est invité à recourir. Clercs et laïcs seront heureux de trouver là des définitions qui donnent de savoir de quoi on parle. Certaines de ces définitions ont un développement qui permet de les saisir en profondeur, celles, par exemple, de Nature, Personne, Substance, Grâce, etc. Il faut signaler aussi de très belles et opportunes citations de saints et de mystiques: le Curé d'Ars, S. Jean de la Croix, Tauler, et d'autres.

Terminons par ce passage du livre qui résume la pensée de l'auteur et dans lequel on perçoit le ton dans lequel il est écrit: «La Présence divine nous enveloppe (donc) de toutes parts. Elle vient à nous avec l'influx créateur auquel tout est suspendu et auquel nous puisons à tout instant, aussi bien au-dedans qu'au

dehors de notre être. Plus intimement encore avec ce don que Dieu nous fait de Lui-même par sa grâce. Le Médiateur de cette Présence, le Christ, est celui-là même en qui elle se réalise d'une manière suprême et absolue par l'Incarnation. Et c'est par la propre présence de son être humain ressuscité agissant et vivant au cœur de l'humanité qu'il nous donne celle de la Divinité dont il a la plénitude. Présence avant tout intérieure mais qui vient à nous par le dehors, par sa Parole, par son action sacramentelle, par son Corps eucharistique. Présence avant tout personnelle à laquelle on peut toujours se soustraire mais qu'on ne peut recevoir que comme membre d'une Communauté dont le Christ est le Chef agissant par ses ministres visibles et humains» (p. 123).

Père Pierre Emonet, O.P.

Georges M.-M. Cottier, O.P., *Le conflit des espérances*, Paris, Desclée De Brouwer, 1977, 203 pages.

«Ce livre réunit une série d'études portant sur divers aspects de la pensée et de l'idéologie marxiste», études dont certaines ont paru dans *Nova et Vetera* et, avec d'autres, ont fait pour une part l'objet d'une édition espagnole recensée ici-même, en 1976, nº 1, p. 77. La synthèse qui nous est présentée aujourd'hui est saisissante et porte sur les développements les plus récents du marxisme confronté à l'Evangile. Sa lucidité extrême lui vient de ce qu'elle ne perd pas de vue que tout se joue ici en un sens au niveau de l'espérance et de l'espérance la plus haute. «Si je devais condenser en une formule l'enjeu des choix motivés auxquels nous sommes poussés, je dirais qu'il s'agit en définitive d'un *conflit des espérances*. Le marxisme en effet lance un formidable défi à l'espérance des chrétiens, sous la double forme d'une contestation et d'une dénonciation, et d'une provocation à une affirmation concrète qui ne sacrifie aucune dimension de cette espérance.» Cette contestation est ramassée dans «l'accusation sommaire, et par là brutale, lancée par Marx au christianisme de *détourner* l'attention (et du coup l'espérance) des hommes des tâches terrestres, seules réelles, au profit des tâches 'célestes', imaginaires, illusoires» (p. 7). Face à ce défi, une double tentation guette alors le chrétien. «La première... est celle de la mauvaise conscience» avec ses oscillations de surenchère de justifications à des critiques sans fin. La deuxième tentation consiste à infléchir l'espérance théologale qui en sera comme arrachée à l'intégralité de son objet et sécularisée. «Toute la force des aspirations que le christianisme a fait lever dans le cœur humain – cette impatience et cette insatisfaction, cette soif d'absolu, cette blessure de l'infini, voici qu'on prétend les faire refluer vers cette terre exclusivement; il s'agit de rien moins que d'instaurer le Royaume de Dieu ici-bas, de réaliser (contre-nature et contradictoirement) l'Absolu dans le contingent et le temporel» (p. 8). Radicalisée, une telle entreprise d' «élever au rang d'absolu ce qui de soi est relatif et précaire» se révèle comme idolâtrique (et comme une escroquerie) même quand elle se proclame athée.

Les sept premiers chapitres procèdent à l'examen critique du marxisme. La «morale» marxiste ne veut pas connaître d'autre Dieu que l'homme, auto-créateur (ch. I, L'athéisme au cœur de la pensée marxiste). Il oscille entre une conception historiciste et une conception positiviste de l'homme (ch. II, La question de l'humanisme marxiste). Il est tiraillé entre une conception messianique de l'histoire qui manifeste en lui un aspect proprement religieux, et une explication qui se voudrait purement scientifique, rationnelle du devenir historique (ch. III, Marxisme et Messianisme). Les mêmes contradictions se révèlent dans la théorie marxiste de la *praxis:* l'efficacité de cette dernière paraît garantie par le caractère «scientifique» de «l'analyse» sur laquelle elle s'appuie, mais en réalité, elle présuppose un ensemble d'affirmations idéologiques (ch. IV, Le concept marxiste de *Praxis*). Entre l'idéologie-praxis de la lutte des classes et la conception chrétienne de la charité, il y a une radicale incompatibilité (ch. V, Evangile et lutte des classes). L'altruisme et la solidarité ne sont plus dans le marxisme que des propriétés de l'homme générique, collectif, qui est l'absolu, mais cet absolu n'est lui-même qu'un produit d'un certain rapport matériel de forces. «Le bilan du marxisme

ne peut être qu'inhumain, dans la mesure précisément où il veut forger le bonheur de l'homme en mettant l'homme entre parenthèses» (p. 108), (ch. VI, La notion marxiste de solidarité). Si de nos jours le marxisme comme monolithisme doctrinal s'est effondré, on croit pouvoir en dissocier et conserver une analyse de la société dont on ajoute qu'elle est «scientifique». Qu'en est-il de la Valeur de l' «Analyse marxiste» (ch. VII)? Les deux derniers chapitres débordent largement le marxisme pour envisager l'un le socialisme dans la diversité de ses courants et dans son évolution (ch. VIII, Les chrétiens et le socialisme), l'autre les «difficultés d'une théologie de la libération» (ch. IX), issue de l'Amérique latine.

Cependant on se ferait une idée incomplète de cet ouvrage en ne soulignant, comme nous l'avons fait, que l'acuité et la rigueur du discernement critique qu'il met en œuvre, car il ne manque pas d'esquisser des réponses positives. Aussi bien le tonus spirituel, le sens de la justice, la perspective d'humanisme intégral dont il témoigne, contiennent-ils déjà l'essentiel de cette réponse.

Voici en conclusion celle de l'auteur qui fait le point sur les conditions actuelles du dialogue entre chrétiens et marxistes: «Les pas faits par certains marxistes en direction d'une compréhension plus équitable du christianisme ne sont pas négligeables, mais jamais jusqu'ici ils n'ont remis en cause l'humanisme immanentiste... Quant aux chrétiens marxistes, ils déclarent eux-mêmes que le dialogue est dépassé au profit de la prise de parti révolutionnaire... Quant à leur position intellectuelle et doctrinale, elle est, à mon avis, un des nombreux symptômes de la crise de l'Eglise; elle constitue une contradiction vivante et par là une impasse» (pp. 201–202).

Georges BRAZZOLA

Daniel ANGE (textes recueillis), *Les Feux du Désert*, I. *Solitudes*, II. *Silences*, III. *Présence*, Andenne (Belgique), 1975 (R. Magermans, éd. impr.).

Ces trois volumes constituent d'abord la plus large anthologie qui ait sans doute jamais été conçue de textes, chrétiens en majorité, mais aussi juifs, et même non-bibliques d'inspiration mais consonnants avec l'expérience chrétienne, groupés autour de ces trois thèmes apparentés de la solitude, du silence (ou plutôt des solitudes et des silences), et enfin de l'unique Présence dont solitudes et silences ne sont que les conditions nécessaires, non à sa réalité, mais à la conscience que nous sommes appelés à en prendre.

Tout d'abord, on peut le dire, évoqués par les textes bibliques classiques en la matière, on trouvera là, rapprochés de façon singulièrement éclairante, la plupart des enseignements que le monachisme ancien a laissés sur ces thèmes fondamentaux de sa propre préoccupation. A leur suite vient le meilleur de la spiritualité médiévale, avec de très larges emprunts à l'orient chrétien. Enfin nous est donnée la plus riche moisson (presque trop riche peut-être) des confirmations et des redécouvertes des modernes, et surtout des contemporains, à cet égard.

Cela seul suffirait à faire de ces beaux volumes, admirablement présentés (à part de trop nombreuses fautes d'impression) un véritable trésor de la plus pure et de la plus intense spiritualité chrétienne, où la continuité de son développement ressort avec une force étonnante.

Il faut cependant ajouter à un si grand mérite la valeur hors de pair des introductions (surtout, peut-être, de celle qui ouvre le troisième volume). Avec une discrétion rare, mais un don de persuasion irrésistible, un moine, un solitaire de notre temps, longuement, profondément expérimenté, nous y livre le témoignage le plus décanté, mais aussi le plus fervent de l'expérience qui a comme vérifié ses immenses lectures, après en avoir été nourrie.

Il n'y a guère qu'un seul point sur lequel nous nous écarterions de lui. Il semble craindre que nos contemporains, et les plus jeunes en particulier, ne s'attachent médiocrement aux auteurs les plus anciens qu'il cite, alors qu'ils devraient s'arrêter avec une plus intime satisfaction aux témoignages récents. A notre avis, c'est tout le contraire qui risque de se produire. Venant après les brèves et denses remarques des anciens moines, je crains fort que la plupart de nos modernes, et des plus honorables, ne fassent

d'abord l'effet de gens, comme on dit, «qui s'écoutent parler», et puis, souvent, de mêler quelque romantisme, qui, chez ces anciens, au contraire, jaillit directement, et dans une expression d'autant plus définitive qu'elle est plus drue... Que cette décadence, d'ailleurs, ne soit nullement fatale, c'est ce qu'attestent les merveilleuses préfaces dont j'ai parlé, et puis nombre de sentences d'un Dom Augustin Guillerand, d'une Madeleine Delbrêl, d'une Sœur Marie et de quelques autres... mais pas toujours des auteurs spirituels contemporains les plus connus! Nos facilités d'écrire, d'imprimer, sans doute, créent chez les meilleurs une tentation difficilement surmontable de psittacisme... et puis, sans doute, les anciens qui sont parvenus jusqu'à nous ne l'ont fait qu'à travers quelque sélection naturelle des plus aptes, qui n'a pas encore joué pour d'autres. Quoi qu'il en soit, comme dit l'Evangile, après les copieuses rasades de vin nouveau, on revient décidément aux quelques précieuses gouttes, qu'on nous a peut-être un peu chichement consenties, des vieux élixirs.

L. Bouyer

Aimé Michel, *Les Pouvoirs du Mysticisme*, Paris, 1973 (éd. Retz).

Aimé Michel est surtout connu, je pense, des lecteurs catholiques de langue française par les chroniques scientifiques, d'une qualité exceptionnelle, qu'il donne régulièrement à *France catholique*. Nul n'excelle comme lui à présenter au lecteur profane les problèmes et les recherches de la science contemporaine, dans une langue non seulement transparente mais d'une sobriété et d'une élégance peu communes. Et nul non plus n'est aussi avisé pour saisir et faire saisir à ceux qui y sont le moins préparés la portée proprement spirituelle des démarches tâtonnantes de la science en perpétuelle élaboration.

Ce présent livre est, pensons-nous, la première étude véritablement scientifique dont l'objet soit tout l'ensemble des phénomènes para-normaux qui peuvent accompagner ce qu'on nomme en général les expériences mystiques, chrétiennes et non-chrétiennes. Un premier point qu'il établit de façon incontestable est que ces phénomènes sont d'une part si largement et solidement attestés, de l'autre (ce qui reste trop peu connu) vérifiés par nombre d'expériences contemporaines faites avec le maximum de rigueur, de sorte que les nier devient impossible, sinon au nom de purs et simples préjugés, lesquels peuvent être ceux de nombreux savants mais n'en sont pas pour cela plus scientifiques.

D'un autre côté, il paraît avéré que les phénomènes de ce genre, et jusqu'aux plus extraordinaires (stigmatisations, lévitations, inédie, lucidité supranormale – allant parfois jusqu'à d'étonnantes prédictions –, guérisons inexplicables, etc.), apparaissent aussi bien dans les autres religions que dans le christianisme (ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'elles ne prennent pas, à l'occasion, des formes spécifiques dans chacune, et dans le christianisme, catholique ou orthodoxe, en particulier).

En troisième lieu, il semble qu'une ascèse très exigeante est généralement liée à l'apparition de ces phénomènes, mais plus encore peut-être (dirions-nous) l'entrée décisive que cette ascèse elle-même, dans la plupart des cas, conditionne, dans cette psychologie supranormale à laquelle on donne aujourd'hui le nom de «mysticisme». Nom bien vague, d'ailleurs, il faut le reconnaître, car il s'applique à un ensemble d'expériences très disparates, mais qui ont en commun de nous faire entrer en contact avec des réalités que nous pouvons dire «spirituelles», en tant qu'elles sont apparentées à ce que nous appelons en nous-mêmes «l'esprit», encore que, si, toutes, elles nous dépassent, toutes ne sont pas également bénéfiques, et certaines ne le sont point du tout...

Cependant, le fruit sans doute le plus précieux de cette étude, c'est de nous faire comme toucher du doigt que «matière» et «esprit» ne sont nullement opposables, ni séparables, et que, bien que l'esprit ne soit qu'un épiphénomène du monde matériel, c'est celui-ci, en définitive, qui apparaît, très précisément, comme une simple première apparence du «spirituel», duquel il demeure d'autant plus dépendant que ce dernier se découvre et s'atteint dans toute sa réalité.

Il est superflu de souligner combien une telle étude paraît éclairante, au

regard de cette réflexion d'un nombre croissant de scientifiques contemporains, comme ces Américains étudiés par R. Ruyer dans son livre *La Gnose de Princeton*, ou le Français O. Costa de Beauregard, lesquels en viennent tous à penser que ce que nous appelons «la matière», en fait, ne peut se concevoir qu'à partir et en étroite et totale dépendance de «l'esprit».

L. Bouyer

OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION

BALTHASAR Hans Urs von: *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, p. 410. 91290 – Arpajon, 1976. Apostolat des Editions. Editions Paulines.

BOUYER Louis: *Mystère et Ministères de la femme*, p. 108. Présence et Pensée. Paris, 1976. Ed. Aubier Montaigne.

BRAUN F.-M.: *La Foi chrétienne selon saint Jean*, p. 170. Paris, 1976. Ed. Gabalda & Cie.

BRO Bernard O.P.: *Le pouvoir du Mal*, p. 335. Paris, 1976. Les Editions du Cerf.

Cardinal RENARD: *Où va l'Eglise? Dix ans après le Concile*. Paris, 1976. Desclée de Brouwer.

CARRÉ A.-M. O.P.: *Parole et Culture. Le Cardinal Daniélou*, p. 69. Paris, 1976. Les Editions du Cerf.

– – *Chaque jour je commence*, p. 176. Paris, 1975. Les Editions du Cerf.

COSTE René: *Analyse Marxiste et Foi Chrétienne*, p. 294. Les Editions Ouvrières. Collection La Vie des Hommes.

CIRILLO DI ALLESSANDRIA: Trattato *Contro quelli che non vogliono riconoscere la Santa Vergine Madre del Dio*, p. 133. Sorento, 1975. Edizioni Benedettine.

DAUJAT Jean: *Y a-t-il une vérité? Les grandes réponses de la philosophie*. Paris, 1974. Téqui.

FOERSTER: *Storia mondiale vissuta 1869–1953*. Memorie, p. 651. 1970. Editrice La Scuola.

GALOT Jean: *Dieu souffre-t-il?* p. 222. Paris, 1976. Ed. P. Lethielleux.

GUILLET Jacques: *Les premiers mots de la foi. De Jésus à l'Eglise*. Vendôme, 1977. Le Centurion «Croire et Comprendre».

LE GUILLOU M.-J. O.P.: *Les Témoins sont parmi nous. L'Expérience de Dieu dans l'Esprit Saint*, p. 252. Paris, 1976. Editions Fayard.

HENRY A. Marcel O.P.: *L'Autre. Questions actuelles sur le mariage*, p. 224. Paris, 1976. Editions SOS.

JEAN DE LA CROIX: *Présence dans le Silence. Méditations*, p. 127. Paris, 1976. Desclée de Brouwer.

DE LUBAC Henri: *Pic de la Mirandole*, p. 430. Paris, 1974. Ed. Aubier Montaigne.

MAURO Letterio: *Bonaventura da Bagnoregio, dalla Philosophia alla Contemplatio*, p. 234. Genova, 1976. Accademia Ligure di Scienze e Lettere.

MOLINIÉ M.-D.: *Le courage d'avoir peur. Epiphanie*, p. 227. Paris, 1975. Les Editions du Cerf.

NICOLAS Marie-Joseph: *Rencontrer Dieu*, p. 181. Paris, 1976. Editions Téqui.

OCARIZ Fernando: *Il Marxismo, Ideologia della Rivoluzione. Titolo originale: El marxismo teoria y practica de una revolucion*. Milano, 1977.

PINCKAERS S. O.P.: *La faim de l'Evangile*, p. 334. Paris, 1976. Editions Téqui.

ROCHEFORT Robert: *Cette obscure clarté... qui tombe des étoiles*, p. 118. Paris, 1976. Editions Téqui.

ROUQUES: *Psicopedagogia dei deboli mentali profondi*, p. 531. 1970. Editrice La Scuola.

SIMON Michel: *Comprendre la sexualité aujourd'hui*, 2e édition. *Freud, Marx, Reich, Marcuse, Klein, Lacan*. Lyon 1977. Collection: «Dossiers l'Essentiel». Chronique sociale de France.

SUAREZ Federico: *Maria di Nazaret. La vocazionne quotidiana della Vergine nostra Madre*, p. 217. Milano, 1975. Edizioni Ares.

VIGNERON Paul: *Histoire des crises du Clergé français contemporain*, p. 494. Paris, 1976. Editions Téqui.

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: Editions universitaires
Pérolles 36
CH–1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974
(Revue *Nova et Vetera*)

Compte bancaire: N° 01.10.055.027-07
Banque de l'Etat, Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement pour 1977

(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. 8.50

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, libellé en francs suisses, **sur notre CCP: 17-974, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.**

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg