

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



GEORGES COTTIER, O.P. – <i>La foi et les sciences de l'homme</i>	p. 161
NORBERT A. LUYTEN, O.P. – <i>Science et Société</i>	p. 170
JACQUES MARITAIN – <i>De la connaissance par connaturalité</i>	p. 181
ANDRE FEUILLET – <i>La signification christologique de Luc 18, 14 et les références des Evangiles au Serviteur souffrant</i>	p. 188
S. PINCKAERS, O.P. – <i>Engagement de Dieu et fidélité du chrétien</i>	p. 230
P. et S. ROUSSET – <i>Congrès international d'Etudes catheriniennes</i> ...	p. 236
BIBLIOGRAPHIE – A. PLE, <i>Par devoir ou par plaisir?</i>	p. 238



LV^e ANNÉE – N° 3 – JUILLET-SEPTEMBRE 1980

La foi et les sciences de l'homme

Introduction

Quand on aborde le problème des rapports de la foi avec les «sciences humaines» une question préalable surgit: que faut-il entendre par «sciences humaines»? En effet, l'importance croissante que celles-ci ont prise durant ces dernières décennies n'est pas toujours et d'abord une manifestation de la science comme telle, mais plutôt un phénomène de nature idéologique. En d'autres termes, ce qui est présent et agissant dans la culture contemporaine, c'est une certaine *image* du pouvoir des «sciences humaines», chargée de prestige et de fascination, qui est loin de correspondre à la réalité de ces sciences. Tout se passe comme si celles-ci bénéficiaient en priorité de la croyance, indissociable du scientisme diffus dans les sociétés industrielles, que c'est à la «science» qu'il convient dorénavant de demander la solution des grands problèmes de l'existence, de ses conflits, de ses angoisses. Une telle croyance peut revêtir des formes plus ou moins subtiles et elle marque fortement l'opinion de l'*intelligenza*.

Mais précisément, il s'agit là d'une opinion, c'est-à-dire d'une position intellectuelle qui n'est pas rigoureusement, *scientifiquement* fondée, – et ceci au nom même de la science! C'est dire que deux questions bien distinctes sont posées. La première est: quel est le rapport de la foi à l'*image* des «sciences humaines» qui est présente dans notre culture? L'objet envisagé est ce fait de culture qu'est une idéologie, avec toute la part d'affectivité et même d'irrationalité, que cette réalité implique. Il convient alors d'instituer une critique de l'idéologie, à partir de critères rationnels sûrs. La seconde question est: quel est le rapport de la foi aux «sciences humaines» considérées en tant précisément qu'elles sont (ou ne sont pas) des sciences? Cette question est d'ordre épistémologique. Elle est la plus fondamentale des deux, et la réponse qui lui sera apportée conditionne la réponse que l'on devra donner à la première.

Ajoutons que l'impact d'une idéologie ne dépend généralement pas par priorité de la solidité des éléments rationnels qu'elle comporte, mais de facteurs irrationnels. C'est pourquoi, au moment où une idéologie exerce sa plus forte influence, les arguments les plus vrais et les plus probants qu'on lui oppose sont sans prise sur les esprits qui se trouvent comme

frappés de surdité. C'est que sans doute, pour une bonne part de leurs idées, les intellectuels eux-mêmes vivent au niveau de l'idéologie et de l'opinion passionnelle. Cette constatation, qui ne va pas sans mélancolie, ne saurait détourner le philosophe de chercher à aller à la racine des problèmes. D'ailleurs, quoi qu'il en soit de l'immédiat, ce qui est vrai finit par s'imposer.

Une double polarisation

Je ne peux ici que relever certains aspects d'un sujet qui est vaste et complexe.

On parlera de science pour autant que la raison, dans sa quête, atteint un résultat sûr, capable de résister aux contre-épreuves, et ceci non pas à la suite d'un heureux hasard, mais parce qu'elle a su adopter une démarche rigoureuse, critiquement contrôlée. Rigueur, méthode, contrôle critique, entrent ainsi dans une définition de la science. Une telle définition, certes, correspond à une première approche et appellerait une élaboration poussée. Elle suffit cependant à notre propos. On remarquera ici qu'il est de la nature de la raison de tendre à une connaissance parfaite. Dans la mesure où elle satisfait à cette requête, la constitution d'un champ de connaissances en savoir scientifique obéit ainsi à une exigence naturelle de l'esprit humain. Si maintenant nous considérons les sciences au sens moderne, il apparaît que leur prodigieux essor n'a été possible que parce que ses fondateurs ont délimité avec précision l'objet de leur recherche, en opérant une abstraction qui ne retenait comme objet d'investigation que cet aspect du réel, à vrai dire considérable, qui se prêtait à l'expérimentation et à la formalisation mathématique. On posait ainsi en principe une adéquation parfaite entre l'objet et la méthode. Certes, au fur et à mesure des nouvelles découvertes, l'instrument s'est considérablement affiné et est devenu toujours plus complexe. Mais l'orientation fondamentale n'a pas été remise en cause. Au contraire, le type de savoir qui avait fait ses preuves en physique-mathématique n'a cessé d'exercer son attraction sur un nombre croissant de disciplines.

Ceci n'est pas sans conséquences pour le statut des sciences de l'homme. Schématiquement, celles-ci ont été et demeurent sollicitées dans deux directions divergentes. D'un côté, elles sont tentées de s'assimiler aux sciences de la nature et d'en adopter les méthodes. L'épistémologie qui est sous-jacente à cette tendance est univociste. A la limite, il n'y a qu'un modèle, ou du moins qu'un modèle parfait, de science, auquel il s'agit de ramener à tout prix toute discipline qui prétend mériter le qualificatif de scientifique. Il est remarquable que ceux qui s'engagent dans cette direction se voient contraints de modifier et d'amputer l'objet lui-même, et il n'est pas rare que, philosophiquement parlant, le monisme de la méthode implique plus profondément un monisme ontologique.

De l'autre côté, on est en priorité attentif à la spécificité de chaque discipline, et à l'impossibilité, qui en découle, de se référer à un modèle

épistémologique unique. Dès le XIX^e siècle, plusieurs courants en psychologie, en sociologie ou en histoire, ont mis l'accent sur ce que comportait d'irréductible l'objet de leurs recherches, lequel requerrait, en conséquence, une méthode spécifique. Qu'on pense aux travaux de Dilthey concernant l'histoire (et aussi la psychologie), à ceux de Max Weber sur la sociologie. Dans cette perspective, qui entend respecter la nature des divers objets du savoir, on aura de la science un concept plus souple, essentiellement analogique. Précisons, pour éviter tout malentendu, que cette conception des sciences humaines n'exclut pas l'utilisation du formalisme mathématique. C'est sa signification qui varie ici et là. Dans la première optique, c'est lui qui confère au savoir le sceau de la scientificité. Il y a science quand il y a formalisation possible. Dans la seconde optique, cette formalisation n'a pas une importance aussi décisive. Elle peut être utilisée à titre d'instrument. Son absence ne diminuera pas la valeur scientifique d'une recherche ou de conclusions établies par ailleurs.

L'arrière-fond philosophique

Le débat que je viens d'évoquer rapidement est loin d'être purement académique et la position épistémologique qu'on y adopte n'est pas sans avoir des conséquences quant au problème qui nous occupe. Avant d'en dire quelque chose, il convient de considérer un autre aspect de la question.

L'histoire des sciences de l'homme est marquée de conflits avec la philosophie, en ce sens que leur promotion eût dû signifier la mort de la philosophie. Chez Auguste Comte, la sociologie supplante la philosophie ou constitue la nouvelle philosophie, comme couronnement du savoir. Le «matérialisme historique» de Marx se donne comme la science de l'histoire qui se substitue à la philosophie de l'histoire «idéaliste» de Hegel. Et Freud, dont les rapports à la philosophie sont complexes, entend bien que le jugement décisif et dernier appartient à la psychanalyse. Ce sont là trois exemples illustres d'une attitude fort répandue. En réalité, les choses ne sont pas si simples.

En effet, un examen même rapide des trois œuvres auxquelles je viens de faire allusion, montre que leur architecture comme leur signification ne peuvent pas se comprendre si l'on reste dans le cercle des pures données scientifiques, c'est-à-dire des données expérimentales à partir desquelles on peut énoncer des lois, obtenues par voie inductive, ou venant confirmer ou infirmer des hypothèses théoriques. Ces trois œuvres comportent, chacune en son domaine, des présupposés doctrinaux qui ne sont pas redevables de la pure méthode scientifique. La thèse positiviste, selon laquelle il n'y a de savoir proprement dit qu'au niveau du savoir scientifique n'est pas une thèse scientifique, mais bien une thèse philosophique. Autrement dit, une science (ou l'ensemble des sciences) ne peut pas rendre compte d'elle-même. Quand on prétend le lui faire faire, ce n'est pas en vertu d'une exigence qui lui serait homogène, mais en vertu d'un postulat qui de soi lui est extrinsèque.

Certes ce qui précède s'applique également aux sciences de la nature. Mais le problème revêt une importance spécifique dès lors que c'est l'homme qui est en cause. Or les exigences mêmes de la méthode scientifique conduisent à une délimitation toujours plus précise de l'objet. Une science n'obtiendra des résultats que pour autant qu'elle aura circonscrit rigoureusement le champ de ses investigations. L'efficacité de la méthode postule que l'on fasse abstraction de tout ce qui est extérieur à ce champ. D'où également la nécessité critique de mesurer la validité limitée des résultats obtenus. Or, que l'homme participe à divers niveaux de la réalité, c'est un fait constatable. Mais le problème se pose aussitôt : quels rapports ces niveaux entretiennent-ils les uns avec les autres ? Sont-ils réductibles les uns aux autres, ou, au contraire, irréductibles dans leur spécificité ? L'étude isolée d'un aspect de l'homme est-elle légitime ? ou est-ce que le fait que cet aspect s'inscrit dans une totalité n'est pas essentiel à sa signification ? La question se pose sans doute déjà au niveau de la biologie humaine et de la médecine. On comprend dès lors que des tendances antagonistes se dessinent au sujet de ces questions.

La première tendance est la tendance *réductionniste*. C'est au nom de la méthode scientifique qu'en vue de l'expérimentation, le savoir scientifique tend à se diversifier en un nombre croissant de disciplines toujours plus spécialisées. Mais ceci n'exclut pas un mouvement en sens inverse. Dans la mesure, en effet, où une même méthode est à l'œuvre dans l'ensemble des secteurs, la découverte de l'implication mutuelle de divers champs d'investigation, risque fort d'être pensée comme comportant l'exigence du passage d'un champ à l'autre. Prenons deux exemples. On ne peut en psychologie faire abstraction des fondements et des implications somatiques. On peut être tenté d'interpréter cette dépendance comme une exigence de réduction de la psychologie à la physiologie et à la biologie. Les ressemblances entre le comportement animal et le comportement humain peuvent suggérer l'idée que l'étude de l'homme constitue un département de la zoologie – la zoologie humaine. Ce ne sont pas là des conclusions en elles-mêmes satisfaisantes. Mais le fait que des champs distincts, qui sont cependant imbriqués dans une même réalité, qui est le sujet humain, sont étudiés à l'aide de méthodes de même nature, peut facilement suggérer l'idée que ces champs appartiennent à un seul tissu homogène et que les niveaux distincts du réel ne sont que des épiphénomènes, quand ils ne sont pas le produit du découpage opéré dans ce réel pour les besoins de la recherche. Disons qu'un certain monisme de la méthode est porteur de la tentation du monisme ontologique. Celui-ci sera inévitablement un réductionnisme puisque l'ajustement des niveaux ne peut se faire qu'en fonction du niveau le plus élémentaire.

Le réductionnisme peut prendre d'autres formes. C'est ainsi que le penseur qui est comme ébloui par la découverte qu'il a faite et qui par ailleurs a le sens de l'unité du savoir sera tenté de ramener à cette découverte, qui fait alors fonction de cause ou de clé d'interprétation, une pluralité de domaines. Ainsi, la théorie marxienne de l'infrastructure et des superstruc-

tures, dont on a usé jusqu'au simplisme, peut être considérée comme une thématization réductrice de la perception de l'influence de la vie économique sur l'ensemble des activités et des productions culturelles. L'extension aux domaines culturels de l'art, de la morale et de la religion des découvertes de Freud concernant les origines de la névrose individuelle représente une démarche réductrice analogue. Dans un cas comme dans l'autre, l'absence d'un examen épistémologique rigoureux, rend possible une extrapolation, et c'est cette extrapolation qui permet la réduction. Un aspect particulier est saisi avec une telle intensité qu'il apparaît comme étant le foyer de la réalité dans sa totalité, dont la perception est nécessairement modifiée par cette mise en perspective.

Il arrive encore que le prestige attaché à une méthode qui a fait les preuves de sa fécondité soit la source d'un impérialisme mutilant et déformant. Ainsi, en psychologie, certains behavioristes, sous prétexte que seul l'observable est objet de science, prétendent étudier le seul comportement en éliminant la conscience (et avec elle l'inconscient) – comme si la méthode donnait la mesure exacte de la réalité! La conscience n'est pas objet d'une observation scientifique: on décrète donc qu'elle n'existe pas! Il est patent ici que l'impérialisme d'une méthode univoque décidant de la réalité de l'objet, conduit à une image radicalement déformée et amputée de l'homme.

La réaction contre de telles approches mutilantes explique sans doute la seconde tendance qu'un philosophe comme Karl Jaspers représente assez bien. Il y a un double regard sur l'homme: celui de l'«objectivité» scientifique et celui du «comprendre» (*verstehen*) philosophique. Le langage qui correspond à ce comprendre n'est pas celui de l'explication, c'est le langage symbolique des «chiffres». Et ce qui est ainsi saisi c'est précisément l'*existence*, c'est-à-dire le sujet humain singulier dans la libre disposition de lui-même. Cette position qui a le mérite de souligner que l'explication scientifique n'est pas exhaustive a l'inconvénient majeur d'instaurer une sorte de dualisme dans la connaissance de l'homme. D'un côté, il y a ce que les sciences nous disent de lui, et de l'autre il y a la saisie personnelle et vécue du sujet dans sa propre subjectivité, sans que les deux types de connaissance se rencontrent. De la part de Jaspers, qui avait une formation de psychiatre, cette coupure, où l'on peut discerner une influence kantienne, n'implique aucun mépris des données de la science. Mais celles-ci demandent à être assumées dans une anthropologie plus organique.

La médiation de la philosophie

Morcellement du réel en champs d'investigation délimités, expérimentation et vérification des hypothèses et théories, formalisation des résultats: ces composantes de la méthode se retrouvent, à des degrés divers, partout où il est légitime de parler de science. Mais une condition de l'efficacité de cette méthode est de faire abstraction d'un certain nombre de questions qui pourtant surgissent inéluctablement. Bien plus, si la méthode fait abstraction de ces questions, c'est qu'elle n'est pas apte à les aborder. C'est

un point qu'Auguste Comte avait perçu et exprimé à sa manière quand il affirmait qu'à l'âge «positif», la raison devait s'en tenir au *comment* et renoncer à s'interroger sur le *pourquoi*, caractéristique des âges «théologique» et «métaphysique» définitivement révolus. Mais ce n'est pas là une affaire d'âge mental et tous les efforts pour refouler un certain type de questions ne peuvent les empêcher de se poser avec force. Reprenons quelques exemples. De quelle nature est le rapport du physiologique et du psychique? De quelle nature est l'influence du facteur économique sur les autres éléments qui intègrent la société: condition ou cause? Quelle est la signification de l'inconscient, quel est son rapport à la conscience et à la liberté, quelle est son importance dans la structure globale de la personnalité? On pourrait multiplier les questions de ce type.

Or, que constatons-nous? La présence de telles questions est impliquée dans la démarche même des sciences de l'homme. De plus, la plupart du temps, les représentants de ces sciences leur apportent eux-mêmes une réponse. Mais, présentes à l'horizon de ces sciences, les réponses que reçoivent ces questions ne sont pas le fait de l'application rigoureuse et nue de la méthode d'observation. Elles constituent bien plutôt des présupposés qui orientent la recherche elle-même. Autrement dit, ici le chercheur, quand il aborde l'étude de son objet, est déjà équipé d'une conception des choses, qui est d'ordre métascientifique, idéologique ou philosophique. Marx sociologue, par exemple, reconnaît toute l'importance des conflits dans la vie économique et sociale, mais il thématise ces données d'observation à l'aide de la conception de la lutte des classes, qui n'a de sens qu'en référence à la doctrine dialectique qui, elle, est philosophique. Est-ce un hasard si dans les sciences humaines on personnalise les doctrines, parlant de marxisme, de freudisme, etc.? N'est-ce pas là reconnaître implicitement le rôle que jouent dans ces sciences les présupposés philosophiques, à partir desquels la signification des données observées est établie? Car de soi la science est la chose de tous et est donc impersonnelle. Le positivisme lui-même constitue un tel présupposé.

Le problème a été bien perçu par certains. On a ainsi, pour garantir l'objectivité de la science, posé comme condition une neutralité à l'égard des thèmes métascientifiques. Outre qu'une telle neutralité n'est sans doute jamais totalement possible, le résultat d'une telle démarche, qui procède, relevons-le, d'une exigence d'honnêteté critique, risque d'être un appauvrissement considérable des résultats de la recherche. En effet, il est dans la nature des choses que certaines grandes questions surgissent à partir de l'étude de l'homme individuel ou social. Faire systématiquement abstraction de ces questions, c'est se condamner à accumuler des faits d'observation en s'interdisant d'en déchiffrer la signification profonde. Le recours à la formalisation, comme substitut à la quête de signification, ne représente pas une solution satisfaisante.

On retiendra cependant de cette orientation vers la neutralité, l'exigence critique. Celui qui œuvre dans les sciences de l'homme doit constamment, comme Max Weber l'a bien vu, exercer un contrôle critique à chaque étape

de sa démarche pour bien marquer de quelle nature est chacune des affirmations qu'il avance.

Il reste que les sciences humaines ne se peuvent pas concevoir sans la philosophie: parce que le chercheur opère à partir de présupposés philosophiques et parce que la prospection même de leur objet soulève des questions qui sont philosophiques. Cette situation ne représente pas une tare, elle est simplement révélatrice de leur structure. D'elles-mêmes ces disciplines appellent une anthropologie philosophique, qu'elles viendront d'ailleurs à leur tour féconder. Elles comportent à titre intrinsèque une ouverture sur la philosophie. Ceci n'implique aucune confusion (bien que les risques d'extrapolation existent) mais bien plutôt un lien vital. Cette référence pose l'exigence critique, pour autant que les propositions du discours scientifique ne peuvent pas appartenir à un niveau homogène.

Nous avons ainsi une première réponse à notre question. Les grands problèmes que posent à la foi les sciences de l'homme concernent le *sens* des données accumulées par ces sciences. Ce sens est d'autant plus difficile à dégager que ces données ne se présentent pas comme telles à l'état nu, mais déjà enrobées dans une signification idéologique. Dégager ce sens, c'est l'œuvre de l'anthropologie philosophique. C'est donc avant tout de la médiation de celle-ci que la foi a besoin pour rencontrer les sciences humaines.

Le problème herméneutique

S'il s'agit de dégager le sens, c'est que celui-ci n'est pas obvie. Il demande en conséquence à être décrypté ou interprété. On parlera dans un sens large d'interprétation quand le sens d'un énoncé n'est pas donné immédiatement mais exige, pour être saisi, le recours à d'autres énoncés, qui ont fonction de principe ou de contexte. Dans un sens plus précis, il y a nécessité d'interprétation là où un premier langage nous oriente vers un second langage. On interprétera ainsi un rêve ou un ensemble de symboles. Il faut d'abord saisir ces derniers pour, à partir d'eux, rejoindre le sens du symbolisé. Il peut, de plus, arriver qu'un symbole soit polysémique.

On sait que les problèmes de l'interprétation se posent d'une manière toute particulière dans le domaine des sciences de l'homme, et ceci pour plusieurs raisons. La réflexion sur la connaissance historique notamment les a mis en évidence. Il s'agit en effet de rejoindre un événement ou une action dont nous sommes séparés par une distance temporelle. On se propose en d'autres termes de retrouver les causes et de reconstituer la genèse de l'événement; quant à l'action, posée par un agent libre, il faut s'efforcer d'en saisir les motifs et les mobiles. Or on ne peut rejoindre immédiatement le fait passé; ce n'est que par la médiation de traces, comme les documents, que cela devient possible. Mais les documents sont le plus souvent fragmentaires, leur lecture appelle donc une frange de conjectures. De plus l'unicité est caractéristique de l'objet de la connaissance historique. Ces traits contribuent à donner à notre savoir du passé sa spécificité. Si l'his-

toire des historiens est scientifique par ses exigences de rigueur et de contrôle critique, la part de l'intuition n'en est pas moins grande quand il s'agit de faire revivre le passé. Et comment faire renaître ce qui fut l'action et la création d'une subjectivité humaine, si ce n'est, par mode de sympathie, à partir de la propre subjectivité de l'historien? On comprend dès lors qu'une pluralité de lectures du passé soit légitime, puisque le point de vue de l'historien est déterminant quant à la visualisation elle-même du passé interrogé. C'est en ce sens que l'interprétation est constitutive du savoir historique. Ces remarques doivent être étendues dès que nous avons affaire à la lecture des textes et l'on sait l'importance prise en théologie par les problèmes d'herméneutique.

Ceux-ci ne sont pas absents pour autant de la sociologie. Mais c'est dans le domaine de la psychologie, et plus précisément en psychanalyse, que ces problèmes d'interprétation prennent un singulier relief. Ne s'agit-il pas de rejoindre à travers un discours qui se déploie au niveau du conscient et dont la fonction n'est pas de dire, mais au contraire de dissimuler, le «discours» essentiel qui est celui de l'inconscient? Et c'est par les failles du premier discours, que l'on cherche à surprendre ce dernier. Un tel «discours» est censé être celui d'une existence individuelle et cependant cette histoire individuelle devrait être comprise à partir d'une structure-type qui est la structure oedipienne. Certes, on sait que Freud a toujours visé à la rigueur scientifique; il se faisait même de la science une idée positiviste. Mais la lecture psychanalytique, qui s'inscrit dans la relation interpersonnelle de patient à analyste, et où les symboles dégagés et utilisés le sont selon leur résonance et leur poids affectifs individuels, est-elle encore une lecture scientifique? Ne sommes-nous pas plutôt au niveau d'un art? Quoi qu'il en soit de ce point, il est certain que la part de l'interprétation est ici prépondérante.

Mais qui dit interprétation, dit du même coup critères d'interprétation. Comprendre, en effet, la pensée, l'action, le comportement, les conflits et les drames d'autrui, envisagés dans sa destinée individuelle ou dans sa destinée sociale et politique, dans le passé ou dans le présent, suppose une parenté entre cet autrui et celui qui essaye de le comprendre. Cela suppose une commune humanité, mais il ne suffit pas que l'interprète s'appuie sur sa propre expérience humaine spontanée. Il doit, afin même que son interprétation soit fermement établie, développer sa réflexion sur l'être et le destin de l'homme, sur les valeurs qui orientent et guident son agir. Une réflexion, pleinement élaborée et fondée en raison, est une réflexion philosophique. La démarche herméneutique appelle à son tour une anthropologie philosophique.

Conclusion

La Révélation elle-même, *Gaudium et Spes* l'a rappelé, implique une vision de l'homme et c'est à cette vision que s'articule ce que de son côté la raison philosophique peut découvrir. Je n'ai pas à entrer ici dans l'en-

semble des problèmes posés par l'accord des apports respectifs de la foi et de la théologie d'un côté, et de la philosophie de l'autre, sans détriment pour l'autonomie et la nécessité de celle-ci.

Mais, si les considérations qui précèdent sont exactes, les sciences de l'homme demandent à trouver leur achèvement de sens au niveau de l'anthropologie philosophique. Il convient donc que la théologie, dans son effort d'intelligence de la foi, se tourne vers une telle anthropologie, parce que c'est à elle qu'il appartient de dégager pleinement la signification et la portée des découvertes faites dans le domaine des sciences humaines. Celles-ci, en effet, ne sont pas porteuses par elles-mêmes des principes et critères qui permettent de situer, par rapport à la compréhension de l'homme saisi dans sa totalité, la valeur de leur propre apport. Et c'est le plus souvent parce que l'effort d'élucidation philosophique de la nature de cet apport n'a pas été fait, que des données présentées en vrac et sans discernement viennent troubler l'intelligence des croyants.

C'est que si l'idéal de la science continue d'exercer son attraction impérative, il s'en faut de beaucoup que tout ce qui se réclame de la science soit réellement scientifique: théories aventureuses, extrapolations, traitements unilatéraux des questions se mêlent à des données certaines, solidement établies. Et il n'est pas rare que la revendication d'autorité soit d'autant plus forte que les bases expérimentales sont plus fragiles. Ce sont souvent ces orchestrations idéologiques entourant la recherche proprement scientifique, qui posent problème au croyant. A ce titre encore, le recours à la philosophie, comme instance de contrôle critique, s'impose.

GEORGES COTTIER, O.P.

Science et Société*

Quelles sont les réflexions que nous suggère la juxtaposition de ces deux notions?

Spontanément nous vient à l'esprit l'image du savant asocial, vivant dans sa tour d'ivoire, en marge de la société, coupé de la vie réelle. Ou bien encore, c'est la figure du savant distrait, maladroit, qui a de la peine à s'ajuster au monde réel.

Inutile de dire que, malgré la part de vérité que contiennent ces appréciations, elles relèvent plutôt de la caricature. Ce n'est pas à travers une telle approche anecdotique qu'on arrivera à saisir le rôle du savant dans la société. Si l'on pense au dicton: «Ce sont les idées qui mènent le monde» et si, d'autre part, on admet que le savant a à faire quelque chose avec les idées, on devra conclure que forcément le savant à travers ses idées aura un impact sur la société. Rappelons que pour Platon et Aristote le fait d'être doué d'intelligence et celui de vivre en société étaient liés et constituaient le propre de l'homme, qui était défini aussi bien comme *Zoon politikon* que comme *Zoon logon echon*. C'est d'ailleurs pourquoi Platon préconisait de remettre aux philosophes le soin de gouverner la cité. Plus proche de nous, pensons à Hegel et à l'influence énorme que sa pensée a eue dans l'évolution de notre société moderne. Avec ces exemples devant les yeux, il est bien évident que l'on ne saurait nier une influence du savant sur la société.

On aura certainement remarqué que jusqu'ici nous avons parlé du *savant*, alors que dans le titre de notre contribution, il est question de «science». A première vue, on pourrait n'y voir qu'une question de terminologie. Le savant n'est-il pas celui qui fait de la science? Sans doute. Mais les exemples cités ne mentionnent que des philosophes. Or, lorsqu'on parle aujourd'hui de science, surtout en français, on veut parler de science exacte, expérimentale. C'est manifestement ce type de science qui est visé dans le titre. Il s'agit donc de savoir si la science, dans ce sens bien précis, a un impact sur notre société. A ce propos un certain nombre de constatations s'impose.

* Texte d'une conférence donnée à Genève dans le cadre du Centre catholique d'études, le 21 avril 1980.

Impact de la science sur la société

1. Il est d'abord évident que la science façonne de plus en plus notre style de vie. En effet, le monde technique qui est devenu le nôtre n'est autre que le fruit de la recherche scientifique. Cela ne veut pas dire que la science serait, par définition, utilitaire, essentiellement orientée vers la fabrication d'une technique toujours plus perfectionnée. La dynamique qui anime la science est certainement aussi le désir de savoir, de mieux connaître le monde et ses lois. N'oublions pas pourtant que la science moderne est née sous la consigne de Descartes: «Nous rendre maîtres et possesseurs de la Nature»¹. Il faut d'ailleurs souligner qu'il est intrinsèque à la science expérimentale de déboucher sur des applications pratiques. En effet, il faut que les théories avancées soient vérifiées, c'est-à-dire qu'il faut réaliser dans le concret ce que l'on a construit de façon théorique. Or ces nouvelles constructions peuvent être intéressantes en raison des services qu'elles peuvent rendre au niveau pratique. De plus en plus le monde dans lequel nous vivons est un monde façonné par la science. Il ne faut pas aller jusqu'aux centrales nucléaires pour constater l'impact de la science sur notre façon de vivre. Pensons à l'influence de la radio, de la télévision, même aux instruments de cuisine qui ont été rendus possibles grâce à la recherche spatiale! Pensons aussi à la pharmacie à base de recherche chimique. Inutile de dresser un catalogue complet, qui serait d'ailleurs impossible à établir! Cet impact de la technique, fille légitime de la science, sur notre vie de tous les jours est d'ailleurs tel que la cote d'alerte semble être atteinte. Pensons aux mouvements écologiques, à la conscience que l'on a prise de l'environnement comme milieu de vie. Tout cela illustre de façon négative à quel point la science, à travers ses applications techniques, détermine de façon toujours plus envahissante notre style de vie.

2. On trouve un autre aspect de l'influence qu'exerce la science sur notre société contemporaine, dans l'ascendant qu'elle exerce sur les esprits. Dans un certain sens, les autorités auxquelles on fait le plus volontiers appel sont les scientifiques. Si l'on peut citer l'autorité d'Einstein pour telle ou telle question, fût-ce pour témoigner en faveur de l'existence de Dieu, cela renforce singulièrement sa valeur de vérité. Il y a une douzaine d'années, le Cardinal König, invité à une réunion des prix Nobel de physique à Lindau², adressait aux scientifiques une offre de collaboration. En substance il disait: Vous jouissez aujourd'hui de l'autorité dont disposait, dans le passé, l'Eglise. Nous, Eglise, nous avons une expérience dans la conduite des hommes. Travaillons ensemble: nous, avec notre savoir-faire; vous, avec votre autorité³.

¹ R. DESCARTES, *Discours de la Méthode*, 6^e partie.

² La réunion a eu lieu du 1^{er} au 5 juillet 1968.

³ Dans un article assez virulent, le rédacteur en chef des *Physikalische Blätter* rejetait l'offre du Cardinal. Ses arguments m'ont semblé tellement peu convaincants que je me suis senti obligé de répondre. Cf. E. Brüche, *Das Angebot des Kardinals* dans *Physi-*

Ajoutons que le diagnostic aujourd'hui serait un peu différent. Dans une certaine mesure, la science a déçu l'homme. La foi en un progrès toujours croissant a fait place à une certaine déception, voire à une certaine angoisse. La bombe atomique, les centrales nucléaires, tout cela fait craindre que la science ne débouche sur un monde inhumain.

Un indice de cette mentalité est sans doute à voir dans la désaffection pour les universités, telle qu'elle s'est manifestée dans plusieurs votations. Sans doute, il y a plusieurs raisons à ce mécontentement vis-à-vis de nos universités. Mais on doit y voir aussi un réflexe d'autodéfense d'une société qui ne veut pas se laisser embrigader par une science dont elle a l'impression qu'elle devient un danger pour l'humanité.

3. Il faut signaler un autre impact de la science sur notre société actuelle. Je veux parler d'une influence profonde sur la mentalité de nos contemporains – et sur la nôtre ! Sans que cela soit bien conscient, l'état d'esprit qui prévaut dans notre société est fortement imprégné de l'esprit de la science exacte. Un impératif de la méthode scientifique est de n'admettre comme valable que ce qui est vérifiable. Ce que l'on peut constater, ce qui est contrôlable dans l'expérience, voilà ce qu'on veut accepter comme vrai. Par contre, des réflexions d'ordre métaphysique, des convictions basées sur une foi religieuse ne sont admises que pour autant qu'elles sont conformes aux exigences de la pensée scientifique. C'est peut-être dans le domaine religieux que ce phénomène se fait le plus sentir. La sécularisation que l'on considère comme un trait spécifique de notre société actuelle, est en très grande partie due à la progression de la mentalité positiviste et rationaliste de la science. Tout ce qui renvoie à un monde invisible, à des mystères non accessibles à l'expérience et à la raison humaine, à un au-delà non vérifiable, est considéré comme suspect ou rejeté d'emblée.

Ici encore le même phénomène peut être constaté dans sa version négative. On perçoit cette mentalité scientiste comme profondément contraire aux aspirations humaines. Un monde perçu exclusivement à travers une telle mentalité positiviste n'a plus rien d'humain. Dans une telle perspective, on n'arrive plus à découvrir un sens à la vie. Et l'on se réfugie dans un irrationalisme, dans des sectes qui en appellent aux émotions, dans la drogue. Inutile de dire à quel point ces phénomènes marquent notre société contemporaine.

4. Ajoutons que les sciences exactes avec leurs méthodes ont également envahi le domaine des sciences humaines. La biologie, la génétique, la psychologie, les sciences du comportement, la sociologie, autant de sciences qui ont un impact croissant sur notre société. Qu'on pense seulement au rôle joué par les psychologues et psychiatres dans le monde d'aujourd'hui. Les relations interhumaines, la sexualité, tout le comportement humain, constitutif de la société, est de plus en plus sous l'emprise de la science. Et on voit poindre à l'horizon la manipulation de l'homme lui-même par la science.

La génétique ne dévoile pas seulement les mystères de la construction du vivant; à travers ces connaissances elle donne la possibilité de modifier le capital héréditaire et d'obtenir des individus aux qualités déterminées d'avance par le généticien. Inutile d'ajouter que les perspectives ouvertes dans ce sens ne s'arrêtent pas à l'homme¹. On connaît déjà les banques de sperme. N'est-on pas en train en Amérique de fabriquer des génies en implantant le sperme d'hommes superintelligents à des femmes au quotient d'intelligence élevé! On pourrait multiplier les exemples de ce genre qui montrent à quel point les connaissances scientifiques sont en train de modifier les données de notre société humaine. Non sans une pointe d'exagération, un auteur allemand résume la situation de la façon suivante: «Depuis que l'homme est devenu, sans appel, citoyen d'un monde qu'il a lui-même produit, depuis qu'il a le pouvoir de produire non seulement des denrées mortes, mais aussi son propre monde, ses conditions de vie et en grande partie son propre destin, depuis qu'il se reconnaît comme son propre produit, son avenir est devenu autre. L'avenir du monde technique se distingue de façon qualitative de tout ce que des époques antérieures ont nommé avenir. Cela nous le savons, si problématique que soit par ailleurs notre connaissance de cet avenir»².

Remarquons seulement que la question importante reste ouverte: quel sera cet avenir et surtout qui déterminera dans quel sens il sera façonné.

Influence de la société sur la science

Si la science influence de façon incontestable notre société, il faut également parler de l'influence de la société sur la science. De plus en plus la recherche scientifique requiert des moyens tellement coûteux qu'aucun scientifique individuel ne pourrait se les procurer. C'est la communauté seule qui est en mesure d'assumer les moyens qui permettent de promouvoir la recherche scientifique. Malgré tout l'idéalisme et tout l'intérêt que l'on peut supposer dans la communauté politique, ici aussi la sagesse populaire: «qui paie commande» s'applique. Dans ce sens, la science dépend de la société en tant que c'est elle qui, seule, peut lui assurer les moyens requis pour sa recherche. Certes, même les grandes entreprises chimiques, par exemple, affectent des sommes importantes à une recherche libre, non orientée vers des résultats pratiques immédiats. Les organes étatiques officiels, tel le Fonds national de la recherche scientifique, accordent également des subventions à des recherches purement scientifiques, sans aucune finalité directement pratique. Mais il faut constater également que des crédits importants sont mis à disposition d'une recherche scientifique à but essentiel-

¹ Sur ce problème, on peut consulter la contribution de H. STAUDINGER, *Möglichkeiten und Gefahren der molekularen Genetik. Die Gen. Manipulation* dans N. A. Luyten (édit.) *Wissenschaft und Gesellschaftliche Verantwortung (Grenzfragen 6)*, Freiburg, München 1977, p. 304-322.

² G. PICHT, *Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt*, Stuttgart 1967.

lement utilitaire. Ainsi surtout les recherches dans le cadre du budget militaire¹. Mais aussi, par exemple dans le cadre du problème énergétique, les recherches tendant à découvrir de nouvelles formes d'énergie; les recherches sur le cancer dans le domaine de la santé; la cybernétique dans le domaine de l'informatique. On peut dire sans exagérer que pour une très grande partie, la recherche scientifique se fait au service de la société. Voyons nos universités, qui en soi, sont les lieux où la science est cultivée d'office. Dans la plupart des branches c'est pratiquement un enseignement professionnel qui est donné, c'est-à-dire une science qui est orientée vers l'exercice d'une profession, donc à visée utilitaire et pragmatique. Ceci ne veut pas être une appréciation: il s'agit pour le moment d'une pure constatation.

L'emprise de la science: bienfait ou danger?

Mais évidemment, déjà la pure description des relations science-société soulève automatiquement des questions quant au jugement de valeur à porter sur cet état de fait.

Est-ce que cette place immense et déterminante qu'a prise la science dans notre société actuelle doit être considérée comme une bénédiction, comme un facteur de progrès, ou faut-il y voir une servitude et un danger qui pourrait même devenir mortel pour la société humaine? Après une période d'euphorie qui croyait à la libération de l'homme par la science, nous constatons aujourd'hui qu'un certain scepticisme, voire une certaine angoisse se manifeste quant à l'avenir que nous prépare l'évolution actuelle. Chez beaucoup l'impression prévaut que l'exploitation des richesses de l'univers, rendue possible par la science, va peser lourdement sur l'avenir de l'humanité. Pensons aux avertissements du Club de Rome.

D'autres estiment qu'un monde trop exclusivement marqué par des conquêtes matérielles dans le sillon d'une recherche scientifique orientée vers le bien-être matériel va déboucher sur un monde de plus en plus inhumain. De par sa nature même la science leur semble orienter l'homme vers une domination du monde matériel, qui en fin de compte l'asservit à la matière. A force de ne considérer que les possibilités que lui offre le monde matériel, l'homme finit par devenir esclave de la matière. Cela va alors de pair avec une perte de sens, l'absence d'idéal au niveau spirituel, conséquence du matérialisme pratique inhérent à une approche purement scientifique et technique du monde. Qu'il me soit permis de citer un texte de Coreth. (Directement, c'est la technique qui est mise en cause, mais derrière la technique, il y a la science exacte qui en est le fondement et l'inspiratrice.) «L'homme d'aujourd'hui sent que le monde technique moderne avec son progrès et son bien-être ne fournit pas une base solide apte à donner un sens à la vie. Il a le sentiment qu'avec toutes les acquisitions techniques pratiques, on n'arrive pas à humaniser le monde, à résoudre les problèmes hu-

¹ Cf. dans le volume cité à la note 1 p. 173 la contribution de A. MEESSEN, *Wissenschaft in Krieg und Frieden*, p. 248-283.

mais fondamentaux; qu'au contraire ils deviennent plus aigus; que les vraies valeurs humaines ne sont pas encouragées, mais plutôt menacées, en un mot que la question du sens de la vie n'est pas résolue. Celui qui n'a pas de valeur et de but valable qui oriente sa vie et lui donne un sens, se sent perdu. Il sent en lui-même un vide, un profond malaise contre lesquels il s'insurge¹. Il est sans doute trop simple de vouloir appliquer ce diagnostic pessimiste sans autre à la science, qui serait coupable à elle seule de cette perte de sens. Vouloir réduire la relation science-société à une formule si négative serait injuste et faux. Mais au moins, le diagnostic de Coreth montre qu'il y a un problème, qu'on ne saurait simplement ignorer.

Recherche scientifique et application

Parfois on résoud le problème en disant que la science en elle-même n'est ni bonne ni mauvaise, mais que c'est son application dans l'un ou l'autre sens qui débouche sur de telles qualifications.

Il y a certainement une part de vérité dans cette remarque. Mais on ne saurait y voir une réponse suffisante au problème soulevé.

D'abord il n'est pas toujours possible de distinguer entre la science et son application, puisque, comme nous l'avons vu, l'expérimentation vérificatrice, élément constitutif de la science, est déjà l'application d'une vue théorique au réel concret. Les médecins de Buchenwald faisaient des expériences scientifiques et non seulement l'application de principes scientifiques; Petrucci expérimentait sur des embryons in vitro. On ne saurait donc généraliser cette distinction entre recherche scientifique et application. D'ailleurs la recherche scientifique elle-même se fait souvent formellement en vue de l'application, qui devient ainsi la véritable raison et le vrai motif qui anime intrinsèquement l'effort du scientifique. Ce n'est pas par hasard qu'après avoir réussi la construction de la bombe atomique, Oppenheimer a eu ce mot célèbre: «Maintenant la science a perdu son innocence». Il se rendait bien compte que tout cet immense effort scientifique était dès le début et intrinsèquement orienté et motivé par le résultat destructeur.

Valeur de la science pour la société

Tout en étant bien conscient de ce fait, il faut maintenir, je crois, qu'en principe, la recherche scientifique a valeur positive. La science est une nécessité vitale pour l'homme et pour la société. Et cela a un double titre. D'abord l'homme a un besoin de connaître, que déjà Aristote avait signalé tout au début de sa métaphysique. «Par nature (*naturaliter*), tous les hommes désirent connaître²». Ce besoin est ancré dans la nature même de l'homme; dans ce sens, la science contribue à l'épanouissement humain. Et puis, il y a l'autre raison. L'homme doit forger sa propre vie. Il n'est pas programmé

¹ E. CORETH, *Was ist der Mensch?* Innsbruck 1973, p. 192.

² ARISTOTE, *Métaphysique* 980 a 21.

comme les animaux qui possèdent dans leurs instincts les schèmes de comportement requis à leur survie. L'homme ne peut survivre qu'en reconnaissant par son intelligence les possibilités que la terre lui offre pour assurer sa subsistance et son épanouissement. Il est donc normal et souhaitable que la science, qui lui fait mieux connaître la nature et la structure de la réalité, l'aide à s'assurer tout ce qui est nécessaire pour la vie. Plus une société se développe, atteint un niveau de vie supérieur, plus elle dépend de la science pour satisfaire ses besoins. Et réciproquement, plus la science fait des progrès, plus elle favorise l'épanouissement et la consolidation de la société.

De soi, il y a donc une corrélation fondamentalement positive entre le développement de la science et l'épanouissement de la société.

Il est important toutefois de différencier et de nuancer cette affirmation trop absolue.

Limites de la science

D'abord les besoins de l'homme ne se situent pas tous au niveau accessible à la recherche des sciences exactes. L'homme ne vit pas seulement de pain. Il ne vit pas seulement non plus de tous les gadgets, de tout le confort que la science à travers la technique peut lui procurer. Notre époque en est une illustration frappante. Je rappelle le diagnostic de Coreth. D'ailleurs chacun de nous peut observer le phénomène, par lui-même. Une société de consommation laisse l'homme sur sa faim. Il y a en lui un besoin plus profond, de nature spirituelle, un besoin de sens, de signification et en dernier ressort un besoin de transcendance. C'est là que les sciences exactes à elles seules ne peuvent suffire et laissent un besoin fondamental de l'homme insouvi. La science exacte, en tant que telle, ne pose pas la question du sens. Dès lors il n'est pas étonnant que ce n'est pas à travers elle que l'homme pourra donner un sens à sa vie. Ne voyons d'ailleurs pas en cela une dépréciation de la science exacte. Dans son propre domaine, elle constitue un enrichissement prodigieux de notre connaissance du monde, et par voie de conséquence, nous donne accès aux trésors cachés dans la nature qui sont ainsi mis à la disposition de l'homme. On ne saurait assez apprécier l'apport de la science à notre humanité contemporaine. Mais il s'agit également d'être conscients de ses limites. La science s'étant astreinte par honnêteté méthodique à se confiner dans des limites bien définies, ne peut prétendre donner des réponses aux problèmes qui se situent en dehors de ces limites. Nous constatons d'ailleurs qu'aujourd'hui les meilleurs d'entre les hommes de science sont conscients, au point de le souligner eux-mêmes, des limites de leur discipline.

Ouverture de la science aux problèmes humains

Mais un phénomène tout aussi intéressant est à signaler dans ce contexte. A travers la conscience de leurs limites, les scientifiques découvrent et reconnaissent qu'au-delà des problèmes qui sont de leur ressort, des pers-

pectives s'ouvrent sur des questions qui débordent le cadre de leur science. Lorsqu'ils signalent ces problèmes, n'y voyons pas automatiquement un dépassement indu de leurs compétences. Celui qui est conscient des limites qu'il s'est imposées, est également conscient qu'il y a quelque chose en dehors de ces limites. Dans un certain sens, c'est la conscience de ses limites elle-même qui le pousse au-delà de celles-ci.

C'est dans ce sens que les scientifiques peuvent également jouer un rôle important dans notre société actuelle, qui a trop oublié les valeurs humaines qui se situent au-delà des découvertes de la science et des réalisations techniques qu'elles permettent. N'oublions pas que l'homme de science est d'abord un homme. Le scientifique en lui ne doit pas tuer l'homme avec ses problèmes humains; son engagement pour la science ne l'empêche pas de s'intéresser aux questions fondamentales concernant le destin de l'homme et de l'humanité. Je dirais même que sa qualité de scientifique lui donne une plus grande autorité et responsabilité dans ces questions. Non pas parce qu'il aurait des solutions à proposer en vertu de sa science. Nous venons de voir, en effet, que ces questions se situent au-delà de la science exacte. Mais avec toute l'autorité que lui confère sa compétence scientifique, il peut rendre attentif à la dimension humaine que sa science n'arrive pas à clarifier tout en débouchant sur elle¹. On peut constater avec satisfaction que de plus en plus nombreux sont les scientifiques qui témoignent de cette nécessité de dépasser des cadres trop étroits, pour déboucher sur une réalité plus pleine et plus humaine. Je ne résiste pas à la tentation de citer dans ce contexte une réflexion du scientifique et philosophe Karl Friedrich von Weizsäcker. Dans un essai sur la responsabilité de la science, il écrit: «Il y a une chose que je voudrais dire aux théologiens: quelque chose qu'ils savent et que les autres devraient savoir. Ils sont dépositaires de l'unique vérité qui est plus profonde que la vérité de la science qui est à la base de l'ère atomique. Ils possèdent une connaissance de l'être humain, qui a des racines beaucoup plus profondes que le rationalisme moderne. Fatalement le moment arrive, lorsque nos projets échouent, qu'on se tourne et se tournera vers cette vérité»².

Que deux remarques me soient permises concernant ce texte. Sans vouloir minimiser en quoi que ce soit l'importance de la théologie, je crois que la réflexion de von Weizsäcker ne s'applique pas seulement aux théologiens, mais à tout homme qui, spontanément, tâche de découvrir le sens de la vie et du monde. Une telle «Weltanschauung» est pratiquement le fait de chaque homme qui réfléchit tant soit peu. En deuxième lieu, il serait faux de penser que c'est seulement dans des moments de crise que l'homme aurait besoin de cette vue plus large sur la réalité et sa signification. Sans doute,

¹ J'ai essayé de montrer la dynamique de cette démarche dans mon article: *Gotteserkenntnis und naturwissenschaftliches Denken* in N. A. LUYTEN, *Führt ein Weg zu Gott?*, Freiburg, München 1972, p. 153-166.

² K. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter*, Göttingen 1957, p. 11 sq.

c'est aux moments de crise que ce besoin se fait sentir davantage. Dans ce sens nous sommes dans notre société actuelle à un moment où nous avons un besoin urgent d'une telle vue englobante, à l'intérieur de laquelle les données de la science peuvent trouver leur place et leur sens.

Caractère abstrait de la science

Il faut noter dans ce contexte que, malgré sa confrontation constante avec le réel concret, la science, dans un sens, reste toujours abstraite¹. C'est-à-dire qu'elle s'attache à un certain aspect du réel en faisant méthodiquement abstraction de tout le reste. L'application des connaissances scientifiques à des situations réelles s'en ressent forcément. Une intervention sur un point, qui s'avère adéquate pour obtenir un résultat envisagé, peut entraîner un déséquilibre qu'on ne remarquera que lorsqu'il sera trop tard. Ainsi l'emploi massif de l'insecticide DDT s'est révélé extrêmement efficace. Ce n'est qu'avec du retard que l'on s'est aperçu que ce DDT s'accumulait dans le plancton, par là dans la chair des poissons et ainsi dans la nourriture de l'homme². Effets nocifs qu'on n'avait pas prévus et qui ne peuvent être éliminés qu'à longue échéance. Cet exemple montre comment les acquisitions scientifiques exigent d'être intégrées dans une vue plus large de l'homme et de l'univers.

Science et moralité

Dans le cadre de ces réflexions sur la science et la société, il faut signaler une autre limite – intérieure à la science, celle-là – que le scientifique ne peut ignorer sous peine de mettre en danger la santé morale de la société. La science, étant une activité humaine, implique en tant que telle une dimension morale. Dans ce sens, la recherche scientifique se heurte à des limites que la morale défend de dépasser. Nous avons déjà signalé les expériences inhumaines de Buchenwald. La dignité humaine impose à l'expérimentation scientifique des limites qu'elle ne saurait dépasser sans porter une atteinte grave à la société humaine. Ici des problèmes se posent dès maintenant dans le domaine de l'expérimentation génétique. Jusqu'où peut-on faire des expériences sur le capital génétique humain? Est-ce qu'il est permis de faire tout ce que l'on serait capable de faire? C'est un difficile problème qui se pose ici à la science. Beaucoup de scientifiques en sont conscients et cherchent des solutions. Ainsi M. Born a proposé un moratoire, renonçant à des expériences ultérieures pour se donner le temps d'y voir plus clair³! Mais une telle solution est évidemment illusoire. On ne saurait

¹ Sur ce caractère abstrait de la science, cf. D. DUBARLE, *Macht und Verantwortung der modernen Wissenschaft* dans *Grenzfragen* 6 (cité à la note 1 p. 173), p. 45–84.

² J'emprunte cet exemple à l'article de H. DOLCH dans le même volume, *Grenzfragen* 6, *Über die Herrlichkeit des Menschen*, p. 345–6.

³ Cité dans E. BONÉ, *Der christliche Forscher und die Fragen unserer Zeit* (toujours dans *Grenzfragen* 6), p. 153.

arrêter la recherche scientifique. La seule solution possible est que le scientifique développe en lui-même le sens moral qui lui fasse sentir les limites au-delà desquelles il ne saurait aller. D'ailleurs de larges possibilités restent ouvertes dans ce domaine de la génétique, en expérimentant sur du matériel animal. Proscrire de telles expériences au nom du respect dû à la vie, ce serait priver la science de connaissances qui peuvent être extrêmement utiles à l'homme. Aussi longtemps qu'on ne dépasse pas le seuil de la personne humaine, on peut souscrire je pense, à ce qu'écrit à ce propos Arthur Kornberg (Prix Nobel) : « Nous ne pouvons savoir d'avance les avantages que peut nous assurer le progrès dans la connaissance. Sans doute, aucune connaissance n'est à l'abri d'une application abusive. Mais j'ai l'espoir sincère que ce progrès de la chimie génétique nous permettra de mieux combattre avec efficacité les maladies héréditaires. Je ne vois pas de possibilité de conflit pour une société honnête, qui veut mettre la connaissance scientifique au service de l'humanité »¹.

Sciences de l'homme et dimensions humaines

Des remarques analogues s'imposeraient pour ce que l'on pourrait nommer des sciences humaines au sens fort : la psychologie, la psychanalyse, la psychiatrie.

Dans ces sciences, l'application des méthodes des sciences exactes donne certainement des résultats extrêmement intéressants, qui favorisent une meilleure connaissance de l'homme et permettent d'aider efficacement l'homme dans son autoréalisation. Mais à condition de ne pas se confiner dans les limites d'une méthode purement positiviste. L'homme ne peut être compris et aidé qu'en découvrant en lui la dimension de l'humain. C'est l'évidence même. Si ces sciences veulent être sciences humaines au sens plein du mot, il faut qu'elles développent des méthodes, qu'elles fassent intervenir des facteurs qui ne se situent plus à un niveau d'explication purement mécaniste et positiviste. Une science de l'homme sans sens de l'humain est une contradiction dans les termes. Et des remarques semblables s'appliquent à la sociologie. Une société au sens vrai du mot est une société d'hommes, constituée à base de valeurs humaines. Vouloir la réduire à des lois purement mécaniques ou statistiques, c'est se condamner à ne pas saisir ce qui compte vraiment. Une société ne peut se baser uniquement sur des facteurs accessibles aux méthodes de la science exacte. La dimension humaine lui est essentielle. Une science de la société qui ne la respecte pas se condamne elle-même et devient automatiquement un danger pour la société qu'elle devrait au contraire aider à devenir plus authentiquement elle-même.

Arrêtons ici nos réflexions. Non pas que nous ayons épuisé notre sujet. Non seulement il y aurait nombre d'autres aspects du problème que l'on

¹ Cité dans l'article de E. BONÉ, p. 152.

pourrait relever. Mais encore les points que nous avons signalés n'ont été qu'effleurés. On comprendra qu'il est impossible, dans le cadre d'une modeste contribution, de traiter de façon adéquate un aussi vaste problème. Aussi n'était-ce pas là notre propos. Aussi imparfaites et incomplètes que soient les considérations qui précèdent, j'espère qu'elles peuvent nous rendre mieux conscients du facteur important qu'est la science dans notre société actuelle.

NORBERT A. LUYTEN O.P.

De la connaissance par connaturalité*

1. Saint Thomas et la notion de connaissance par connaturalité

La notion de connaissance par connaturalité – c'est-à-dire d'une sorte de connaissance qui se produit dans l'intellect, mais non par le moyen des connexions de concepts et par voie de démonstration – me paraît avoir une importance particulière, à la fois en raison du rôle capital que joue cette sorte de connaissance dans l'existence humaine, et parce qu'elle nous oblige à comprendre de façon plus profonde le caractère *analogique* du concept de connaissance. Henri Bergson et William James qui ont centré leur attention, l'un sur l'intuition, l'autre sur l'expérience, n'ont jamais, je crois, découvert ni mis en œuvre l'ancienne notion de connaissance par connaturalité. S'ils l'eussent fait, je présume que bien des choses auraient été clarifiées dans leur enseignement respectif.

Cette notion de connaissance par connaturalité est classique dans l'école thomiste. Thomas d'Aquin y fait référence à propos du Pseudo-Denys (*Des noms divins*, ch. II) et de l'*Ethique à Nicomaque* (Livre X, ch. V) où Aristote établit que l'homme vertueux est la règle et la mesure des actions humaines. Je ne doute pas que cette notion ou d'autres équivalentes, aient eu, avant Thomas d'Aquin, une longue histoire dans la pensée humaine; une enquête dans ce secteur particulier de l'histoire des idées – qui aurait peut-être à tenir compte de philosophes comme Rāmānuja et de l'école indienne de la *bhakti* – serait d'un intérêt considérable. Ce n'est pas dans une telle recherche historique que je me suis engagé; mon propos a été plutôt d'éprouver la valeur de la notion de connaissance par connaturalité, telle que l'a élaborée l'école thomiste et de reconnaître de manière plus systématique les différents domaines auxquels elle doit être étendue.

Je rappellerai tout d'abord la distinction fondamentale faite par Thomas d'Aquin quand il explique¹ qu'il y a deux façons différentes de juger des

* Cette étude de Jacques MARITAIN, inédite en français, a été traduite par G. et C. Brazzola. Parue d'abord dans *Review of Metaphysics* (New Haven, 1951/4), elle a été reprise dans *The Range of Reason* (New York, Ch. Scribner's Sons, 1953) dont elle constitue le chapitre 3 (pp. 22 à 29).

¹ *Sum. theol.*, II-II, 45, 2.

choses qui ont trait à une vertu morale, la fortitude par exemple. D'une part, nous pouvons posséder dans notre esprit la science morale, la connaissance conceptuelle et rationnelle des vertus, qui produit en nous une conformité purement intellectuelle aux vérités en cause. Si on nous interroge alors sur la fortitude, il nous suffira, pour répondre correctement, de regarder et consulter les objets intelligibles contenus dans nos concepts. Un philosophe moraliste peut n'être pas un homme vertueux et pourtant tout savoir des vertus.

D'autre part nous pouvons posséder la vertu en question dans nos puissances de volonté et de désir, l'avoir incarnée en nous et être ainsi en accord ou connaturalisé avec elle dans notre être même. Si on nous interroge alors sur la fortitude, nous répondrons correctement, non plus par science, mais par inclination, en regardant et consultant ce que nous sommes, les penchants et inclinations profonds de notre être. Un homme vertueux peut être entièrement ignorant de la philosophie morale et tout savoir, aussi (et sans doute mieux) des vertus – par connaturalité.

Dans cette connaissance par union ou inclination, connaturalité ou affinité, l'intellect est en jeu, non pas seul mais ensemble avec les inclinations affectives et les dispositions de la volonté, et il est guidé et formé par elles. Ce n'est pas une connaissance rationnelle, obtenue par l'exercice conceptuel, logique et discursif de la raison. Mais c'est une vraie et authentique connaissance, bien qu'elle soit obscure et peut-être incapable de rendre compte d'elle-même et de s'exprimer par des mots.

Saint Thomas explique de cette façon la différence qui existe entre la connaissance de la réalité divine acquise par la théologie et la connaissance de la réalité divine due à l'expérience mystique. Car l'homme spirituel, dit-il¹, connaît les choses divines par inclination ou connaturalité, non seulement parce qu'il les a apprises, mais parce qu'il les souffre, comme l'affirme le Pseudo-Denys.

Ainsi que je le signalais en commençant, la connaissance par connaturalité joue un rôle immense dans l'existence humaine, surtout lorsqu'il s'agit de cette connaissance du singulier qui intervient dans la vie quotidienne et dans nos relations de personne à personne. Cependant ce n'est pas de cette expérience pratique quotidienne que je traiterai ici. Par souci de brièveté, je me contenterai d'esquisser le rôle de cette connaissance dans quelques champs particulièrement typiques de la connaissance humaine.

2. *Expérience mystique*

C'est surtout en regard de l'expérience mystique, telle qu'en ont témoigné les contemplatifs chrétiens, chez qui seuls, selon Bergson, elle a atteint son plein épanouissement, que les scolastiques ont développé leur théorie de la connaissance par connaturalité. Je ne m'arrêterai pas à ce point, qui est plus théologique que philosophique. Il nous suffira de noter qu'ils ont

¹ *Sum. theol.*, I, 1, 6, ad 3.

décrit la contemplation mystique comme donnée par grâce ou comme une contemplation surnaturelle, en raison de ce qu'elle dépend tout ensemble de la foi et de la charité, et d'une inspiration spéciale de Dieu qui habite dans l'âme. Ils faisaient observer, en effet, qu'une expérience fruitive de la déité ne peut manifestement pas être procurée par nos concepts ou idées qui, si justes soient-ils, nous font connaître les choses divines à distance et par l'analogie des créatures. Par conséquent, une telle connaissance supra-conceptuelle ne peut survenir que par connaturalité, par la connaturalité que l'amour de charité qui est une participation à l'amour même de Dieu, produit entre l'homme et Dieu. Le grand progrès gnoséologique des meilleurs commentateurs de Thomas d'Aquin, notamment Jean de Saint-Thomas, a consisté à montrer que dans l'expérience mystique, cet amour devient un *moyen objectif* de connaissance, *transit in conditionem objecti*, et tient la place du concept comme instrument intentionnel, unissant obscurément l'intellect à la chose connue en sorte que l'homme n'expérimente pas seulement son amour, mais par son amour, cela même qui est encore caché dans la foi, cet *encore plus* à être aimé, et à être goûté dans l'amour, qui est la substance cachée de la foi. Alors, comme le dit saint Thomas, «au sommet de notre connaissance, nous connaissons Dieu comme inconnu», *tanquam ignotus cognoscitur*, c'est-à-dire qu'Il est connu par l'amour, comme transcendant infiniment toute connaissance humaine, ou précisément comme *Dieu*.

*

Il y a, je pense, une autre sorte d'expérience mystique, qu'en opposition à celle que je viens de mentionner, on peut appeler expérience mystique naturelle; nous en trouvons un exemple chez Plotin et dans les écoles classiques de contemplation en Inde. Je me contenterai d'indiquer ici en quelques mots les conclusions d'un certain nombre de recherches que j'ai faites dans ce domaine. Ici encore, à mon avis, nous avons affaire à un type particulier de connaissance, à la fois supra-conceptuelle et par connaturalité. Mais la connaturalité dont il s'agit est purement intellectuelle, et le rôle essentiel joué par la volonté consiste à ramener de force l'intellect vers le dedans, à contre-pente de la nature, et à le contraindre à se vider lui-même de toute représentation particulière. La réalité à expérimenter est l'existence même, l'*esse* propre du soi dans sa pure actualité métaphysique – l'*âtman* – et en tant qu'il procède du Soi unique. Et c'est par un suprême effort de concentration intellectuelle et volontaire, effaçant tout germe d'image, souvenir ou idée, tout phénomène passager et toute conscience distincte, en d'autres termes, c'est par le vide que l'intellect est connaturalisé à la réalité spirituelle inconceptualisable de la chose connue.

3. Connaissance poétique

Un autre exemple typique de connaissance par connaturalité nous est donné par la connaissance poétique. Depuis le romantisme allemand et

depuis Baudelaire et Rimbaud, la poésie est devenue consciente d'elle-même à un degré qu'elle n'avait jamais atteint auparavant. Conjointement à cette prise de conscience d'elle-même, la notion de connaissance poétique a été mise en évidence.

Le poète a réalisé qu'il a sa manière propre, qui n'est ni scientifique ni philosophique, de connaître le monde. Le fait de cette sorte particulière de connaissance qu'est la connaissance poétique s'est ainsi imposé à la réflexion philosophique. Et c'est bien en vain qu'on chercherait à esquiver le problème en considérant la poésie comme un tissu de pseudo-affirmations – sans signification – ou comme un succédané de la science à l'usage des faibles d'esprit. Le fait de l'expérience poétique et de l'intuition poétique doit être abordé avec loyauté.

L'expérience poétique est distincte par nature de l'expérience mystique. Parce que la poésie émane de la libre créativité de l'esprit, elle est, dès l'origine, orientée vers l'expression et a son terme dans un verbe proféré, elle demande à parler; tandis que l'expérience mystique, parce qu'elle émane du désir le plus profond de l'esprit destiné à connaître, tend par elle-même au silence et à la fruition intérieure. L'expérience poétique se rapporte au monde créé et aux énigmatiques et innombrables relations des êtres entre eux, et non au principe des choses. En elle-même, elle n'a rien à voir ni avec le vide d'une concentration intellectuelle opérant à contre-courant de la nature, ni avec l'union de charité à l'Amour subsistant.

Cependant l'expérience poétique comporte aussi une sorte typique de connaissance par connaturalité. La connaissance poétique est une connaissance non conceptuelle et non rationnelle; elle naît dans la vie préconsciente de l'intellect, et elle est essentiellement une obscure révélation à la fois de la subjectivité du poète et de quelque éclair de réalité sortant ensemble du sommeil dans un unique et même éveil. Cette connaissance inconceptualisable survient, je pense, par l'instrumentalité de l'émotion qui, reçue dans la vie préconsciente de l'intellect, devient intentionnelle et intuitive et donne à l'intellect de saisir obscurément quelque réalité existentielle comme ne faisant qu'un avec le soi ébranlé par elle, et du même coup tout ce que cette réalité, saisie émotionnellement, évoque à la manière d'un signe: en sorte que le soi est connu dans l'expérience du monde et le monde dans l'expérience du soi, par une intuition qui tend essentiellement à l'expression et à la création.

4. *Expérience morale*

Enfin l'expérience morale nous offre l'exemple le plus largement répandu de connaissance par connaturalité. Comme nous l'avons dit, c'est dans la connaissance expérientielle – non philosophique – des vertus morales que Thomas d'Aquin voyait le premier et principal exemple de connaissance par inclination ou par connaturalité. C'est par connaturalité que la conscience morale parvient à connaître, de manière inexprimable en termes de concept, les dispositions les plus profondes – aspirations, craintes, espoirs

ou désespoirs, amours et options primordiaux – enveloppées dans la nuit de la subjectivité. Quand un homme prend une libre décision, il tient compte, non seulement de tout ce qu'il possède en fait de science morale et d'information positive et qui lui est manifesté par des concepts et notions, mais aussi de tous les éléments secrets d'évaluation, qui dépendent de ce qu'il est, et qui lui sont connus par inclination, par ses propres tendances actuelles et ses propres vertus, s'il en a.

Cependant le point que je voudrais souligner concerne la théorie très controversée en philosophie morale de la loi naturelle. Mon intention n'est pas de rouvrir ici le débat de la loi naturelle, mais seulement de mettre en relief un élément absolument essentiel, à mon avis, au concept de loi naturelle. La notion authentique de loi naturelle est la notion d'une loi qui est naturelle parce qu'elle exprime la normalité de fonctionnement de la nature humaine, mais aussi parce qu'elle est *naturellement connue*, c'est-à-dire connue par inclination ou par connaturalité, non par connaissance conceptuelle et par voie de raisonnement.

Permettez-moi de me placer dans la perspective d'une philosophie de la loi naturelle: je le fais non pour affecter que vous recevez une telle philosophie comme allant de soi, mais pour clarifier l'idée même de loi naturelle. Je soutiens que les jugements par lesquels la loi naturelle se manifeste à la raison pratique ne procèdent pas de l'exercice conceptuel, discursif, rationnel de la raison; ils procèdent de cette *connaturalité* ou *conformité* par laquelle ce qui est consonant aux inclinations essentielles de la nature humaine est saisi par l'intellect comme bon, ce qui est dissonant comme mauvais.

Ajoutons immédiatement, pour prévenir tout malentendu, premièrement que les inclinations en question, même si elles concernent des instincts animaux, sont essentiellement humaines, et donc des inclinations pénétrées de raison; ce sont des inclinations réfractées par le cristal de la raison dans sa vie inconsciente ou préconsciente. Deuxièmement que, l'homme étant un animal historique, ces inclinations essentielles de la nature humaine se sont développées ou ont été libérées au cours du temps: il en résulte que la connaissance humaine de la loi naturelle s'est progressivement développée et continue de se développer. Et l'histoire même de la conscience morale a discerné les inclinations vraiment essentielles de la nature humaine de celles qui sont accidentelles, fausses ou perverses. Je dirais que ces inclinations vraiment essentielles sont redevables des régulations qui, reconnues sous la forme de schèmes dynamiques dès l'époque des plus anciennes communautés sociales, sont demeurées en permanence dans la race humaine, tout en prenant des formes plus définies et plus clairement déterminées.

Mais fermons cette parenthèse. Quelles sont les conséquences de ce fait fondamental que la loi naturelle est connue par inclination ou connaturalité, non par connaissance rationnelle?

Premièrement: ne font pas partie de la loi naturelle les prescriptions de la loi positive, établies par la raison humaine, mais aussi les requêtes de la normalité de fonctionnement de la nature humaine que les hommes con-

naissent par l'exercice spontané ou philosophique de la connaissance conceptuelle et rationnelle. La loi naturelle portant sur les seules régulations connues par inclination, ne concerne que les principes *immédiatement connus* (c'est-à-dire connus par inclination, sans medium conceptuel et rationnel) de la moralité humaine.

Deuxièmement: étant connus par inclination, les préceptes de la loi naturelle sont connus de manière *indémontrable*. C'est ainsi que les hommes (sauf quand ils mettent en œuvre les disciplines réflexives et critiques de la philosophie) se trouvent dans l'incapacité de rendre compte de leurs convictions morales les plus foncières et de les justifier rationnellement: et ce fait même est le signe non de l'irrationalité et de la non-validité intrinsèque de ces convictions, mais au contraire, de leur *naturalité* essentielle et donc de leur *plus grande* validité, et de leur rationalité *plus qu'humaine*.

Troisièmement: il en est ainsi parce que nul exercice conceptuel et rationnel de la raison humaine n'intervient dans sa connaissance de la loi naturelle, en sorte que la raison humaine connaît la loi naturelle, mais ne joue aucun rôle, ni pour la faire *exister*, ni même pour la *faire connaître*. Il s'ensuit que la Raison incréée, la Raison du principe de la nature est la seule raison en jeu, non seulement dans l'*établissement* de la loi naturelle (du fait même qu'elle crée la nature humaine), mais en la *faisant connaître*, par les inclinations de cette nature, que la raison humaine écoute quand elle connaît la loi naturelle. Et c'est précisément parce que la loi naturelle dépend de la *seule* raison divine qu'elle est investie d'un caractère naturellement sacré et lie l'homme en conscience, et qu'elle est le fondement premier de la loi humaine, laquelle est une détermination libre et contingente de ce que la loi naturelle laisse indéterminé et n'oblige qu'en vertu de la loi naturelle.

Les philosophes et les théories philosophiques surviennent pour expliquer et justifier, par les concepts et le jugement, ce que, depuis l'âge des cavernes, les hommes ont progressivement connu par inclination et connaturalité. La philosophie morale est une connaissance *réflexive*, une sorte d'après-connaissance. Elle ne découvre pas la loi morale. La loi morale a été découverte par les hommes avant l'existence de toute philosophie morale. Le rôle de la philosophie morale est d'analyser critiqueusement et d'élucider rationnellement les modèles et les règles de conduite dont la validité a été découverte antérieurement d'une manière indémontrable et selon un mode non conceptuel, non rationnel; elle doit aussi les dégager, autant que possible, de toutes les excroissances et déviations adventices qui ont pu se produire en raison de la rudesse de notre nature et des accidents de l'évolution sociale. Le rationalisme du dix-huitième siècle supposait que la loi naturelle avait été soit découverte dans la Nature, soit déduite a priori par la connaissance conceptuelle et rationnelle, et à partir de là imposée à la vie humaine par des philosophes et des législateurs à la manière d'un code de propositions géométriques. Rien d'étonnant enfin à ce que «huit systèmes nouveaux de loi naturelle, ou davantage encore, aient fait leur

CHARLES JOURNET



saint nicolas
de flue

CHARLES JOURNET

saint nicolas de flue

4^e édition. 232 pages, 6 illustrations. Fr. 30.—

«Quand la terre tremble, les patries s'interrogent sur leur raison d'être. Elles cachent instinctivement les signes de leur mortalité dans les plis du vêtement de ceux de leurs enfants qui ont été touchés par la gloire divine.»

Nicolas de Flue, ermite au Ranft et «adorateur de la Sainte Trinité» fut aussi un «amant de la paix».

Le cardinal Charles Journet (1891–1975), nous entraîne à la suite de cet ami de Dieu.

Bon de commande

à retourner aux Editions Saint-Paul
Pérolles 42
CH - 1700 Fribourg

Le soussigné commande

..... ex.

Charles Journet

Saint Nicolas de Flue

au prix de Fr. 30.— (+ frais de port)

Nom: _____

Prénom: _____

Rue: _____

N° postal, localité: _____

Date et signature: _____

CAHIERS

JACQUES MARITAIN

Direction et rédaction:
Henry Bars et Heinz R. Schmitz

Conçus par quelques amis de Jacques Maritain, ces Cahiers s'adressent à tous ceux que la pensée et la personne du grand philosophe intéressent, pour leur servir de foyer de convergence et de lieu de rencontre spirituelle. Chaque Cahier comprendra des études sur la philosophie ou la vie de Maritain, des documents inédits, des nouvelles concernant le rayonnement de son œuvre, et des textes courts, frappants, choisis dans l'ensemble de l'œuvre et destinés à faire entendre «la Voix de Jacques».

Ces Cahiers sont publiés conjointement par le «Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain», l'«Association internationale Jacques et Raïssa Maritain» et l'«Association des amis de Jacques Maritain» auprès de laquelle on peut verser les abonnements (Banque Nationale de Paris, Agence de Boulogne/Seine, Cte 05-3154-55).

Abonnement pour la série des 3 premiers Cahiers (à paraître en 1980 et 1981):

Abonnement de soutien: 120 francs français

Abonnement simple: 70 francs français

Prix du Cahier: 25 francs français

Correspondance:

Rédaction: Henry Bars, Maison Saint-Joseph, F - 22580 Plouha

Administration et abonnements:

«Association des Amis de Jacques Maritain»,

c/o Jean Laloy, 25, rue Ernest-Renan, F - 92190 Meudon

SOMMAIRE du No 1 (septembre 1980)

Pourquoi les Cahiers?

Olivier LACOMBE: *Liminaire*

La Voix de Jacques

Henry BARS: *L'amitié de Jacques Maritain et de Julien Green*

Julien GREEN: *Lettres (inédites) à Jacques Maritain*

Jacques MARITAIN: *Pour un réalisme intégral*

Ralph McINERNY: *In Memoriam Joseph Evans*

Heinz R. SCHMITZ: *Le Prince de ce monde.*

A propos d'un essai de Raïssa Maritain

Informations

Bibliographie

apparition à chaque foire des libraires de Leipzig» à la fin du dix-huitième siècle, et que Jean-Paul Richter ait pu observer que «chaque foire et chaque guerre amène une nouvelle loi naturelle»¹. Je prétends que toutes les théories de la loi naturelle qui ont été proposées depuis Grotius (Grotius y compris) ont été faussées par la méconnaissance du fait que la loi naturelle est connue par inclination ou connaturalité, non par connaissance conceptuelle et rationnelle.

5. *Métaphysique et connaissance par connaturalité*

Je pense que la critique de la connaissance fait partie de la métaphysique, et que la reconnaissance et l'analyse de cette sorte de connaissance qu'est la connaissance par connaturalité relèvent de l'objet de la critique de la connaissance. Mais la connaissance par connaturalité n'a rien à voir avec la métaphysique elle-même: la métaphysique procède purement par mode de connaissance conceptuelle et rationnelle. Comme toute connaissance rationnelle, elle présuppose l'expérience sensible; et pour autant qu'elle est métaphysique, elle implique l'intuition intellectuelle de l'être en tant qu'être. Mais ni dans cette intuition intellectuelle, ni dans la perception sensible, il n'y a le moindre élément de connaissance par inclination. Dans son développement rationnel comme dans ses intuitions premières, la métaphysique est purement objective. Si l'on confond les plans et les ordres des choses, si la connaissance poétique ou l'expérience mystique ou la sensibilité morale prétendent devenir connaissance philosophique, ou si une philosophie qui désespère de la raison tente de capter les choses de la connaissance par connaturalité et d'en user comme d'un instrument – alors chacun perd la tête, la connaissance par inclination et la métaphysique sont également corrompues.

JACQUES MARITAIN

¹ ROMMEN, *Natural Law*, St-Louis, Herder, 1948, p. 106.

La signification christologique de Luc 18, 14 et les références des Evangiles au Serviteur souffrant

PREMIÈRE PARTIE: *La justification du publicain (v. 14^a).*

- Le sens de Lc 18, 14^a.
- Les origines du thème de la justification.

DEUXIÈME PARTIE: *L'abaissement et l'élévation de l'ère messianique (v. 14^b).*

- Généralités sur le thème biblique de l'abaissement et de l'élévation.
- L'abaissement et l'élévation du Christ Serviteur.
- Les textes parallèles de Mt 23, 11–12 et de Lc 14, 9–11.

TROISIÈME PARTIE: *Le Christ Serviteur souffrant et le message évangélique.*

- Le contraste entre la rareté des références explicites et la fréquence des références implicites au Serviteur souffrant.
- L'explication du contraste: c'est Jésus lui-même qui s'est identifié avec le Serviteur souffrant.
- La personne du Christ et la morale évangélique.

CONCLUSION GÉNÉRALE: *Le mystère du Fils de l'homme Serviteur.*

*

Le titre donné à cette étude surprendra sans doute, car Lc 18, 14 est la conclusion de la parabole du pharisien et du publicain; or, au premier abord, on ne voit guère comment cette parabole pourrait bien concerner la personne même du Christ et se référer en même temps au Serviteur souffrant du livre d'Isaïe. Elle appartient à ce groupe de paraboles que l'on appelle à bon droit des *récits exemplaires*, car elles nous donnent une leçon morale sans qu'il soit nécessaire d'opérer aucune transposition pour la saisir. Ren-

trent encore dans cette catégorie trois autres textes, eux aussi lucaniens : le bon Samaritain (Lc 10, 30-37), le riche insensé (Lc 12, 16-20), le mauvais riche et le pauvre Lazare (Lc 16, 19-31) ¹.

Le premier de ces récits : le bon Samaritain a été tenu par nombre de Pères de l'Eglise et d'auteurs anciens pour une allégorie christologique, plus précisément pour une annonce du mystère de la Rédemption. De cette interprétation, qui aujourd'hui est d'ordinaire rejetée, souvent même avec dédain, comme une pure fantaisie ², quelques exégètes modernes estiment cependant qu'on doit retenir quelque chose. Se sont prononcés en ce sens notamment B. Gerhardsson, J. Daniélou, M. E. Boismard, d'une façon assez différente H. Binder ³, de manière à notre avis plus satisfaisante L. Cerfaux, qui n'hésite pas à déclarer que le cœur du bon Samaritain, c'est en définitive le cœur même du Christ. Si l'on comprend les choses de cette façon, on est amené à conclure que les anciens auteurs, notamment saint Augustin, ont eu raison de rapprocher le bon Samaritain du Christ Rédempteur venu en ce monde pour guérir l'humanité entière de ses blessures, même s'il est manifeste qu'on ne peut accepter tous les développements allégoriques, certes ingénieux, mais trop souvent arbitraires de l'exégèse des Pères ⁴.

Il n'est pas vraisemblable qu'une référence christologique du même genre puisse être admise pour la parabole du pharisien et du publicain. J. J. Vincent, il est vrai, a soutenu le contraire ⁵. Selon lui, l'humble publicain serait une désignation voilée du Christ lui-même, de « l'homme de douleur, familier de la souffrance » annoncé en Is 53 : Jésus n'a-t-il pas coutume de se solidariser avec « la lie du peuple » ? Et si la parabole oppose au publicain un pharisien, n'est-ce pas parce que beaucoup de pharisiens (pas tous) étaient des ennemis de Jésus ?

¹ Cf. J. DUPONT, *Pourquoi des paraboles ? La méthode parabolique de Jésus*, Paris, 1977, p. 26.

² Cf. par ex. C. H. DODD, *Les paraboles du Royaume de Dieu. Déjà là ou pas encore ?* trad. fr. de H. PERRET et S. DE BUSSY, Paris, 1977, p. 15-16 : critique de l'exégèse augustinienne du bon Samaritain.

³ Voici ces références : B. GERHARDSSON, *The Good Samaritain. The Good Shepherd*, Lund, 1958 ; J. DANIELOU, *Le Bon Samaritain*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris, 1957, p. 457-465 ; M. E. BOISMARD, *Revue Biblique*, 1959, p. 275-276 : recension de l'étude de Gerhardsson ; H. BINDER, *Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter*, *Theologische Zeitschrift*, 1959, p. 176-194.

⁴ Voici l'essentiel du texte de L. Cerfaux : « Le cœur du Samaritain représente le cœur du chrétien qui aime d'un sentiment qui n'est pas de ce monde-ci. Le deuxième commandement est semblable au premier. L'amour qui va au prochain n'est point autre que l'amour qui va à Dieu, ni autre que l'amour même de Dieu qui veut passer par nos cœurs de chair. Le cœur du Samaritain, c'est déjà le cœur de Notre-Seigneur. L'exégèse de saint Augustin est celle de tous les Pères. Peut-on hésiter à l'admettre ? L'honnête Maldonat, qui pourtant n'est point suspect de sympathie pour une exégèse dépassant la lettre, s'arrête brutalement devant le consensus des anciens » *Trois réhabilitations dans l'Evangile*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. II, Gembloux, 1954, p. 56.

⁵ *The Parables of Jesus as Self-Revelation*, dans *Studia Evangelica* (Congrès d'Oxford de 1957), Berlin, 1959, p. 91. Dans le même article (p. 90) J. J. Vincent interprète allégoriquement la parabole du bon Samaritain.

Cette explication ne semble guère avoir trouvé d'écho, ce qui se comprend sans peine; à la différence du bon Samaritain dont l'exemplaire compassion évoque celle de Jésus¹, rien dans le texte évangélique ne justifie un rapprochement quelconque entre le publicain de la parabole et Jésus; en outre on se heurte ici à cette grave objection: si miséricordieux que se montre Jésus à l'endroit des pécheurs, toujours il se situe lui-même en dehors de la sphère du péché².

Au moyen de traits pittoresques et réalistes, «pris sur le vif des mœurs palestiniennes» et qui «nous assurent de son authenticité»³, cette parabole se borne à mettre en contraste deux prières qui traduisent elles-mêmes deux attitudes religieuses fondamentales en face de Dieu: l'une pétie d'orgueil, l'autre empreinte d'humilité. Et nous apprenons en finale laquelle de ces deux attitudes plaît à Dieu. Voilà ce que, par ce récit transparent, Jésus a voulu nous enseigner. C'est commettre un contresens que de le compliquer d'intentions allégoriques.

Faut-il pour autant renoncer à toute allusion christologique dans le texte de Lc 18, 9-14? Nous ne le pensons pas. Ce que nous allons dire en ce sens est très neuf, et il est clair que nous ne le présentons pas comme une certitude. Nous voudrions montrer que deux données de la parabole orientent la pensée vers la personne du Christ contemplé comme le Serviteur souffrant d'Isaïe: tout d'abord au v. 14^a la justification du publicain, puis au v. 14^b la sentence finale sur l'abaissement et l'élévation que Jésus lie à l'irruption de l'ère messianique.

Un dernier développement, le plus long, attirera l'attention sur les conséquences qui découlent de cette enquête sur Lc 18, 14, notamment en ce qui concerne la christologie et la morale évangéliques. Mais, en même temps, nous élargirons considérablement la perspective en soulignant la place exceptionnelle, mais peu apparente au premier abord, occupée dans l'ensemble de la pensée de Jésus par les prophéties extraordinaires du livre d'Isaïe sur le Serviteur souffrant. Ce travail se situe ainsi dans le prolongement de plusieurs recherches exégétiques modernes; nous songeons tout spécialement à celles qu'ont entreprises O. Cullmann, J. Jeremias et P. Benoît⁴.

¹ Le verbe *splagchnizesthai*: être ému de pitié de Lc 10, 33 est toujours appliqué ailleurs dans les Evangiles Synoptiques à la miséricorde de Dieu ou à celle de Jésus. En outre la formule employée en Lc 10, 33: un Samaritain «le voyant fut remué de pitié» reproduit très exactement celle qui est usitée lors de la résurrection du fils de la veuve de Naïm: Jésus «l'ayant vue fut remué de pitié».

² Cf. A. FEUILLET, *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*, *Revue Biblique*, 1970, p. 33-35.

³ L. CERFAUX, *Le Trésor des paraboles*, Tournai, 1966, p. 97 et 99.

⁴ Il s'agit des recherches de O. Cullmann, de J. Jeremias et de P. Benoît relatives à l'influence des prophéties du Serviteur souffrant sur la christologie chrétienne primitive; ces études seront mentionnées plus loin.

PREMIÈRE PARTIE

LA JUSTIFICATION DU PUBLICAIN (v. 14^a)

Le sens de Lc 18, 14^a.

Le v. 14^a de Lc 18 (*dedikaiōmenos par'ekheinon*) a été rendu d'une double façon: le publicain descendit chez lui, ou bien «plus justifié que celui-là», c'est-à-dire le pharisien, ou bien «justifié plutôt que celui-là, justifié et non pas celui-là». Au point de vue grammatical ces deux traductions sont pareillement légitimes.

On doit se rappeler ici que les langues sémitiques n'ont ni comparatif ni superlatif. En hébreu ceux-ci se trouvent souvent remplacés par une préposition (*min*) qui signifie en l'occurrence: autrement que, à la différence de. C'est ainsi qu'en 1 S 9, 2 «grand à la différence de (*min*) tout le monde» équivaut à «plus grand que tout le monde». Mais la même préposition peut aussi avoir un sens exclusif, comme c'est le cas par exemple dans le Ps 45, v. 8, cité par He 1, 9; il faut comprendre: «ton Dieu t'a oint de préférence à (ou à l'exclusion de) tes compagnons», et non pas «plus que tes compagnons». Même chose dans le Psaume de Salomon 9, 17: «Tu as choisi la race d'Abraham de préférence à (ou à l'exclusion de) toutes les nations»¹.

Des raisons très fortes poussent la plupart des interprètes à opter pour le sens exclusif en Lc 18, 14^a. En effet, contrairement à ce qu'a prétendu D. Buzy², la parabole n'établit pas directement un parallèle entre deux justices: celle du pharisien et celle du publicain, mais elle met en opposition deux hommes dont l'un plaît au Seigneur en raison de son humilité, tandis que l'autre lui déplaît à cause de son orgueil, sans que pourtant il soit explicitement condamné. Il est à peine besoin de noter qu'ici comme souvent ailleurs la forme passive du verbe («ayant été justifié»: *dedikaiōmenos*) sous-entend une action divine: Dieu a justifié le publicain; il n'a pas justifié le pharisien.

¹ Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*; Paris, 1923, n° 141 g; J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh, 1951, p. 94, note 1, où sont cités plusieurs exemples du *min* exclusif et de ses diverses traductions dans la Septante; M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1954, p. 252. E. DELEBECQUE note que *para* avec l'accusatif pour marquer une différence, en plus ou en moins, n'est classique qu'après un adjectif au comparatif: *Evangile de Luc*, Paris, 1976, p. 115.

² *Les Paraboles*, Paris, 1948, p. 279: «Le texte dit seulement que le publicain se trouve, au sortir du Temple, plus justifié que le pharisien. Celui-ci avait donc une sainteté que le Sauveur reconnaît? Oui, la prétendue sainteté légale, celle des observances externes, celle des jeûnes et des dîmes. Celle-là, Jésus ne l'a jamais contestée aux pharisiens, mais il a toujours proclamé que sans l'autre, sans la justice intérieure, celle-là n'était que mensonge et hypocrisie». Cf. la critique de cette explication par M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, Paris, 1927, p. 477-478: «Il n'y a qu'une justice, et ce n'est pas non plus une question de degrés dans cette justice... Dieu préfère un pécheur repentant à celui qui, ayant accompli plus que n'exige la loi, se décerne un brevet de justice».

Ainsi que le soulignent J. Jeremias et E. Linnemann¹, notre parabole dut remplir de stupéfaction ses premiers auditeurs. En effet elle nous apprend que le pharisien fait habituellement preuve d'une piété et d'une générosité extraordinaires. Alors que la Loi mosaïque n'imposait qu'un seul jeûne par an, le jour de l'Expiation, il jeûne deux fois par semaine; alors que les producteurs seuls étaient tenus de payer la dîme pour le grain, le moût et l'huile qu'ils vendaient, et que l'acheteur de ces denrées n'avait pas à payer pour elles la dîme une seconde fois, notre pharisien, craignant sans doute que l'obligation n'ait pas été satisfaite, «paie la dîme de tout ce qu'il acquiert»². En face de ce personnage chargé de tant de mérites et qui paraît ne rien attendre de Dieu, nous avons un publicain qui se borne à confesser devant Dieu ses démerites et ses péchés; il emprunte pour cela les premiers mots du *Miserere* (le Ps 51): «O Dieu, aie pitié du pécheur que je suis».

Que Jésus n'ait pas hésité à nous donner ce publicain comme un modèle de l'attitude qu'il convient d'adopter en face du Dieu trois fois saint, c'est ce qui paraît plus étonnant et plus significatif encore à qui se souvient de la détestable réputation qu'avaient les publicains, ces agents du fisc ou collecteurs d'impôts, chargés de recueillir pour le compte des Romains les divers tributs que devait payer la nation juive. Abstraction faite de leurs exactions et de leurs tracasseries, leur profession même les vouait au mépris public; ils étaient abhorrés et facilement assimilés aux grands pécheurs et aux païens. Alors que le pharisien en prière se tient debout, la tête haute, notre publicain au contraire «n'ose même pas lever les yeux au ciel et se frappe la poitrine», signe d'une profonde douleur.

Bien qu'elle ne corresponde pas exactement à l'opposition paulinienne entre la justice des œuvres et celle de la foi, cette antithèse saisissante de notre parabole rappelle à certains égards celle que nous décrit le chapitre 3 de l'épître aux Philippiens; la confiance en soi et en sa propre justice que blâme Lc 18, 9 (*pepoithotas*) ne répond-elle pas à la confiance en des avantages charnels dénoncée en Ph 3, 3-4 (*pepoithotes; pepoithenai*)? Avant sa conversion, Paul était «un pharisien», «un homme irréprochable quant à la justice que peut donner la Loi», et il pouvait alors avoir toutes sortes de raisons de se vanter (vv. 4-6), ce qui est à rapprocher de Ga 1, 14: «Par mes progrès dans le judaïsme, je surpassais nombre de compatriotes de mon âge, en partisan acharné des traditions de mes pères». Devenu disciple du Christ, Paul considère tous ces avantages «comme des déchets afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui, n'ayant plus sa justice propre, celle qui vient de la Loi, mais la justice de la foi au Christ, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi» (vv. 8-9).

¹ J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jésus*, trad. B. HUBSCH, Le Puy-Lyon, 1962, p. 144-145; E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu, Einführung und Auslegung*, Göttingen, 1964, p. 64-66.

² On comprend parfois «la dîme de tout ce que je possède» ainsi que le fait la Vulgate, ce qui semblerait impliquer un prélèvement opéré par le pharisien sur ses biens à des fins charitables, cf. J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jésus*, p. 144, note 43. Cette interprétation ne correspond pas au sens exact du verbe grec *kiaomai* utilisé ici au présent, et non pas au parfait (*hektèmai*).

Les origines du thème de la justification

Il nous faut considérer maintenant le verbe «justifier» (*dikaïoun*) de Lc 18, 14^a qui, plus que tout le reste du texte, fait songer à la grande doctrine paulinienne de la justification. Dans quelle mesure est-on en droit de faire ce rapprochement? Pour résoudre cette question si lourde de conséquences, puisqu'elle a trait aux rapports profonds entre la doctrine de l'Apôtre des Gentils et celle de Jésus, il est indispensable que nous rappelions les différentes acceptions que revêt le verbe justifier (*dikaïoun*) dans l'ensemble du Nouveau Testament ¹.

Ces diverses significations, nous croyons pouvoir les ramener à cinq, dont chacune sera illustrée par un ou plusieurs exemples: 1^o exercer ou pratiquer la justice, uniquement en Ap 22, 11: «que l'injuste pratique encore l'injustice et que le juste pratique encore la justice»: 2^o donner raison, rendre justice, et au passif être trouvé juste: c'est ainsi que la Sagesse divine «est justifiée par ses œuvres», ou «par ses enfants» (Mt 11, 19; Lc 7, 35), et que Dieu est «justifié dans ses paroles» (Rm 3, 4); cf. aussi Lc 7, 29; 1 Tm 3, 16; 3^o se présenter comme juste, se justifier: c'est ce que fait le légiste en Lc 10, 29; c'est ce que font les Pharisiens d'après Lc 16, 15; 4^o déclarer juste ou être déclaré juste en vertu d'un jugement qui dans le Nouveau Testament est le jugement divin; justifier entendu en ce sens s'oppose à condamner: Mt 12, 37: «c'est d'après tes paroles que tu seras justifié, et c'est d'après tes paroles que tu seras condamné»; Rm 8, 33: «c'est Dieu qui justifie, qui donc condamnerait?»; cf. encore Rm 2, 13; 3, 20; Ga 2, 16; 5^o rendre juste ou être rendu juste aux yeux de Dieu par la rémission des péchés et une rénovation intérieure: 1 Co 6, 11: «vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés»; ce sens est déjà attesté en Is 53, 11: «le juste, mon Serviteur, justifiera des multitudes»; il est fréquent chez Paul, notamment dans les épîtres aux Galates et aux Romains: Ga 2, 16, 17; 3, 11, 24; Rm 3, 24, 26, 28, 30; 4, 2, 5; 5, 19 etc...; dans les *Evangelies* il n'est attesté qu'une seule fois: en Lc 18, 14, à propos de la «justification» du publicain.

Faut-il donc conclure de là que la rédaction de Lc 18, 14 trahirait une influence paulinienne? On n'est pas autorisé à le supposer, et cela pour divers motifs. En premier lieu le verbe «justifier» est ici employé dans une construction très sémitique («justifié à la différence de celui-là») qui est étrangère à l'Apôtre des Gentils. En outre J. Jeremias et W. Grundmann notent qu'il n'est aucune autre parabole lucanienne où l'asyndète soit si fréquente (vv. 11, 12, 14) et que la langue et le contenu de celle-ci attestent une vieille tradition palestinienne ². Enfin cette parabole ne fait que comparer deux personnes et n'oppose pas la justice de la Loi ou des œuvres et celle de la

¹ Pour cette classification des sens de *dikaïoun* qui soulève pas mal de difficultés de tous ordres, nous nous inspirons à la fois du *Lexicon Graecum Novi Testamenti* de F. ZORELL, et de G. SCHRENK, art. *dikaioô* dans *TWNT*, II, p. 218-219.

² Cf. J. JEREMIAS, *Les Paraboles de Jésus*, p. 143; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1963, p. 349.

foi, ainsi que le fait saint Paul. Au reste il n'est pas surprenant que le verbe «justifier» soit ici entendu, comme chez l'Apôtre des Gentils, de la communication d'une justice intérieure; en effet cette même idée est exprimée avec toute la clarté désirable dans le Psaume 51 au début duquel est empruntée la prière du publicain; citons-en seulement quelques versets: «Ote mon péché avec l'hysope et je serai pur; lave-moi et je serai plus blanc que neige. Détourne ta face de mes péchés, toutes mes fautes, efface-les... Crée en moi, ô Dieu, un cœur pur, renouvelle en mon intérieur un esprit affermi... Rends-moi l'allégresse de ton salut, d'un esprit généreux soutiens-moi» (vv. 9, 11-12, 14).

Jeremias suggère d'aller beaucoup plus loin encore. Non seulement, dit-il, Lc 18, 14^a n'est pas un emprunt au paulinisme, mais au contraire «ce passage montre que l'enseignement de saint Paul sur la justification a ses racines en celui de Jésus»¹. L. Cerfaux se prononce dans le même sens². C'est là une assertion d'une portée considérable. La puissante synthèse doctrinale de saint Paul, en particulier celle des épîtres aux Galates et aux Romains centrées sur le problème de la justification, pourrait porter à conclure et parfois a fait croire qu'il y avait là une véritable création de l'Apôtre des Gentils. Ce que nous venons de dire contraint de penser au contraire que sur ce point capital, comme pour tout le reste, sans préjudice des révélations personnelles dont il a été le bénéficiaire, Paul n'est qu'un disciple, d'ailleurs génial, du Seigneur Jésus, l'Unique Maître.

Mais existe-t-il des indices susceptibles de rendre plus plausible cette position qui jette une si vive lumière sur les profondeurs cachées du message évangélique? Nous croyons pouvoir en signaler quelques-uns, ce qui nous conduira à cette conclusion: la justification du publicain a comme arrière-plan et comme présupposé la réconciliation des pécheurs avec Dieu opérée par le Christ; en d'autres termes, loin d'être uniquement une percutante leçon d'humilité adressée aux pharisiens, la parabole de Lc 18, 9-14 paraît concerner en même temps un aspect essentiel de l'œuvre salvifique accomplie par Jésus. Montrons qu'il en est bien ainsi.

Il nous faut pour cela aborder ce très difficile problème qui divise entre eux les commentateurs: l'origine première de la doctrine paulinienne de la justification. Il nous est impossible de le traiter ici en détail. Indiquons du moins quelques données trop peu remarquées qui peuvent aider à le résoudre. Déjà en elles-mêmes elles sont d'un très grand intérêt, abstraction faite de l'usage que nous en ferons pour expliquer Lc 18, 14^a.

S'il est vrai, comme nous le pensons, que les deux épîtres aux Corinthiens ont précédé l'épître aux Galates, elle-même trop liée à l'épître aux Romains pour pouvoir en être séparée par un long intervalle³, on observe ceci:

¹ *Les Paraboles de Jésus*, p. 145.

² *Le Trésor des Paraboles*, Tournai, 1966, p. 105.

³ Nous faisons nôtre sur ce point le sentiment de U. BORSE, *Der Standort des Galaterbriefes*, Köln, 1972, position adoptée pour l'essentiel par F. MUSSNER, *Der Galaterbrief*, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 9-11.

2 Co 5, 21 est une des premières formulations par saint Paul de sa théorie de la justification: «Celui qui n'avait pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu». Or, à peu près certainement, ce texte se réfère à Is 53 où est affirmée la grande purification messianique des pécheurs par le Serviteur souffrant. En effet chacune des trois parties de l'assertion paulinienne paraît bien renvoyer à cette prophétie. «Celui qui n'avait pas connu le péché» correspond à 53, 9: «il n'a rien fait d'injuste et il n'y a pas eu de mensonge en sa bouche». «Dieu l'a fait péché pour nous» pourrait rappeler plus spécialement 53, 10 traduit littéralement d'après le TM: «si tu fais de sa vie un sacrifice d'expiation»; ce texte correspond en tout cas certainement au sens général de l'oracle, notamment à Is 53, 6: «Yahvé a fait retomber sur lui l'iniquité de nous tous». «Afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu» correspond à Is 53, 11: «le juste, mon Serviteur, justifiera des multitudes»¹.

Les commentateurs modernes s'accordent presque tous pour affirmer l'origine prépaulinienne de la formule kérygmaticque de Rm 4, 25: «qui a été livré pour nos fautes et est ressuscité pour notre justification». Ce qui suggère cette provenance, ce sont à la fois la forme littéraire du texte (une proposition relative), le parallélisme des membres, enfin et surtout le passif «fut livré» (*paredothè*) qui exprime une action divine concernant Jésus, passif qui rappelle celui des prophéties évangéliques de la Passion (Mc 9, 31; 10, 33; 14, 41 par.). Or, tout aussi nettement que 2 Co 5, 21, Rm 4, 25 renvoie à Is 53; en plus du thème de la justification, on observera également le verbe «livrer» au passif dans le texte grec d'Is 53, 12, ainsi que l'expression «à cause de nos fautes» (*dia ta paraptômata hēmōn*) qui reproduit trois expressions semblables (avec la préposition *dia*) en Is 53, 6, 12².

Nous venons de mentionner un lien avec la tradition évangélique, lien qui s'ajoute au rattachement à Is 53. Recherchant la source prochaine de la déclaration de Rm 4, 25 sur la justification, U. Wilckens indique comme origine immédiate la plus probable le récit de la Cène³. Voici les motifs principaux que l'on peut faire valoir en faveur de cette dérivation. D'une part,

¹ Nous nous inspirons ici de L. SABOURIN, *Rédemption Sacrificielle. Une étude exégétique*, Bruges, 1961, p. 156-157. En dépit des rapports de 2 Co 5, 21 avec Is 53, il n'est pas nécessaire d'admettre avec L. Sabourin qu'en dépendance du mot hébreu *asham* d'Is 53, qui signifie à la fois «péché» et «sacrifice pour le péché», l'Apôtre aurait conféré le sens de sacrifice pour le péché au terme *hamartia* dans l'expression «il l'a fait péché pour nous». On peut lire les objections soulevées contre cette thèse assurément séduisante par M. E. BOISMARD, *RB*, 1962, p. 447-449. Ces objections ne sont peut-être pas décisives.

² Nous renvoyons spécialement ici à C. E. B. CRANFIELD, *The Epistle to the Romans*, vol. I, Edinburgh, 1975, p. 251-252. A propos de la justification cet auteur observe encore «le parallèle saisissant» entre l'association de la justification à la résurrection du Christ en Rm 4, 25 et l'association de la justification à la résurrection du Serviteur, insinuée dans la dernière strophe d'Is 53. Se référant à la Septante et aux textes isaiens de Qumrân, nombre de versions actuelles, dont la Bible de la Pléiade et de Jérusalem, lisent maintenant en Is 53, 11, donc juste avant la mention de la justification: «il verra la lumière» = il reverra la lumière.

³ *Der Brief an die Römer* (Rm 1-5), Neukirchen, 1977, p. 279-280.

dans les diverses formulations du récit de la Cène, on constate que Jésus se réfère en cette occasion avec une insistance plus grande et plus nette que partout ailleurs à la valeur sacrificielle et expiatoire de la mort du Serviteur telle qu'elle est affirmée en Is 53¹; d'autre part la profession de foi traditionnelle de 1 Co 15, 1-4, apparentée à celle de Rm 4, 25, a des attaches manifestes avec la relation paulinienne de la Cène de 1 Co 11, 23-25: dans les deux cas en effet on observe la même terminologie pour exprimer que ce qui est dit remonte aux données primitives: on a chaque fois les deux verbes transmettre (*paradidonai*) et recevoir (*paralambanein*)².

Par ailleurs on doit se rappeler l'importance primordiale et l'antiquité de ce récit de la Cène, inséparable de la liturgie proprement chrétienne et donc antérieur au récit évangélique le plus ancien de la Passion³.

S'il convient de faire remonter tout d'abord à Is 53, mais plus immédiatement à Jésus lui-même, et plus particulièrement aux paroles d'institution de l'Eucharistie, la grande idée paulinienne de la justification, ne convient-il pas pareillement de faire dériver de cette même donnée la justification du publicain de Lc 18, 14^a? Il doit bien en être ainsi pour qui admet que l'assertion de Lc 18, 14^a joue le rôle d'une source par rapport à cette doctrine de l'Apôtre des Gentils, puisque celle-ci est elle-même proprement inséparable de l'œuvre expiatoire accomplie par la mort et le sang du Christ. Expliqué de cette façon ce passage du troisième évangile nous met en présence du même phénomène d'anticipation que Mt 8, 16-17 qui, à notre grande surprise, relie à l'avance à la Passion du Christ les guérisons opérées par lui au cours de son ministère public et cite à ce propos le texte d'Is 53, 4: «Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies»⁴.

Ainsi donc, ce qui ressort de cette première partie de notre étude et ce que les commentateurs négligent de dire, c'est que, au même titre que les miracles de guérison ou encore que les actes de pardon des péchés qui faisaient

¹ Nous reviendrons sur tout ceci dans notre *Troisième Partie*.

² Cf. J. JEREMIAS, *La Dernière Cène*, Paris, 1972, p. 113.

³ Cf. P. BENOIT: *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée*, dans *Exégèse et Théologie*, vol. I, Paris, 1961, p. 212: «Paul laisse entendre nettement qu'il cite un texte traditionnel et fixé (1 Co 11, 23; comparer 15, 3). De même on a souvent observé que Mc 14, 22-25 ne s'adapte pas parfaitement à son cadre actuel, le début du v. 22 faisant doublet avec celui du v. 18, et l'absence totale d'allusion à l'agneau pascal paraissant surprenante après les préparatifs des vv. 12-16. Chez l'un comme chez l'autre, on sent un texte dépouillé, lapidaire, réduit à l'essentiel, qui ne prétend pas rapporter tout ce que fut en réalité la dernière Cène, non qu'il y ait eu déformation, mais simplification. En répétant la Cène du Seigneur, nos premiers frères n'auront conservé que les gestes importants, ceux auxquels Jésus avait attaché une valeur nouvelle, laissant tomber tout le reste, qui était révolu comme l'ancien rite».

⁴ C'est à tort, observe une note de la Bible de Jérusalem, qu'on jugerait forcée l'interprétation offerte par saint Matthieu d'Is 53, 4; elle «est en réalité d'une profonde vérité théologique; c'est parce que Jésus, le Serviteur, est venu prendre sur lui l'expiation des péchés, qu'il a pu soulager les hommes des maux corporels qui sont la suite et la peine du péché»: *Nouvelle Bible de Jérusalem*, p. 1425, note f. Cf. dans le même sens J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, 1950, p. 112. Cf. aussi A. FEUILLET, *L'Agonie de Gethsémani*, Paris, 1977, p. 245.

accuser Jésus de blasphème (cf. Mc 2, 7 par.; Lc 7, 49)¹, la justification du publicain ressortit à l'œuvre de sanctification messianique accomplie par le Christ. Exprimée par un participe parfait passif (*dedikaiômenos*) qui indique un résultat présent et permanent, elle ne s'en rapporte pas moins par anticipation au futur drame du Calvaire, à la grande justification et réconciliation avec Dieu de l'humanité pécheresse, qui doit être le fruit de la mort du Christ, le Serviteur souffrant annoncé par Is 53.

DEUXIÈME PARTIE L'ABAISSEMENT ET L'ELEVATION DE L'ERE MESSIANIQUE (v. 14^b)

La parabole du pharisien et du publicain se termine par une déclaration qui utilise les deux verbes antithétiques: élever (*hupsoun*) et abaisser (*tapeinoun*): «Tout homme qui s'élève sera abaissé, mais celui qui s'abaisse sera élevé» (v. 14^b). Cette même sentence se lit encore en deux autres endroits: en Mt 23, 12 et en Lc 14, 11. A la fin de cette seconde partie, après avoir mis Lc 18, 14^b en relation avec le grand oracle d'Is 53, nous instituerons une brève comparaison entre cette finale de notre parabole et Mt 23, 11-12 ainsi que Lc 14, 9-11.

Généralités sur le thème biblique de l'abaissement et de l'élévation

Plusieurs auteurs se demandent quel rapport peut bien exister entre l'histoire du pharisien et du publicain et la proclamation de la fin sur l'élévation et l'abaissement. D. Buzy est catégorique: cette déclaration ne serait qu'une conclusion adventice ajoutée à la parabole en vertu de l'analogie du sujet; elle n'en ferait pas partie; ce qui le prouverait, c'est qu'elle ne saurait être appliquée au pharisien «qui, s'étant exalté, ne se trouve ni humilié ni amoindri. Tel il était venu au Temple, tel il en sort»². Cette argumentation n'est guère convaincante: en se décernant un brevet de justice et en accablant le publicain de son mépris, le pharisien ne s'est-il pas comme amoindri aux yeux de Dieu dont tant de textes de l'Écriture nous disent qu'il aime les humbles et repousse les orgueilleux (cf. Ps 18, 28; Pr 3, 34;

¹ La rémission des péchés n'est formellement mentionnée que dans le récit de la Cène du premier évangile (Mt 26, 28), mais elle est inséparable de la référence à Is 53, référence commune aux quatre récits: Mc, Mt, Lc et Paul.

² *Les Paraboles*, p. 281. Cf. pareillement E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*, p. 150. R. BULTMANN nie l'appartenance originelle du v. 14^b à la parabole en partant non du pharisien, mais du publicain, qui «à proprement parler ne s'est pas abaissé»: *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957, p. 193. Selon M. DIBELIUS la sentence de 14^b conférerait à la parabole «une signification éthique vulgaire» qui jurerait avec elle: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 1933, p. 254.

Jb 22, 29 etc... et en sens contraire les beaux textes apparentés du Ps 51, 19; d'Is 57, 15; 66, 2 etc...)?

On pourrait tout au plus accorder ceci à plusieurs critiques: sans être étrangère à la parabole, la sentence sur l'abaissement et l'élévation n'en serait cependant qu'un élément secondaire, qui n'en faisait sans doute pas partie originairement, comme déjà le donnerait à penser le fait qu'elle se retrouve ailleurs, en d'autres contextes. A notre avis, même cette dernière concession ne semble pas légitime, une fois reconnu le lien caché, mais profond, qui, par l'entremise surtout d'Is 53, rattache cette déclaration générale à la justification du publicain, ainsi que nous le verrons plus loin.

Que Dieu ait pour habitude de rabaisser les superbes et de venir en aide aux petits, c'est là une vérité valable pour toutes les époques et qui est maintes fois exprimée dans la Bible. Citons 1 S 2, 7-8; Pr 3, 34; 29, 23; Jb 5, 11; 22, 29; Ps 113, 7-9... Mais il est plusieurs autres textes, pour notre propos beaucoup plus significatifs, dans lesquels l'humiliation des orgueilleux et l'exaltation des humbles ou des pauvres sont annoncés pour l'avenir et font partie de l'œuvre messianique: c'est le cas par exemple en Ez 17, 24; So 3, 11-12; Is 57, 14-21... et dans le psaume messianique 72 (vv. 4, 12). Citons encore le grand oracle d'Is 2, 6-22 selon lequel, lors du jugement final, «l'arrogance de l'homme sera abaissée», tandis que «Yahvé sera exalté, lui seul, en ce jour-là» (vv. 11, 17). Faut-il rappeler qu'aux yeux des prophètes de l'Ancien Testament l'ère messianique conçue comme l'ère parfaite et définitive ne se distingue pas clairement du sommet ou de la fin de l'histoire du monde? Il en résulte que l'oracle d'Is 2, 6-22 peut être regardé lui aussi comme messianique¹. Cf. encore Is 14, 12-15 (à rapprocher de Lc 10, 15, 18); Ps 37, 34-35 etc.

C'est avec une semblable coloration messianique que le même thème est repris par la Vierge Marie dans son *Magnificat*: «Il a fait descendre les potentats de leur trône et élevé les humbles» (Lc 1, 52). Les aoristes de ce verset, ainsi que ceux du verset précédent (51), et du verset suivant (53), ont été compris de diverses manières². Il y a tout lieu de penser qu'ils visent la grande transformation messianique, mais en tant qu'elle a déjà reçu en Marie un commencement de réalisation. Une référence messianique analogue doit être admise en Jc 1,9-11 et en 1 P 5, 6 textes qui peuvent d'ail-

¹ De cette façon l'objection soulevée par J. Carmignac contre la traduction de la formule vétérotestamentaire *b'hryt hymym* par «à la fin des jours» perd beaucoup de sa portée: *Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu... sans Eschatologie*, Paris, 1979, p. 135. En fait cette formule a plusieurs fois pour correspondant dans le Nouveau Testament des expressions telles que «dans les derniers temps», «dans les derniers jours»: He 1, 2; Ac 2, 17 (Jl 3, 1); 1 P 1, 20; cf. 2 Tm 3, 1; 2 P 3, 3; 1 Jn 2, 18; Jude 18.

² M. J. Lagrange classe ainsi les diverses opinions: ces aoristes signifient: 1. ce que Dieu a fait dans le passé; 2. ce qu'il fera dans l'avenir, au moment de la grande transformation messianique; 3. ce qu'il a coutume de faire; 4. ce qu'il a commencé en Marie selon son plan. L'explication personnelle de Lagrange est la suivante: «Ce que Dieu fait d'ordinaire, il l'a fait spécialement dans la circonstance présente dont Marie comprend qu'elle est le début du règne de Dieu»: *Evangelium selon saint Luc*, Paris, 1947, p. 48.

leurs faire allusion à la sentence évangélique de Lc 18, 14^b. On remarquera les deux affirmations successives de 1 P 5, 5 et de 1 P 5, 6: tandis que la première, qui s'appuie sur Pr 3, 34, se borne à rappeler la vérité générale sur la conduite divine envers les humbles et les orgueilleux, la seconde en fait l'application à l'ère de grâce: «Humiliez-vous sous la main puissante de Dieu afin qu'il vous élève au moment fixé».

Puisque, comme nous avons essayé de le montrer, la justification du publicain de la parabole, loin d'être un événement en quelque sorte intemporel, doit être reliée à l'histoire du salut et à l'activité messianique de Jésus, — exactement au même titre que les guérisons miraculeuses et les actes de pardon que le Christ opère au cours de son ministère public, ou encore que les repas pris par lui avec les publicains et les pécheurs¹ —, ne faut-il pas penser de même que l'abaissement des orgueilleux et l'exaltation des humbles annoncés en Lc 18, 14^b ressortissent eux aussi à cette tâche messianique? C'est d'ailleurs ce que suggère déjà le temps futur des verbes.

Contre l'appartenance originelle de Lc 18, 14^b à la parabole, on a parfois objecté que précisément les deux derniers verbes sont ici au futur («sera abaissé», «sera élevé»), tandis que la justification du publicain est exprimée par un verbe au passé et donnée comme un fait déjà acquis². On a en outre soutenu que ces verbes au futur doivent être entendus du renversement des situations qui caractérise la fin des temps, celui qui est décrit en Is 2, 6–22³, ce qui accentue encore la distance entre le v. 14^b et le récit parabolique. Mais précisément ces divergences s'évanouissent, une fois admis que la justification du publicain est elle-même d'ordre messianique et *anticipe sur l'avenir*, étant bien entendu que la venue de l'ère messianique, et pas seulement le jugement final, doit déjà opérer un renversement des situations du genre de celui qui est ici indiqué.

L'abaissement et l'élévation du Christ Serviteur

Le recours au dernier des chants du Serviteur souffrant permet d'aller beaucoup plus loin. N'est-il pas remarquable que ces trois thèmes, d'une part la *justification* et d'autre part l'*abaissement* suivi de l'*exaltation*, qui se trouvent rapprochés dans la parabole évangélique, soient associés de la même façon dans le grand oracle d'Is 52, 13–53, 12? La justification des pécheurs est prédite en Is 53, 11 (avec dans la Septante le verbe *dikaïoun*); les abaissements inouïs du Serviteur sont décrits longuement en 53, 1–9 (avec dans la Septante le mot *tapeinôsis* au v. 8); enfin l'exaltation prodi-

¹ Ce rapprochement, qui nous semble très heureux est proposé par E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*, p. 69. Les repas de Jésus avec les publicains et les pécheurs ont, est-il besoin de le rappeler? une profonde signification messianique: ils proclament le dessein messianique de Jésus de restaurer la communion entre les pécheurs et Dieu.

² E. LINNEMANN, *Gleichnisse Jesu*, p. 150.

³ Cf. par ex. A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques*, Ceffonds, 1908, t. II, p. 193. A. Loisy va jusqu'à prétendre que l'évangéliste «voyait dans le publicain le type des élus, dans le pharisien le type des damnés».

gieuse du Serviteur, contrepartie divine de ses humiliations, est indiquée avec insistance au début (52, 13–14) et à la fin (53, 10–11) du poème (avec dans la Septante le verbe *hupsoun* en 52, 13). Il est à noter que c'est là le seul autre endroit de la Bible où l'on relève ainsi une association exactement parallèle à celle de Lc 18, 14 (justifier, abaisser, élever).

Il faut tout de même relever une différence. Alors que dans la parabole la justification du publicain et son élévation aux yeux de Dieu, deux actes qui s'équivalent, sont juxtaposées, exprimées qu'elles sont l'une après l'autre dans le même passage, en Is 53 l'élévation est proclamée dès le début, tandis que la justification n'est annoncée qu'à la fin. Mais une observation littéraire fait disparaître cette divergence. En effet nous croyons qu'en Is 53, 12 il faut comprendre, non pas comme le font plusieurs interprètes à la suite de la Septante et de la Vulgate: «Je lui donnerai comme part beaucoup d'hommes et il recevra comme butin un grand nombre», mais bien plutôt: «Je lui donnerai sa part parmi les grands et avec les puissants il partagera le butin»¹. Rendu de cette façon ce verset a le même sens que le début de la prophétie: «mon Serviteur sera élevé et exalté» (52, 13). Et comme la justification a été mentionnée au verset précédent (53, 11) on est là en présence de la même juxtaposition et de la même synonymie (partielle) de la justification et de l'exaltation qu'en Lc 18, 14.

Une grave objection se présente cependant à l'esprit: tandis que le Serviteur souffrant qui s'abaisse, puis est exalté, est présenté comme parfaitement innocent – ce sont en effet les autres qu'il justifie, l'humanité pécheresse –, dans la parabole au contraire c'est le même personnage qui tour à tour s'humilie, est justifié et exalté. Cette difficulté est loin d'être insoluble, car le Serviteur justifie les pécheurs en se solidarissant avec leurs fautes et en ne faisant pour ainsi dire qu'un avec eux, si bien que c'est en lui, en sa mort expiatoire, que les autres hommes sont tout d'abord justifiés.

Qu'il convienne de comparer, comme nous venons de le faire, la sentence morale des Synoptiques sur l'abaissement et l'élévation aux abaissements et à l'élévation messianique du Serviteur souffrant du livre d'Isaïe, c'est ce que montrent trois textes du quatrième évangile qui appliquent le même verbe «élever» (*hupsoun*) à la destinée mystérieuse du Fils de l'homme et en

¹ La traduction pour laquelle nous optons est la plus soutenue; elle est aussi la plus normale grammaticalement. On notera que *rabbim*, qui plusieurs fois en Is 53 a le sens de «beaucoup», «la multitude», peut aussi avoir la valeur d'un substantif et désigner «les grands», «les puissants»: cf. 2 S 7, 9; Jb 35, 9 etc... Ce doit être le cas en notre passage. Le texte ainsi compris exprime une exaltation extraordinaire, d'ordre d'ailleurs purement spirituel. Il signifie que le Serviteur n'est pas inférieur aux plus grands conquérants dont l'Orient s'enorgueillissait et gardait les noms (Sargon, Sennachérib, Nabuchodonosor, tout récemment Cyrus), et que, par ses souffrances, il acquiert dans le monde des âmes un empire comparable au leur. Le personnage messianique qui est ici en scène n'est pas conforme aux idées messianiques courantes; il ne conquiert son empire que par le sacrifice de lui-même. «L'auteur des Poèmes prévoit le scandale et les objections qu'on pourra lui opposer au nom de l'Écriture et c'est pourquoi il fait son rétablissement sur un plan supérieur» A. ROBERT, art. *Médiation*, dans *DBS*, tome V, col. 1015.

expriment ainsi deux aspects antithétiques, mais en réalité intrinsèquement liés et inséparables: l'élévation matérielle de Jésus sur la Croix et son élévation dans la gloire. «Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, proclame Jésus, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé»: Jn 3, 14, à rapprocher de Jn 8, 28 et 12, 32-34. C'est là, comme le dit fort bien L. Cerfaux, «un de ces mots mystérieux, énigmatiques, qui ont toute chance de reproduire une parole littéralement authentique de Jésus»¹.

Nous avons expliqué ailleurs² la connexion très intime et la différence qui existe entre les deux thèmes johanniques de l'élévation (*hupsoun*) et de la glorification (*doxazein*) du Fils de l'homme, le premier se rapportant d'abord à la Passion, mais impliquant en même temps sa contrepartie glorieuse, le second se rapportant d'abord à l'exaltation céleste, mais avec l'idée que celle-ci est inaugurée dès le temps de la Passion³. En outre, à l'exemple de nombreux commentateurs, nous avons admis en tous ces textes une référence cachée à Is 52, 13: «Mon Serviteur sera élevé, exalté à l'extrême» (TOB), ce qui est ainsi rendu dans la Septante: «Il sera élevé et glorifié souverainement» (avec les deux verbes *hupsoun* et *doxazein*). En Jn 3, 14 on pourrait penser que la nécessité («il faut») de l'élévation du Fils de l'homme, qui est d'ordre scripturaire, provient uniquement de l'ébauche prophétique du serpent d'airain. Mais, dans le récit qui concerne cet événement, le verbe «élever» n'apparaît pas: on y lit en Nb 21, 8 le verbe «placer» (TM: *sim*; Septante: *tilhenai*). Par contre l'élévation considérée comme un événement messianique de première importance est soulignée avec une insistance singulière au début du quatrième chant du Serviteur (Is 52, 13-15)⁴.

Que l'on soit en droit de rapprocher la conclusion de la parabole du pharisien et du publicain d'Is 53, c'est ce que paraît confirmer également un grand texte de saint Paul, l'hymne au Christ de Ph 2, 6-11. En effet, en ce célèbre morceau qui, en raison surtout de sa langue, est tenu par beaucoup

¹ *La charité fraternelle et le retour du Christ* (Jn 13, 33-38), dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. II, Gembloux, 1954, p. 28. Cf. du même auteur *Le thème littéraire parabolique dans l'évangile de saint Jean*, dans le même ouvrage, p. 17-26.

² *L'«exode» de Jésus et le déroulement du mystère rédempteur d'après saint Luc et saint Jean*, dans *Revue Thomiste*, 1977, p. 193-195.

³ Ce qui a sans doute empêché d'apercevoir le rapport entre l'élévation promise par Jésus dans les Synoptiques (et exprimée par le verbe *hupsoun*) et l'élévation du Fils de l'homme dont parle le quatrième évangile (exprimée par le même verbe *hupsoun*), c'est que, tandis que la première est la contrepartie de l'abaissement, la seconde au contraire est liée paradoxalement aux abaissements mêmes de la Passion. La connexion profonde n'en apparaît pas moins dès qu'on se rappelle que la Passion du Christ est le salut du monde; comme cela est dit en Is 53, 5, «c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris». Les abaissements du Christ sont le commencement de sa propre élévation et de la nôtre en la sienne. Le regard contemplatif de Jean s'est arrêté à cet aspect du mystère de la rédemption. Que le Christ ait pu parler à l'avance de l'horrible supplice du Calvaire comme d'une élévation, cela montre combien il était conscient de la valeur salvifique de ses souffrances et de sa mort.

⁴ Cette observation est empruntée à G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge, 1974, p. 135-136.

d'auteurs pour prépaulinien, bien que s'y laissent discerner quelques traits indubitablement pauliniens ¹, on est autorisé à postuler une double influence: celle de la prophétie isaienne sur le martyre du Serviteur, celle également de la sentence évangélique de Lc 18, 14^b sur l'abaissement et l'exaltation.

Plusieurs auteurs posent ici une alternative: admettre comme source ou bien le texte messianique d'Is 53, ou bien le thème biblique général sur l'abaissement et l'exaltation; ce serait l'un ou l'autre; il faudrait choisir. Mais cette alternative n'a aucune raison d'être et ne résulte que d'une question mal posée: la source en question, ce peut être à la fois l'un et l'autre thème; cela est particulièrement évident s'il est vrai, comme nous venons de le montrer, que le thème général sur l'abaissement et l'exaltation est dans les Évangiles implicitement christologique, relié qu'il est mystérieusement au destin du Christ lui-même, humilié puis exalté. Disons quelques mots de chacun de ces deux contacts, d'ordre à la fois littéraire et doctrinal.

Des réminiscences d'Is 53 en Ph 2, 6-11 ont été reconnues par un grand nombre de commentateurs ². Dans les deux cas les souffrances sont volontaires et ont le caractère d'une soumission au plan divin de salut. L'assertion de Ph 2, 9: «Dieu l'a souverainement élevé» paraît n'être que la reprise d'Is 52, 13: «il sera élevé souverainement». L'expression «jusqu'à la mort» de Ph 2, 8 a son correspondant dans le texte hébraïque d'Is 53, 12 et fait aussi songer à la version grecque des vv. 8 et 12. L'anéantissement volontaire de Ph 2, 7 est exprimé en grec par une formule singulière (*heauton ekenôsen*) qui pourrait provenir du texte hébraïque d'Is 53, 12, traduit ainsi par Dhorme dans la Bible de la Pléiade sans aucun souci d'un rapprochement avec Ph 2, 7: «Il s'est dépouillé de lui-même jusqu'à la mort».

Pour être plus rarement soutenue ³, l'action sur Ph 2, 6-11 de la maxime évangélique sur l'abaissement et l'exaltation n'en paraît pas moins très

¹ Dans *Christologie Paulinienne et Tradition Biblique*, Paris, Bruges, 1972, p. 99, nous avons opté en faveur de cette hypothèse, de plus en plus soutenue, semble-t-il. Il faut tout de même se souvenir que ce n'est là qu'une hypothèse de travail, et qu'on peut faire valoir de sérieux arguments en sens contraire: paulinienne en particulier est la mise en relief de l'obéissance du Christ (cf. notamment Rm 5, 19); on observera encore la formule: «jusqu'à la mort de la Croix», qui, dit Cerfaux, est la signature même de l'Apôtre: *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1931, p. 294. Cf. *Christologie Paulinienne et Tradition Biblique*, p. 100.

² Voici quelques exégètes qui ont particulièrement contribué à accréditer l'hypothèse d'une influence d'Is 53 sur Ph 2, 6-11: E. LOHMEYER, H. WINDISCH, L. CERFAUX, J. JEREMIAS, L. KRINETZKI, R. P. MARTIN. Se sont prononcés en sens contraire notamment W. MICHAELIS, K. H. RENGSTORF, J. DUPONT, E. KAESEMANN, M. D. HOOKER, G. STRECKER, J. GNILKA. On trouvera tous ces noms avec les indications bibliographiques correspondantes dans *Christologie Paulinienne et Tradition Biblique*, p. 93-96 et 153-154.

³ L'influence probable sur Ph 2, 6-11 de la sentence évangélique sur l'abaissement et l'exaltation est indiquée par les auteurs suivants: P. FEINE, *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902, p. 292; M. R. VINCENT qui cite en l'approuvant une assertion de H. A. W. Meyer selon laquelle la sentence évangélique sur l'abaissement et l'exaltation s'est d'abord réalisée dans le destin du Christ: *The Epistles to the Philippians and to Philemon*, Edinburgh, 1950, p. 61; J. DUPONT, *Jésus-Christ dans son abaissement et*

vraisemblable, et cela pour plusieurs motifs. Beaucoup plus nettement qu'Is 53 (où dans la Septante le verbe *hupsoun* se trouve en 52, 13 et le substantif *tapeinôsis* beaucoup plus loin en 53, 8), le texte de Ph 2, 6-11 oppose les deux verbes abaisser-élever tout comme la sentence évangélique. En outre s'il est vrai que Ph 2, 6-11 s'inspire d'Is 53, il est loin d'en reprendre toute la riche doctrine sur la rédemption sacrificielle, dont il ne souffle mot; ne dirait-on pas qu'il veut se borner à célébrer la réalisation suréminente et exemplaire en Jésus de cette règle évangélique qui vaut pour tous les participants de l'ère messianique: quiconque s'abaisse sera élevé? On notera que cet hymne christologique, ainsi conçu et composé, s'adapte fort bien au contexte de la lettre, qui appelle non pas un développement dogmatique sur l'œuvre rédemptrice du Christ, mais seulement le rappel de la leçon inouïe d'humilité et d'abnégation donnée par le Christ crucifié (cf. Ph 2, 3-4).

Il serait certes ridicule de prétendre qu'Is 53 et Lc 18, 14^b suffiraient à rendre compte de l'hymne de Ph 2, 6-11: même Is 53 n'explique pas deux idées fondamentales de ce morceau: la préexistence et l'incarnation d'un être proprement divin. Mais ne faut-il pas faire intervenir ici la foi de la communauté primitive en la divinité du Christ? Ce que nous voulons dire, c'est seulement ceci: avant de recourir, comme on l'a fait, pour Ph 2, 6-11, à des sources extra-bibliques, soit juives, soit même païennes¹, il est bien préférable de supposer *d'abord* une influence de la tradition vétérotestamentaire ou de la tradition évangélique: la Bible ne doit-elle pas toujours être éclairée d'abord et avant tout par la Bible?

En ce qui regarde la tradition évangélique, il est à noter combien profondément enraciné y est le thème de l'humiliation *volontaire* (Lc 14^b: *tapeinôn heauton*) essentiel à l'hymne de Ph (*etapeinôsen heauton* du v. 8, simple reprise de *heauton ekenôsen* du v. 7), thème dont il faut concéder qu'il est plutôt rare dans l'Ancien Testament. Outre Lc 14, 11; 18, 14^b et Mt 23, 12, on relèvera encore Mt 18, 4: «Qui s'humiliera (*tapeinôsei heauton*) comme ce petit enfant-là, celui-là est le plus grand dans le Royaume des cieux». On ne peut oublier non plus la scène johannique du lavement des pieds (Jn 13, 2-17), où le Christ donne lui-même de cette humiliation volontaire

son exaltation d'après Ph 2, 6-11, dans RSR, 1950, p. 512; L. KRINETZKI, Der Einfluss von Is 52, 13-53, 12 par. auf Phil 2, 6-11, Rome, 1959, p. 87, n. 194; R. P. MARTIN, Carmen Christi, Philippians 2, 6-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship, Cambridge, 1967, p. 297: «Les concepts jumeaux d'humiliation et d'exaltation, présents de façon si prééminente dans l'enseignement de Jésus (Mt 18, 4; 23, 12; Lc 14, 11; 18, 14) et illustrés par l'exemple dans son existence terrestre et post-pascale doivent avoir été au premier plan de la pensée du poète qui a composé cet hommage au Seigneur de l'Eglise».

¹ Rappelons qu'on a rapproché de Ph 2, 6-11 tour à tour le mythe d'Héraclès, la légende d'Alexandre, le mythe hellénistico-oriental de l'Homme céleste, la manière dont le Livre de la Sagesse associe à la Sagesse divine préexistante le juste persécuté, puis exalté, la tradition daniélique sur le Fils de l'homme, les traditions bibliques et juive sur la chute d'Adam et celle du diable etc... Sur tout ceci, cf. *Christologie Paulienne et Tradition Biblique*, p. 85-91; J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Freiburg-Basel-Wien, 1968, p. 138-147.

un exemple saisissant qui est en même temps une préfiguration de la Passion¹. On doit également ajouter que c'est à cette même tradition évangélique que nous renvoyent presque certainement 2 Co 11, 7: «m'abaissant moi-même (*emauton tapeinôn*) pour vous élever», ainsi que 1 P 5, 5 qui doit sans doute se traduire littéralement: «nouez sur vous le sarreau de l'humilité», ce qui est une allusion très probable à la scène johannique du lavement des pieds². Partout, par-delà les disciples qui s'abaissent pour obéir à Jésus, on contemple leur Maître lui-même qui s'est abaissé comme nul autre ne pourra jamais le faire.

On sait que la christologie des discours pétriniens du début des Actes des Apôtres ressemble beaucoup à celle de Ph 2, 6-11. Très remarquable est en particulier dans les deux cas la célébration du Nom qui est au-dessus de tout nom et procure aux hommes le salut (Ph 2, 9-11; Ac 2, 21; 3, 6, 16; 4, 10, 12, 17-18; 5, 28, 40-41; 8, 12, 16; 9, 15-16). Or ce que quelques interprètes ont affirmé de l'hymne de la lettre aux Philippiens voyant en lui une application au Christ lui-même de la sentence évangélique sur l'abaissement et l'élévation, E. Jacquier le redit à propos de l'expression de Ac 2, 33 répétée en 5, 31: «exalté (*hupsôtheis*) par la droite de Dieu»: «ainsi s'accomplit», observe-t-il, «au sujet du Christ la parole que lui-même avait dite: 'Celui qui s'abaisse sera élevé'»³.

Mais ici encore nous observons un phénomène facilement intelligible pour qui a reconnu que la sentence générale de Lc 18, 14^b par. comporte un sous-entendu christologique: une fois de plus, par-delà la maxime de nos Évangiles, nous sommes invités à remonter jusqu'à Is 53. En effet le verbe «élever» (*hupsoun*) appliqué au Christ en Ac 2, 33 et 5, 31 a pour équivalent le verbe «glorifier» (*doxazein*) de 3, 13, ce qui évoque invinciblement Is 52, 13: «mon Serviteur sera glorifié et élevé souverainement» (*hupsôthēsetai kai doxasthēsetai sphodra*). L'allusion est d'autant plus certaine que Pierre déclare en propres termes en Ac 3, 13: «Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de

¹ Les exégètes sont divisés en ce qui regarde la signification de la scène johannique du lavement des pieds: tandis que les uns y voient un simple exemple d'humilité, d'autres, conscients de l'insuffisance de cette explication, cherchent des références aux sacrements qui ne sont pas du tout évidentes: cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John (13-21)*, New-York, 1970, p. 558-559. La première référence à indiquer est plutôt une allusion cachée au dernier des Chants du Serviteur. M. E. BOISMARD écrit: «Comme souvent chez les prophètes le geste du Christ a une portée symbolique... Avant de donner sa vie en rançon pour la multitude, Jésus agit en Serviteur pour montrer qu'il est le Serviteur de Yahvé» (*Le lavement des pieds*, dans R. B. 1964, p. 14). On notera que, comme Jn 13, la prophétie isaïenne unit de façon très intime les deux thèmes de l'humiliation volontaire et de la purification, surtout si on garde en Is 52, 15 la leçon du texte massorétique: «*Il aspergera des nations nombreuses*». Cf. A. FEUILLET, *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament*, Paris, 1972, p. 73-74, 97.

² Cf. C. SPICQ, *Les Épîtres de saint Pierre*, Paris, 1966, p. 171-172; A. FEUILLET, *Quelques réflexions sur le quatrième évangile à propos d'un livre récent. L'Apôtre Pierre garant de la Tradition Évangélique*, Bulletin du Comité des Etudes de la Compagnie de St-Sulpice, 1969, p. 244-245.

³ *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1926, p. 74.

Jacob, le Dieu de nos pères a glorifié *son serviteur* Jésus, que vous, vous avez livré»¹.

On ne peut s'empêcher de remarquer qu'il y a en ces passages des Actes un emploi des deux verbes «élever» et «glorifier» qui, sans se confondre complètement avec l'emploi des deux mêmes verbes dans le quatrième évangile, s'en rapproche néanmoins beaucoup et a, de plus, la même source vétéro-testamentaire: le dernier des poèmes du Serviteur souffrant. Et dans un cas comme dans l'autre le rapprochement s'impose presque avec la maxime évangélique: «Celui qui s'abaisse sera élevé». C'est l'Humilié par excellence qui ici est élevé et glorifié souverainement par Dieu conformément à la prédiction d'Is 52, 13.

Les textes parallèles de Mt 23, 11-12 et Lc 14, 7-11

Il nous reste à parler des deux autres textes évangéliques où l'on retrouve la sentence sur l'abaissement et l'élévation: Mt 23, 11-12 et Lc 14, 7-11. La question se pose de savoir dans quelle mesure ces passages confirment ou au contraire infirment le rattachement de cette sentence à l'ère messianique et sa référence indirecte à la destinée douloureuse et glorieuse de Jésus, conçue comme le modèle de la destinée de ses disciples.

En Mt 23, 12, la proclamation: «quiconque s'élèvera sera abaissé et quiconque s'abaissera sera élevé» fait suite à cette autre déclaration: «Le plus grand parmi vous sera votre serviteur» (v. 11). Or celle-ci se borne à résumer un enseignement solennel délivré auparavant par le Christ, aussitôt après la troisième annonce faite aux apôtres de la Passion et à l'occasion d'une demande adressée à Jésus par la mère des fils de Zébédée (Mt 20, 17-28). Cet enseignement, le voici: alors que parmi les nations ceux qui détiennent le pouvoir souverain se comportent en dominateurs orgueilleux et cherchent à satisfaire leurs ambitions personnelles, l'idéal évangélique de l'autorité est exactement le contrepied de cette conception-là, car, aux yeux de Jésus, la vraie grandeur consiste non pas à dominer mais à servir. Aussi bien, cette conduite que Jésus exige de ses disciples, se propose-t-il de l'incarner prochainement de manière inoubliable et inouïe en son propre comportement; en effet le Fils de l'homme lui-même, tout transcendant qu'il soit, «n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude» (Mt 20, 25-28).

Nous avons étudié longuement ailleurs ces dernières paroles d'une souveraine importance². Les raisons les plus fortes militent en faveur de leur complète authenticité, ainsi que l'ont reconnu maints exégètes, tant protestants que catholiques; parmi les attestations les plus récentes, citons celles de J. Jeremias et de P. Benoît³. Les arguments en sens contraire que l'on

¹ Cf. L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. II, Gembloux, 1954, p. 142-143.

² Cf. A. FEUILLET, *Le logion sur la rançon* dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1967, p. 365-402.

³ J. JEREMIAS, *Abba*, *Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*,

met en avant nous paraissent dénués de toute force probante et ne tiennent pas compte du témoignage formel des évangélistes, aussi bien des Synoptiques que de saint Jean, en ce qui regarde la connaissance qu'avait Jésus de son être profond et de sa mission.

De la comparaison que nous venons d'esquisser entre Mt 23, 11-12 et 20, 25-28, il résulte ceci: une des formes de l'abaissement demandé aux disciples par Jésus comme condition de leur exaltation, c'est, dans le Royaume de l'ère de grâce, de se mettre très humblement au service de leurs frères, à l'exemple même du Maître qui doit rendre au monde entier ce service suprême: l'offrande de sa propre vie en expiation des péchés des hommes. On le voit ainsi clairement: en Mt 23, 12 tout comme en Lc 18, 14^b la sentence sur l'abaissement et l'élévation a une signification messianique.

Il pourrait sembler au premier abord qu'il en va tout autrement en Lc 14, 11; en effet en ce dernier passage la même maxime sur l'abaissement et l'élévation sert de conclusion à ce qui paraît être une simple leçon de bienséance et de politesse due à une circonstance précise: au moment où l'on se met à table, Jésus remarque comment des pharisiens choisissent pour eux les premières places (v. 7). Quand on est invité à un festin de noces, conseille Jésus à ses auditeurs, il ne faut pas se pousser de soi-même à la place d'honneur sans l'accord de celui qui offre le banquet, car c'est risquer d'avoir à céder cette place à un invité de marque que le maître de maison tient à honorer; qu'on se mette modestement au dernier rang; alors, au lieu d'avoir à redouter cet affront, on peut espérer l'invitation à monter plus haut. Trois observations complémentaires et convergentes nous paraissent devoir être faites à propos de ce texte.

En premier lieu, il est invraisemblable que Jésus ait recommandé ici une sorte d'humilité feinte: on se met au dernier rang avec l'intention bien arrêtée (le «afin que» du v. 10) de se faire convier à occuper un rang supérieur. Il faut se rappeler ici qu'assez souvent dans le grec du Nouveau Testament, et même déjà dans le grec classique, l'idée de finalité se distingue mal de celle de consécution, si bien qu'une proposition en apparence finale peut équivaloir à une proposition consécutive. Ce doit être le cas en Lc 14, 10: le résultat heureux, l'invitation à monter plus haut, n'a pas été cherché et n'est que la conséquence de la modestie dont on a su faire preuve ¹.

Göttingen, 1966, p. 216-229; P. BENOIT, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, dans le livre collectif édité par J. DUPONT, *Aux origines de la Christologie*, Gembloux-Louvain, 1975, p. 127-129. Cf. en sens contraire dans le même ouvrage, X. LÉON DUFOUR, *Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'institution eucharistique et des discours d'adieu*, p. 141-168; du même auteur l'ouvrage d'ensemble *Face à la mort. Jésus et Paul*, Paris, 1979. Selon X. Léon Dufour, certes Jésus a prévu sa mort violente et affirmé à la Cène qu'il prendrait part au repas eschatologique avec ses disciples; par contre il ne serait pas démontré soit que Jésus aurait mis sa destinée en rapport avec la prophétie d'Isaïe, soit qu'il aurait exprimé sa volonté de donner sa vie «en rançon» pour la multitude (le mot rançon de Mc 10, 45^b par. serait une addition ultérieure), soit même qu'à la Cène il aurait conféré à sa mort une portée sacrificielle.

¹ Cf. J. HUMBERT, *Syntaxe Grecque*, Paris, 1960, p. 229, n° 370. Les grammairiens se sont souvent demandé si *hina*, même suivi d'un subjonctif, ne pourrait pas intro-

Une seconde observation renforce cette manière de voir. C'est par des futurs passifs qu'en Lc 14, 11, tout comme en Lc 18, 14^b, est annoncé le renversement des situations. Qu'est-ce à dire sinon ceci que dans un cas comme dans l'autre ce renversement sera opéré par Dieu lui-même et doit être le fruit de l'irruption de l'ère messianique¹? Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement? N'est-il pas vrai que dans le monde purement humain de tous les jours la plupart du temps les orgueilleux ne sont pas réellement abaissés ni les humbles vraiment exaltés? Si aux yeux de Jésus c'est Dieu seul qui abaisse ou élève, ce n'est donc pas une humilité de façade qu'il recommande: il n'a certainement pas suggéré de s'abaisser devant les autres hommes pour être en retour loué et exalté par eux.

Nous sommes ainsi amenés à faire une ultime observation, à nos yeux la principale. En réalité la courte péricope de Lc 14, 7-11 a trait, sans qu'il y paraisse au premier abord, au Royaume de Dieu de l'ère messianique. On aurait pu s'en douter *a priori*: Jésus n'a pas pour habitude d'édicter de simples règles d'étiquette et de savoir-vivre. Au reste le début du morceau nous dit formellement que nous sommes ici en présence d'une parabole. L'enseignement fondamental qui en découle est le suivant: de même que dans un festin de noces il revient à celui qui invite, et non aux invités, de décider de l'attribution des places d'honneur, de même dans le Royaume instauré par Jésus l'attribution des places d'honneur ne dépendra pas de nos prétentions et de nos ambitions, mais de Dieu seul qui abaissera les orgueilleux et exaltera les humbles.

Puisque la péricope de Lc 14, 7-11 est une évocation cachée du banquet de l'ère messianique, n'est-il pas tout naturel de la rapprocher de la Cène, le banquet de la nouvelle alliance, et plus particulièrement de l'incident placé par le troisième évangile après l'institution de l'Eucharistie: une contestation parmi les apôtres pour savoir «lequel d'entre eux pouvait être tenu pour le plus grand» (Lc 22, 24)?

Cette discussion, qui fait songer à celle qui est indiquée en Mc 9, 33-34, Mt 18, 1 et Lc 9, 46, donne lieu à des instructions de Jésus (Lc 22, 25-30) qui ressemblent fort à celles que le premier et le troisième évangile placent après la demande des fils de Zébédée (Marc) ou de leur mère (Matthieu): Mc 10, 42-45; Mt 20, 25-28. Il y a de bonnes raisons de croire que c'est la

duire une proposition consécutive au lieu d'une proposition finale. Cf. à ce sujet W. BAUER, *Wörterbuch zum N. T.*, Berlin, 1952, col. 685; F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Parisii, 1931, col. 616; BLASS-DEBRUNNER, n° 390, 5; DOM B. BOTTE, *Grammaire Grecque du Nouveau Testament*, Paris, 1933, p. 65. Il semble bien qu'on ait ce sens simplement consécutif en Lc 9, 45: «cette parole leur était cachée en sorte qu'ils ne la comprenaient pas» (plutôt que: «pour qu'ils ne la comprissent pas»); ainsi Lc 11, 49-50; Jn 5, 30; 7, 23; 9, 2.... Nous sommes en présence d'un cas semblable en Lc 14, 10. L. MARCHAL écrit: «La conjonction *hina* n'a pas ici le sens final, mais indique le résultat: le Christ ne conseille pas de prendre la dernière place afin que le maître de maison fasse monter à un rang supérieur, mais cet ordre de monter pourra être la conséquence de la réserve que l'on aura montrée» (*La Sainte Bible de L. Pirot*, t. X, *Évangile de S. Luc*, Paris, 1935, p. 181).

¹ Cf. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, p. 294.

même intervention de Jésus qui est racontée dans les deux cas, mais que Luc a voulu en récrire le récit en un style moins sémitisant, apparenté à la langue des Actes des Apôtres, et que de plus il a tenu à situer cette intervention de Jésus dans le contexte proprement ecclésial qui est celui de sa relation de la dernière Cène. Nous ne pouvons que signaler ici en passant ces problèmes délicats¹. Ce que par contre nous entendons souligner, c'est que le texte de Lc 22, 25-30 éclaire la sentence de Lc 14, 11 et ce qui la précède exactement de la même manière que Mt 23, 11-12 est éclairé par Mt 20, 25-28, ainsi que nous l'avons montré plus haut.

Dans la réponse de Lc 22, 25-30, tout en promettant aux apôtres de «manger» et de «boire» un jour «à sa table» en son Royaume, le Christ leur demande de se regarder comme des serviteurs et leur rappelle qu'il s'abaisse lui-même le premier, se comportant au milieu d'eux comme un très humble serviteur, comme «celui qui sert à table». Bref il prend lui-même la dernière place, illustrant ainsi par son propre exemple la demande qu'il a faite dans la parabole de Lc 14, 7-11.

Contrairement à ce qu'ont soutenu certains auteurs, ce n'est pas proprement à la dernière Cène que le Christ joue ce rôle de servir à table, car en la circonstance il remplit tout au contraire la fonction de père de famille qui reçoit des hôtes à sa table. On a parfois songé à l'existence entière de Jésus: elle serait alors comparée par lui à cette fonction très humble qui consiste à servir à table. Mais il est beaucoup plus normal de présupposer à la base de cette parole une action précise du Christ: le lavement des pieds rapporté par Jean, symbole très éloquent des humiliations purificatrices de la Passion. Mais il y a ici en même temps, une fois de plus, une évocation discrète de l'Humilié par excellence, exalté ensuite par Dieu, le Serviteur souffrant d'Is 53, dont le Christ est disposé à remplir jusqu'au bout la mission héroïque. Au reste ne se réfère-t-il pas à lui formellement au terme de ces mêmes entretiens de la dernière Cène: «Je vous le dis il faut que s'accomplisse en moi ce qui est écrit: Il a été compté parmi les scélérats» (Lc 22, 37, citation d'Is 53, 12). Le P. Benoît et d'autres auteurs expliquent pour quels motifs nous pouvons penser raisonnablement que cette citation a été faite par Jésus lui-même: elle est inattendue en ce contexte; elle surprend comme le font tant de paroles mystérieuses de Jésus destinées à provoquer la réflexion; et si la rédaction évangélique en était seule responsable, aurait-elle omis de mentionner la contrepartie consolante des horreurs de la Passion, la Résurrection²?

¹ Cf. notre article cité plus haut *Le Logion sur la rançon*, p. 376-379 et 401-402.

² Voici le texte de P. Benoît: «Luc est seul à fournir ce texte et cite apparemment selon un texte voisin des Septante. On a voulu en conclure au caractère tardif de ce logion, création de la communauté. Cependant on sait par ailleurs que dans les récits de la Passion Luc dispose d'une source particulière qui est ancienne et mérite considération. D'autre part, ce logion est lié à un contexte d'interprétation difficile: celui de l'invitation à une résistance armée qui se termine par les mots mystérieux: 'Il y a ici deux glaives. C'est assez'. Quoi qu'on pense de cette petite péricope énigmatique et même gênante, on imagine mal comment et à quelle fin elle aurait été inventée après

TROISIÈME PARTIE

LE CHRIST SERVITEUR SOUFFRANT ET LE MESSAGE ÉVANGÉLIQUE

Des conséquences importantes nous paraissent résulter directement ou indirectement des pages qui précèdent qui, rappelons-le, se situent dans le domaine précis de la recherche et ne prétendent donc nullement aboutir en tout point à des certitudes. A ces données nous voulons ajouter plusieurs observations d'ordre général qui, à ce travail consacré à un objet très limité, conféreront une portée beaucoup plus grande. Nos réflexions concerneront certains aspects de la christologie et de la morale chrétienne dont tout le monde sait qu'elles ont l'une et l'autre leur source première dans nos Évangiles.

Toutes ces remarques, nous les ramènerons aux trois données suivantes : en premier lieu le contraste que l'on observe dans les Évangiles entre d'une part la rareté des citations explicites des prophéties du Serviteur souffrant et d'autre part la fréquence des allusions cachées à ces mêmes prophéties ; en second lieu l'explication de ce contraste : c'est Jésus lui-même qui s'est identifié avec le Serviteur souffrant ; enfin les rapports étroits entre la morale évangélique et la personne du Christ.

Le contraste entre la rareté des références explicites et la fréquence des références implicites au Serviteur souffrant

Ce que notre étude fait d'abord toucher du doigt, c'est la place considérable qu'ont tenue dans la pensée de Jésus les prophéties du Serviteur souffrant, et plus particulièrement la dernière d'entre elles, le texte prestigieux d'Is 52, 13-53, 12. Il n'y a à cela rien de surprenant : pour des chrétiens cet oracle n'est-il pas le plus frappant et le plus suggestif de tous ceux que nous offre l'Ancien Testament ? Combien insuffisantes, voire dérisoires apparaissent à un esprit non prévenu les explications non messianiques qu'on a voulu en donner ! Depuis longtemps le P. Lagrange a fait bonne justice de ces

coup. Enfin, s'il s'agissait d'une de ces citations scripturaires auxquelles les évangélistes ont recours pour trouver dans les faits l'accomplissement des prophéties, ce texte d'Is 53, 12 aurait figuré bien mieux après Lc 23, 33 quand il est dit que Jésus fut crucifié entre deux malfaiteurs. J'estime donc qu'en bonne méthode on peut voir là une parole réellement prononcée par Jésus et prouvant qu'il s'identifiait avec le Serviteur souffrant» (*Jésus et le Serviteur de Dieu*, p. 129-130). Cf. dans le même sens : H. W. WOLF, *Jesaja 53 im Urschristentum*, Berlin, 1950, p. 57 ; O. CULLMANN *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 59. On notera à la suite de W. ZIMMERLI et J. JEREMIAS que la citation de Lc 22, 37 est conforme au texte hébraïque, et non à la Septante, qui a l'article et la préposition « dans » au lieu de « avec » (*en toi-même*) : *The Servant of God*, p. 90, n. 404. Autre indice relevé par ces mêmes auteurs que cette citation n'est pas une création de la communauté ecclésiale : l'absence de toute mention de l'événement pascal : *The Servant of God*, p. 102-103.

erreurs de la critique qui, dit-il sévèrement, «s'est écartée du sens naturel pour écarter le surnaturel»¹.

Cependant un fait étonne au premier abord. Pour expliquer la finale de la parabole du pharisien et du publicain (v. 14), nous avons eu recours à deux données d'Is 53: la justification des pécheurs par le Serviteur souffrant (Is 53, 11), et son exaltation extraordinaire consécutive à ses abaissements inouïs (Is 52, 13). Or pas une seule fois Jésus ne cite formellement ces textes qui jettent pourtant une si vive lumière sur sa tâche et sa destinée messianiques. Mais cette omission étrange se rattache elle-même à un fait beaucoup plus vaste, puisqu'on l'observe dans l'ensemble des Évangiles: nous voulons parler de la rareté des références explicites aux prophéties du Serviteur souffrant, rareté qui contraste singulièrement avec la fréquence et la portée doctrinale immense des références implicites à ces mêmes prophéties.

On compte sur les doigts les citations formelles faites par les évangélistes des prophéties du Serviteur souffrant. Le premier évangile en a deux: en 8, 17, il rapproche les exorcismes et les guérisons opérées par Jésus d'Is 53, 4: «Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies». En 12, 18-21, la douceur et la discrétion manifestées par Jésus au cours de son ministère public sont regardées comme l'accomplissement du premier chant du Serviteur: Is 42, 1-4. Le second évangile ne comporte aucune référence explicite à ces prédictions messianiques². On en relève une dans le troisième évangile, mise au surplus sur les lèvres de Jésus juste avant le récit de la Passion: «Il a été rangé parmi les scélérats» (Lc 22, 37 = Is 53, 12); une pareillement dans le quatrième évangile, mais seulement pour rendre compte de l'incréd-

¹ Il vaut la peine de citer tout au long le résumé donné par Lagrange de ces erreurs de la critique qui, sous des formes qui n'ont de nouveau que l'apparence, sont sans cesse reprises: «Les erreurs de la critique ont porté sur trois points principaux: 1° le Serviteur n'est point un individu, mais le peuple d'Israël ou du moins l'élite de ce peuple; 2° si c'est un individu, c'est un malade qui a été bien proche de la mort, mais il n'est pas mort en réalité; 3° s'il est mort, sa mort étant considérée comme ancienne, on peut l'identifier avec un roi de Juda comme Josias ou Joiakin». Le P. Lagrange ajoute: «La vraie interprétation repose sur le texte qu'il suffit de lire. Il n'est pas moins sûr que le reste d'Isaïe» (*Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 368-369). Il est étonnant qu'aujourd'hui encore on veuille défendre (parfois comme une nouveauté!) l'idée que le Serviteur serait la personnification d'Israël, alors qu'en particulier Is 53 s'oppose si nettement à cette exégèse. Tout aussi invraisemblable est cette autre interprétation qu'on veut également réintroduire: une certaine identification du Serviteur avec le roi Joiakin tenu pour méprisé et méprisable en Jr 22, 28, alors que la finale du second livre des Rois nous fait assister à sa réhabilitation. Quelle lumière peuvent bien projeter sur le drame immense, de portée indiscutablement messianique, décrit en Is 53, la pâle figure de Joiakin et le court récit de sa réhabilitation en 2 R 25, 27-30! Plusieurs auteurs ont prétendu que le Serviteur serait le Second Isaïe lui-même. Cette hypothèse vient d'être reprise pour Is 53 par R. N. WHYBRAY, *Thanksgiving for a Liberated Prophet. An Interpretation of Isaiah Chapter 53*, Sheffield, 1978. Isaïe 53 serait une action de grâce liturgique pour la libération d'un prophète qui ne serait donc pas mort, ce qui contredit formellement les données les plus claires du texte.

² En Mc 15, 28 plusieurs témoins insèrent une citation d'Is 53, 12, mais l'omission de ce texte par les manuscrits les plus anciens donne la quasi certitude qu'il s'agit là d'un emprunt à Lc 22, 37.

dulité juive: «Seigneur, qui a cru à notre parole, et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé?» (Jn 12, 38 = Is 53, 1).

Remarquons en passant que le reste du Nouveau Testament nous met en présence du même phénomène: il est rare que ces grands textes isaïens soient explicitement rapportés au Christ. Certes dans les Actes des Apôtres le récit du baptême d'un Ethiopien, fonctionnaire de la reine Candace (Ac 8, 32-35), applique à Jésus Is 53, 7-8. Mais il faut aussi noter qu'à deux reprises, à Antioche de Pisidie et devant le roi Agrippa, c'est à lui-même que Paul attribue la fonction dévolue au Serviteur souffrant d'éclairer les nations païennes (Ac 13, 47: cf. Is 49, 6; Ac 26, 18: cf. Is 42, 7); ces passages n'entrent donc pas en ligne de compte. Dans tout le Corpus paulinien on ne relève guère que trois citations: deux dans l'épître aux Romains (10, 16 = Is 53, 1; 15, 21 = Is 52, 15), et une dans l'épître aux Hébreux (9, 28 = Is 53, 12). Il n'y en a aucune ni dans l'épître de Jacques, ni dans la seconde épître de Pierre, ni dans les épîtres johanniques. La première épître de Pierre constitue une remarquable exception; en effet au chapitre 2, les vv. 22-25 exploitent avec insistance, de manière d'ailleurs assez libre, un long passage d'Is 53 (vv. 4 à 9) pour nous dire avec quelle ineffable patience et quel abandon au Père, Jésus, parfaitement innocent, a souffert sa Passion afin de nous guérir et de nous tourner vers Dieu.

C'est sur les Evangiles que nous devons maintenant concentrer notre attention. En contraste saisissant avec le très petit nombre de citations formelles des Poèmes du Serviteur qu'on peut y lire, on est frappé par la fréquence, et aussi par la valeur significative des allusions cachées à ces grands textes. Ce qui vient d'être dit vaut pour les Synoptiques, mais également pour le quatrième évangile.

Une première observation à faire au sujet des Synoptiques, c'est que les étapes capitales du ministère public de Jésus y sont marquées par des références discrètes aux quatre prophéties du Serviteur souffrant généralement reconnues par les exégètes (Is 42, 1-7; 49, 1-6; 50, 4-7; 52, 13-53, 12). Nous faisons ici abstraction de la première prédication de Jésus à Nazareth rapportée par Lc 4, 16-30, prédication dans laquelle Jésus cite Is 61, 1-2, un oracle seulement apparenté aux Poèmes du Serviteur, mais qui n'en fait pas partie¹.

Lors de son baptême dans les eaux du Jourdain Jésus en se solidarissant avec le monde pécheur s'engage dans la voie messianique très humble du Serviteur souffrant; la voix céleste qui répond à cette démarche atteste que celui qui l'accomplit est à la fois le Fils bien-aimé du Père et le Serviteur d'Is 42, 1 en qui Dieu se complaît (Mc 1, 11 par.). La Transfiguration, à maints égards réplique du Baptême, a ceci de spécial qu'elle suit la première annonce du mystère de la Croix et en fait présager la contrepartie glorieuse (Mc 9, 2-8 par.). Une fois encore la voix céleste renvoie au Servi-

¹ L'auteur d'Is 61, 1-3 parle sans doute de lui-même; il est chargé d'un ministère qui ressemble jusqu'à un certain point à celui du Serviteur souffrant, mais, à la différence de ce dernier, il n'est que prédicateur, et non médiateur du salut.

teur, mais ne nous oriente-t-elle pas plus spécialement vers le second chant (Is 49, 1-6), où est mentionnée pour la première fois la souffrance du Serviteur (cf. son échec indiqué au v. 4) ¹ à laquelle s'oppose la glorification promise par Dieu (vv. 3 et 5 avec deux fois dans la Septante le verbe *doxazein*) ? Dans l'évangile de Marc, la dernière et la plus claire des trois grandes prédictions de la Passion (10, 34) annonce trois sortes de mauvais traitements infligés au Fils de l'homme : « ils le bafoueront (*empaïxousin*), cracheront sur lui (*emptusousin*), le flagelleront (*mastigôsousin*) ». Matthieu (20, 19) et Luc (18, 33) ont ces mêmes données, à cela près que le premier évangéliste ne mentionne pas les crachats et que le troisième évangéliste ajoute à un verbe rare (*empaizein*) un verbe classique exprimant la même idée (*hubrizein* outrager). Comment ne pas rattacher cette prédiction au troisième chant du Serviteur (Is 50, 4-7) qui prophétise à la fois la flagellation (*mastiges*) et les crachats (*emptusmata*) ?

C'est dans ce même contexte qu'un peu plus loin on trouve les images de la coupe et du baptême de la Passion qui traduisent d'une manière voilée la doctrine d'Is 53 (Mc 10, 36-39) ², et surtout le fameux logion sur la rançon dont nous avons déjà parlé (Mc 10, 45 par.) : sa signification profonde ne peut être expliquée convenablement sans recours à Is 53 et l'expression peu grecque « donner son âme » (*dounai tèn psuchèn*) correspond à la formule sémitique « poser son âme » (*sim naphshô*) d'Is 53, 12 qui veut dire « donner sa vie ».

Il y a enfin les trois récits synoptiques de la Cène, d'une importance extrême, puisqu'ils attestent la volonté de Jésus de lier à l'offrande de sa vie l'instauration d'une nouvelle alliance, donc d'une nouvelle religion. J. Jeremias a fort bien montré qu'en cette circonstance Jésus a les yeux fixés sur les prophéties du Serviteur souffrant, surtout sur la dernière qui donne à l'avance une interprétation expiatoire et sacrificielle de sa propre mort. Le sang versé dont parlent les trois Synoptiques (Mc 14, 24 ; Mt 26, 28 ; Lc 22, 20) rappelle le texte hébraïque d'Is 53, 12, qui se traduit ainsi littéralement : « il a versé (*hé erah*) son âme dans la mort ». (*Gesenius: effudit in mortem vitam suam*) ³. En même temps que l'alliance mosaïque d'Ex 24, 3-8 et la nouvelle alliance de Jr 31, 31-34, la mention faite ici par Jésus de l'alliance, d'après les trois Synoptiques, évoque celle de portée universelle dont le Serviteur est le médiateur d'après Is 42, 6. Enfin il est dit en Mc et Mt que le sang est versé non pas « pour beaucoup », ce qui est une traduction défectueuse, mais pour la multitude ; le terme grec ici employé (*polloî*) correspond en effet au mot hébreu *rabbim* répété quatre fois dans le dernier

¹ Pour qui admet que 49, 7 fait partie du second chant du Serviteur, ce verset devrait également être allégué ici.

² Cf. A. FEUILLET, *La coupe et le baptême de la Passion* (Mc 10, 35-40 par.), *Revue Biblique*, 1967, p. 356-391.

³ Le recours au substrat hébraïque montre que le sang versé des récits de la Cène peut fort bien renvoyer au même texte d'Is 53, 12 que l'expression de Ph 2, 7 : « il s'anéantit » (littéralement se vida de lui-même). Le verbe hébreu d'Is 53, 12 évoque l'action de vider un vase de son contenu.

chant du Serviteur (Is 52, 14 et 53, 12^a et 12^b) avec la signification pratique de «tous» ainsi que le montre le contexte et que le confirme la tradition johannique (cf. Jn 6, 51: «ma chair livrée pour la vie du monde»).

A ces références en quelque sorte majeures des Synoptiques aux Chants du Serviteur, nous devons en ajouter d'autres plus difficiles à percevoir et en conséquence plus contestées. Sans prétendre à une énumération exhaustive, citons «l'Époux enlevé» de la controverse sur le jeûne (Mc 2, 20 par.), écho vraisemblable d'Is 53, 8¹; – le Fils de l'homme «livré» (sous-entendu par Dieu: avec *paradidosthai*) de Mc 9, 31; 10, 33; 14, 41, écho très probable d'Is 53, 6, 12, où dans la Septante le même verbe «livrer» est appliqué trois fois au Serviteur, une fois à l'actif avec Dieu comme sujet (Is 53, 6), et les deux autres fois (en 53, 12) sous une forme passive qui ne peut être qu'une manière indirecte d'exprimer une action divine²; – peut-être aussi le Fils de l'homme «rejeté» (*apodokimasthēnai*) de Mc 8, 31; Lc 9, 22 et 17, 25 (cf. encore l'emploi messianique du même verbe pour la pierre «rejetée» dans les trois Synoptiques: Mc 12, 10 par.), ou bien encore le Fils de l'homme «méprisé» (*exoudenoun* ou *exouthenoun*) de Mc 9, 12 (cf. Lc 23, 11; Ac 4, 11), ce qui fait penser surtout à Is 53, 2–3, et aussi à Is 49, 7.

Dans les recommandations de non-résistance aux méchants de Mt 5, 39–40, W. Manson découvre de curieux contacts verbaux avec le vocabulaire d'Is 50, 6–8 (notamment «frapper», «la joue», «aller en justice»), comme si le Serviteur souffrant était tacitement proposé aux disciples comme un modèle de non-violence³. Cela nous rapproche tout à fait des allusions indirectes au Serviteur que nous avons cru détecter en Lc 18, 14.

Les références cachées du quatrième évangile aux Chants du Serviteur ont exactement les mêmes caractéristiques que celles des Synoptiques sans être pourtant identiques, ce qui se conçoit sans peine quand on observe qu'il n'y a ici ni le récit du Baptême, ni celui de la Transfiguration, ni celui de la Cène, ni non plus le correspondant des trois grandes prophéties synoptiques de la Passion. Comme il ne nous est pas possible d'étudier de près maintenant ces références johanniques qui pourtant appelleraient des explications, nous allons nous contenter d'énumérer les principales.

La proclamation du Baptiste: «Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde» (1, 29; cf. 1, 36) a donné lieu à de nombreuses discussions. Il nous paraît certain que ce symbole christologique *synthétise* le personnage du Serviteur qui, portant les péchés des hommes pour les expier, est comparé à un agneau (Is 53, 7), et l'agneau pascal, figure de la libération d'Is-

¹ Cf. A. FEUILLET, *La controverse sur le jeûne* (Mc 2, 18–20; Mt 9, 14–15; Lc 5, 33–35), *Nouvelle Revue Théologique*, 1968, p. 252–258.

² Cf. A. FEUILLET, *Les trois prophéties de la Passion et de la Résurrection*, *Revue Thomiste*, 1968, p. 48–50.

³ Cf. W. MANSON, *Jesus the Messiah*, London, 1952, p. 31–32. Cet auteur relève jusqu'à cinq mots communs à Mt 5, 39 et au texte de la Septante d'Is 50, 6, 8: *anthistamai*, *rapizō*, *siagōn*, *strephō*, *krinomai*. Certes il ne s'agit là que de contacts entre deux textes grecs, mais Manson estime que les paroles originales de Jésus renvoyaient déjà à Is 50, 6–8.

raël. Certes ce n'est pas là une référence faite par Jésus lui-même au Serviteur souffrant, mais il ne s'agit pas non plus d'une création de l'évangéliste: tout comme dans la scène du Baptême des Synoptiques, c'est le ciel lui-même qui intervient (ici par l'entremise du précurseur qui a baptisé Jésus) pour nous donner une prophétie mystérieuse de la destinée de Jésus, Sauveur messianique, prophétie que seul l'avenir éclairera. Il y a lieu de croire que le Baptiste n'a perçu qu'imparfaitement la portée des paroles qu'il prononçait ¹.

L'attache vétérotestamentaire la plus nette de la proclamation universaliste capitale «Je suis la lumière du monde» (8, 12), déjà préparée dans le prologue (1, 5, 9), répétée au début du récit de l'aveugle-né (9, 5), puis comme un grave avertissement à la fin de la première partie de l'évangile (12, 46), c'est sans aucun doute le Serviteur «lumière des nations» d'Is 42, 6 et 49, 6 ².

La double mention de l'élévation et de la justification du Fils de l'homme renvoie presque certainement, comme nous l'avons dit, à Is 52, 13; or c'est jusqu'à une vingtaine de fois que la glorification de Jésus est annoncée, et cela presque toujours, comme en Is 53, en liaison intime avec le mystère de la souffrance et de la mort messianiques. Il y a également la formule sémitisante «poser son âme» (*tithenai tèn psuchèn*: Jn 10, 11, 15, 17, 18; 15, 13), reprise plus littérale encore que le logion sur la rançon (Mc 10, 45 par.) d'Is 53, 10 qui affirme la portée sacrificielle de la mort du Serviteur. A l'aide de

¹ Selon M. J. Lagrange, si à ce moment-là le précurseur a déjà vu en Jésus le Serviteur souffrant, cela s'accorde mal, soit avec le rôle de Juge qu'il lui attribue dans sa première prédication (Mt 3, 12; Lc 3, 17), soit avec ses doutes ultérieurs (Mt 11, 2-6; Lc 7, 18-23): *Évangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. 40. D'après M. E. Boismard l'Agneau qui enlève le péché du monde, c'est uniquement le Serviteur messianique qui supprime le péché par son innocence et le don de l'Esprit: *Du Baptême à Cana (Jn 1, 19-2, 11)*, Paris, 1956, p. 43-60. Mais comment ne pas mettre l'assertion de Jn 1, 29 en rapport avec la transfixion du Crucifié (Jn 19, 34-37), laquelle renvoie à la fois à l'agneau pascal et à Is 53 par l'entremise de Za 12, 10 qui dépend d'Is 53? Et ne peut-on pas penser que le précurseur, éclairé d'en haut, a pu prononcer des paroles dont il ne saisissait qu'imparfaitement la portée? S'il songeait d'abord à l'agneau de la Pâque juive, il faut se rappeler que celui-ci est purement apotropaïque: son sang n'était pas rédempteur et ne faisait que préserver de l'Ange exterminateur. Cf. C. SPICQ. *Les Épîtres de saint Pierre*, Paris, 1966, p. 68. Le verbe grec *airein*, qui en soi signifie soulever, peut aussi vouloir dire porter, emporter, prendre sur soi (cf. Mt 16, 24: porter sa croix). Une bonne remarque de F. C. WESTCOTT: c'est en prenant sur lui les péchés des hommes que le Christ les a enlevés, tout comme d'après Mt 8, 17 il a enlevé nos maladies en les prenant sur lui: *The Gospel according to St John*, London, 1937, p. 20.

² Il existe une littérature considérable sur les origines très discutées du thème johannique du Christ lumière. A la suite de J. DUPONT (*Essai sur la Christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, p. 88 sq.), nous pensons que dans Jean tout comme dans les Synoptiques ce thème est avant tout messianique et isaien: c'est en fonction d'Is 9, 1 qu'en Mt 4, 14-16 le Christ est présenté comme la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres de la mort; c'est en fonction d'Is 42, 6 et 49, 6 qu'en Lc 2, 32 Siméon appelle Jésus une lumière destinée à éclairer les nations et que dans le quatrième évangile Jésus s'appelle lui-même la lumière du monde. Cela n'exclut pas pour les textes johanniques une autre référence à la Sagesse divine, nommée en Sg 7, 26 «un reflet de la lumière éternelle».

cette formule sémitisante («poser son âme»), Jésus souligne en Jn 10, 18 sa liberté souveraine dans l'offrande de sa vie, donnée capitale déjà suggérée en Is 53, 4, 7 et que la Vulgate souligne («*oblatus est quia ipse voluit*»: Is 53, 7). Il faut en rapprocher «ma chair (livrée) pour la vie du monde» de Jn 6, 51. On en a rapproché pareillement Jésus qui «pose ses vêtements» (*tithesin* au lieu de *apotithesin* qu'on attendrait) dans la scène du lavement des pieds, où Jésus, le Seigneur et le Maître, s'abaisse jusqu'à accomplir l'action d'un esclave et qui est si clairement le symbole des humiliations purificatrices de la Passion¹.

Dans les paroles de Jn 16, 32: «Voici venir l'heure, et elle est venue, où vous serez dispersés chacun chez soi (*eis ta idia*) et me laisserez seul», Jeremias et quelques autres exégètes ont proposé de voir une allusion cachée, tout à fait dans la manière de Jésus, à la dispersion du troupeau, conséquence du péché, exprimée en Is 53, 6: «Tous, comme des brebis nous étions errants; chacun suivait sa propre voie». La référence plus habituellement admise à Za 13, 7 ne se trouve pas pour autant exclue, puisque le texte de Za 13, 7 semble lui-même dépendre d'Is 53, 6. Mais à l'idée de dispersion du troupeau commune aux deux passages, Is 53, 6 ajoute celle du retour d'un chacun à ses préoccupations égoïstes. Cette allusion à Is 53, 6, si elle est réelle, revêt une profonde signification; en effet il y a tout lieu de croire que le disciple prenant Marie chez lui (*eis ta idia*) en Jn 19, 27, est la contrepartie de 16, 32. Ne dirait-on pas que, par l'entremise de sa Mère, le Christ crucifié, Serviteur souffrant, inaugure en la personne de Jean la réunification du troupeau dispersé? On notera que la scène qui précède celle-ci, l'épisode de la robe sans couture qui n'est pas déchirée (Jn 19, 23-24), est un symbole de l'unité de l'Eglise².

Une référence particulièrement suggestive est celle de Jn 17, 19, s'il est vrai qu'il faut comprendre: «je me sacrifie moi-même comme victime», et non pas «je me sanctifie moi-même», s'il est vrai encore que cette intercession est celle du grand-prêtre de la nouvelle alliance inséparable de son sacrifice, tout comme en Is 53, 12 le sacrifice du Serviteur, qui est le prêtre de son immolation, s'accompagne de son intercession, s'il est vrai enfin que la structure tripartite de cette grande prière de Jn 17 est calquée sur celle de la liturgie de Kippour dont a été rapproché pareillement le chapitre 53 d'Isaïe³.

¹ Cf. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St John*, London, 1955, p. 366.

² Sur l'allusion de Jn 16, 32 à Is 53, 6, cf. J. JEREMIAS, *Abba, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen, 1966, p. 203; H. HEGERMANN, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, Gütersloh, 1954, p. 81-82. On s'appuie pour soutenir cette allusion sur l'interprétation targumique d'Is 53, 6: «nous étions tous dispersés comme des brebis», ce qui rapproche Is 53 du texte habituellement allégué (Za 13, 7) comme source de Jn 16, 32 et que Jésus cite textuellement en Mc 14, 27 et Mt 26, 31. Sur la dépendance de Za 13, 7 par rapport à Is 53, 6, cf. P. LAMARCHE, *Zacharie IX-XIV, Structure Littéraire et Messianisme*, Paris, 1961, p. 138.

³ Une longue dissertation serait requise pour montrer le bien-fondé de ces diverses options; on en trouvera la justification dans notre ouvrage: *Le Sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale du quatrième évangile et plusieurs données*

L'explication du contraste: c'est Jésus lui-même qui s'est identifié avec le Serviteur souffrant

Ce que nous venons de dire ne répond pas seulement à cette objection que l'on pourrait nous faire au sujet de Lc 18, 14: le lecteur des Évangiles ne perçoit pas les allusions que nous y avons découvertes à Is 53. Le contraste d'ordre général que nous venons de relever entre la rareté des références explicites et la fréquence des références cachées au Serviteur souffrant dans l'ensemble du Nouveau Testament, et en particulier dans les Évangiles, a une portée considérable; il nous donne l'assurance que, pour l'essentiel, ces reminiscences remontent à Jésus lui-même.

En effet, comme le dit fort bien le P. Benoît ¹, si la communauté chrétienne ou la rédaction évangélique étaient principalement responsables de ces références, on peut être certain qu'elles seraient beaucoup moins enveloppées, beaucoup plus nettes. Par le choix des mots qu'elle a utilisés pour les exprimer, la rédaction a pu marquer que plusieurs de ces références ne lui ont pas échappé, mais la manière extrêmement discrète dont celles-ci se présentent nous est une garantie qu'elles n'ont pas été créées artificiellement après coup dans un dessein apologétique ou dogmatique.

Il y a autre chose encore qui va dans le même sens. Pour exprimer l'événement extraordinaire et suprêmement mystérieux prédit dans les prophéties du Serviteur, et surtout en Is 53, les Évangiles usent souvent d'un langage en grande partie nouveau qui résume magistralement ces oracles en des formules saisissantes, inoubliables, mais volontairement voilées, paradoxales ou symboliques, que seules pourront éclairer la réalité vécue et la réflexion chrétienne sur cette réalité. Qu'on songe par exemple aux symboles de la coupe, du baptême, de la rançon, à l'enlèvement de l'époux messianique, au fait que la formule «le sang versé» des récits de la Cène est le correspondant inattendu de l'expression imagée «verser son âme (sa vie)» d'Is 53, 12, au

parallèles du Nouveau Testament, Paris, 1972. Excellent est le commentaire fait par la TOB des mots «je me consacre moi-même» de Jn 17, 19: «Dans la mesure où la consécration à Dieu engage la totalité de l'être et de l'agir de l'homme, elle englobe l'oblation de la mort. Cet aspect proprement sacrificiel est accentué ici par la proximité de la croix et par la formule *pour eux*. Par cette parole, Jésus exprime sa volonté d'offrir librement sa vie (Jn 10, 18; 15, 13) pour la consécration de ses disciples (cf. 6, 51; 1 Co 11, 24; 15, 3; Mc 14, 24; Lc 22, 20; He 2, 9; 5, 1; 9, 7; 10, 12). C'est ce qui explique que Jn 17 ait été fréquemment appelé «la prière sacerdotale». C'est à tort que la nouvelle Bible de Jérusalem a substitué aux vv. 17 et 19 le verbe «sanctifier» au verbe «consacrer»; seule la traduction «je me consacre moi-même» est en harmonie soit avec Jn 10, 36: «Celui que le Père a consacré», soit avec le contexte historique de la prière sacerdotale: entre la Cène et la Passion. En faveur de la traduction par «sanctifier» on ne peut alléguer saint Thomas d'Aquin qui laisse la porte ouverte et hésite entre «sanctifier» et «sacrifier» (*Pro eis ego sanctifico meipsum, id est meipsum offero tibi hostiam*): *Catena Aurea in Quatuor Evangelia*, Turin-Rome, 1953, vol. II, *Expositio in Lucam et Joannem*, p. 552. Nous n'admettons pas l'essai de démonstration de I. DE LA POTTERIE en faveur du sens de «sanctifier»: *La vérité dans saint Jean*, Rome, 1977, tome II, p. 720-783.

¹ *Jésus et le Serviteur de Dieu*, p. 128.

fait encore que l'élévation du Fils de l'homme est comparée à celle du serpent d'airain dans le désert sinaïtique etc... Ce n'est certes pas de cette façon que se serait exprimée la communauté chrétienne.

Un tel langage est bien celui du Maître Unique qui se meut dans l'univers des Ecritures avec une aisance souveraine, le transcende immensément et en même temps, pour ne pas heurter les esprits, s'applique à graduer la lumière de la révélation. Que Jésus ait usé en la circonstance de la plus grande discrétion, cela se conçoit d'autant mieux que les Poèmes du Serviteur, surtout le dernier, se rattachent intimement à l'aspect le plus incompréhensible de sa tâche messianique, le mystère de la Croix, «scandale pour les juifs et folie pour les païens» (1 Co 1, 23), que le Sauveur vivant sur la terre n'a annoncé que peu à peu, et encore seulement dans le cercle de ses disciples privilégiés.

Après les constatations que nous venons de faire, nous ne pouvons qu'approuver la ferme protestation de J. Jeremias à l'encontre de ceux qui déclarent «inconcevable que Jésus ait attribué à sa mort un pouvoir expiatoire» et prétendent «que de telles affirmations» seraient bien plutôt «une conception dogmatique de la communauté primitive ou de l'Apôtre Paul». En s'appuyant sur les contacts cachés, mais décisifs, avec Is 53, le même J. Jeremias pense au contraire que Jésus à la Cène a conféré à sa future Passion cette profonde signification: «sa mort est la mort substitutive du Serviteur souffrant qui expie les péchés des nations de la terre, inaugure le commencement du salut final et rend effective la nouvelle alliance divine»¹.

Veut-on un *confirmatur* éclatant de ce que nous venons d'avancer? Il nous est offert par les quatre relations évangéliques de la Passion. A cause surtout des Poèmes du Serviteur on a nommé le prophète Isaïe le cinquième évangéliste, et l'on a pu dire sans exagération qu'Is 53 «semble avoir été écrit au pied de la Croix du Golgotha» (F. Delitzsch). En conséquence s'il y a un endroit des Evangiles où l'on pourrait s'attendre *a priori* à voir exploiter ces oracles, c'est bien le récit de la Passion. Or aucun évangéliste ne les cite.

Les récits évangéliques de la Passion nous mettent en présence d'un phénomène extraordinaire sur lequel on ne saurait trop insister: ils ont été écrits dans la lumière de la Résurrection; dès lors leurs auteurs auraient pu être tentés de rejeter dans l'ombre l'événement atroce de la Passion ou du moins de n'en donner qu'un très bref aperçu et d'en atténuer l'horreur. Il n'en a rien été. Les évangélistes racontent au contraire en détail ce drame horrible, et ils ne se soucient même pas de le mettre en rapport étroit avec la page de l'Ecriture qui à l'avance l'éclairait si merveilleusement: le chapitre 53 d'Isaïe. Et voilà que nombre d'exégètes modernes voudraient nous faire croire que le Jésus de l'histoire nous serait devenu presque inaccessible, l'humble réalité de son existence terrestre ayant été transfigurée, et donc déformée, par l'événement pascal!

¹ *La Dernière Cène. Les Paroles de Jésus*, p. 275. Cf. également dans le même sens M. BASTIN, *Jésus devant sa Passion*, Paris, 1976.

On dit parfois qu'en soulignant le silence de Jésus en face de ses accusateurs (Mc 14, 61; 15, 5; Mt 27, 12; Lc 23, 9; Jn 19, 9) les évangélistes auraient voulu montrer l'accomplissement de la prédiction deux fois répétée en Is 53, 7 au sujet du Serviteur: «il n'ouvrait pas la bouche». Mais pas même saint Matthieu, si préoccupé de marquer la réalisation des Ecritures, n'a relevé celle-ci. Pas davantage n'a été notée la correspondance étonnante d'Is 50, 6 avec les outrages infligés à Jésus (coups et crachats): Mc 14, 65 et Mt 26, 67, ou bien avec la flagellation: Mc 15, 15; Mt 27, 26; Jn 19, 1.

Remarquable est le passage lucanien (Lc 23, 34) où Jésus crucifié intercède pour ses ennemis. Bien que ce verset manque chez plusieurs témoins anciens, on ne saurait en suspecter l'authenticité, d'ailleurs généralement reconnue. J. Jeremias fait à son sujet deux remarques. D'abord cette prière prend la place du vœu que devait formuler tout condamné: «Que ma mort expie pour tous mes péchés», ce qui montre que Jésus comprend la vertu expiatoire de sa mort non par rapport à lui-même, mais par rapport à ses bourreaux. En second lieu à l'arrière-plan de cette prière on discerne sans peine la conclusion d'Is 53: le Serviteur «intercède pour les pécheurs» (v. 12); cette idée n'est d'ailleurs exprimée que dans le texte hébraïque, non dans le grec de la Septante¹. Pas plus ici qu'ailleurs le rédacteur évangélique n'a relevé la réalisation de la prophétie.

Voici encore un autre fait du même genre. Le texte hébraïque dit du Serviteur en Is 53, 9: «dans sa mort il est avec le riche». Toutes les versions anciennes ratifient cette lecture, et également le manuscrit de Qumrân. Aussi, d'accord avec la Bible de la Pléiade, croyons-nous imprudent de la corriger ainsi que le font la plupart des interprètes. En tout cas c'est certainement cette lecture que connaissaient les évangélistes. Comment se fait-il qu'ils n'ont pas noté la coïncidence curieuse avec Jésus recevant une sépulture honorable grâce à Joseph d'Arimathie dont Matthieu précise que c'était «un homme riche»? (27, 57)²

Sinon comme un exemple en sens contraire, du moins comme une atténuation de ce qui vient d'être dit, on pourrait être tenté de citer le cas de saint Paul. Jésus n'a pas été seul à se servir ainsi des Poèmes du Serviteur, car, très peu de temps après lui, saint Paul à son tour semble bien en avoir fait autant. A l'appui de cette allégation pourraient être produits surtout

¹ J. JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 52-53.

² Nous ne prétendons pas pour autant que ce soit ce détail matériel que vise l'oracle prophétique. Nous nous inspirons ici de notes précieuses de A. Robert sur Is 53, notes demeurées inédites. Comme la Bible de la Pléiade, A. Robert maintient au v. 9 le TM: «dans sa mort il est avec le riche». Selon lui cette assertion est en parallélisme antithétique avec le verset qui précède: «Et l'on a placé avec les méchants son sépulcre, mais il est avec le riche dans sa mort». Ainsi compris (sans aucune correction), le v. 9 commence à opposer à la fin misérable du Serviteur son triomphe final, opposition qui se poursuit aux vv. 10, 11 et 12. Les mots «il est avec le riche» du v. 9 annoncent ce qui est dit au v. 12: «je lui donnerai sa part parmi les grands et avec les puissants il partagera le butin». En d'autres termes le Serviteur aura une destinée glorieuse comme celle des plus grands de ce monde, mais évidemment sur un tout autre plan, appartenant à un «ordre» tout différent, comme aurait dit Pascal.

quelques passages des épîtres aux Corinthiens et aux Romains, ceux que nous avons cités dans notre première partie, et plus encore le grand texte de Ph 2, 6-11, une fois admis tout d'abord que cet hymne a bien été composé par l'Apôtre des Gentils, et ensuite qu'il nous renvoie réellement à Is 53.

L'un des plus fermes défenseurs de ce double point de vue en ce qui regarde Ph 2, 6-11, L. Cerfaux, est allé jusqu'à supposer qu'au temps même de sa conversion saint Paul aurait été spécialement éclairé sur l'application au Christ des Chants du Serviteur souffrant. Cerfaux écrit: «Paul a reçu la lumière pour lire en chrétien l'Ancien Testament. Le Christ qui lui apparaissait lui a ouvert l'intelligence pour comprendre les Ecritures, et il a su qu'il était écrit que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts le troisième jour et qu'on prêcherait en son nom la pénitence pour la rémission des péchés à toutes les nations. Nous pouvons concrétiser davantage et songer que le texte fondamental où il faut lire la mort et la résurrection du Christ et même la prédication aux nations est Isaïe 53. Ce passage n'aurait-il pas été un trait de lumière lors de sa conversion et n'est-ce pas là que Paul aurait lu son appel d'Apôtre des nations?»¹

Il est certain que sur le chemin de Damas Paul a reçu des lumières spéciales sur l'orientation vers le Christ de l'ensemble de l'Ancien Testament. Ces lumières ont-elles porté plus spécialement sur l'interprétation christologique des Poèmes du Serviteur? Cela n'est pas impossible. On ne peut objecter à l'encontre de cela qu'il s'attribue à lui-même le rôle dévolu au Serviteur en Is 42, 6 et 49, 6 d'être la lumière des nations païennes (Ac 13, 47; 26, 18). En effet il ne joue ce rôle qu'en tant que «Serviteur du Christ Jésus» ainsi qu'il aime s'appeler (Rm 1, 1; Ga 1, 10; Ph 1, 1), et de plus il n'a garde de s'appliquer à lui-même la mission spécifiquement expiatrice et rédemptrice qui en Is 53 est celle du Serviteur souffrant.

Ce qui par contre invite, selon nous, sinon à rejeter la conjecture de Cerfaux, du moins à en limiter la portée, c'est que, non sans vraisemblance, nombre d'exégètes estiment que Ph 2, 6-11 est un hymne prépaulinien dépendant finalement, pour son exploitation d'Is 53, de la tradition évangélique, et que de plus c'est pareillement de cette tradition, en particulier du récit de la Cène, que paraissent relever les références les plus nettes de saint Paul à Is 53; nous renvoyons à ce que nous avons dit plus haut à propos de 1 Co 15, 1-4; 2 Co 5, 21 et Rm 4, 25.

Il semble que l'on puisse dire ceci: Paul a hérité du christianisme primitif (pourquoi pas par l'entremise de Pierre? cf. *infra*) des conceptions christologiques liées au Serviteur souffrant, et il les a magistralement incorporées à ses vues personnelles sur le Christ Nouvel Adam. Nous pensons qu'un texte tel que Rm 5, 12-21 justifie pleinement cette manière de voir².

¹ *Le Christ dans la Théologie de saint Paul*, Paris, 1951, p. 365-366.

² Cf. D. M. STANLEY, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Romae, 1961, p. 90, n. 42. Il est presque impossible de ne pas percevoir en Rm 5, 19: «par l'obéissance d'un seul la multitude a été constituée juste» une allusion à Is 53, 11: la justification des multitudes par le seul Serviteur; cf. W. ZIMMERLI and J. JEREMIAS, *The*

Pour ses développements sur le Christ Prêtre et sur sa mort sacrificielle, l'auteur de l'épître aux Hébreux aurait pu trouver le plus précieux des appuis en Is 53. Or il ne cite cet oracle qu'une fois (9, 28). Tout comme les récits de la Passion, cette lettre est elle aussi un *confirmatur* très éloquent de notre thèse selon laquelle c'est Jésus lui-même qui est le principal responsable des réminiscences du Serviteur souffrant, avant tout d'Is 53, à l'intérieur du Nouveau Testament. En effet, la plupart du temps, ce n'est qu'indirectement que cet écrit utilise la prophétie d'Is 53; il ne l'exploite que par l'entremise de la tradition évangélique sur la Cène. Outre l'oblation du corps du Christ dont il est question en 10, 10: «Nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ une fois pour toutes», il faut encore remarquer, comme autant de rappels de cette tradition sur la Cène, les mentions fréquentes de l'alliance nouvelle et du sang de l'alliance: 8, 13; 9, 15; 10, 29; 12, 24; 13, 20. Quand l'auteur écrit (7, 25) que le Christ est «toujours vivant pour intercéder» en notre faveur, il ne semble pas se souvenir de l'antécédent prophétique d'Is 53, 12: par ses souffrances expiatrices le Serviteur s'est acquis le rôle d'intercesseur perpétuel en faveur des pécheurs.

Il n'y a dans le Nouveau Testament que deux auteurs qui paraissent recourir à Is 53 de manière relativement personnelle: d'abord saint Pierre dans sa première lettre et ses discours des Actes, en second lieu saint Jean dans sa première lettre et son Apocalypse.

Nous avons déjà parlé de la longue citation d'Is 53 en 1 P 2, 22-25. Mais ne faut-il pas mentionner également «le sang précieux» de «l'agneau sans reproche et sans tache» (1, 19; cf. Is 53, 7), ou encore «le Christ mort pour les péchés, juste pour les injustes» (3, 18; cf. Is 53, 11)? A l'exemple de O. Cullmann et d'autres interprètes, nous croyons devoir ajouter à ces textes les quatre mentions du Christ Serviteur des Actes des Apôtres (3, 13, 26; 4, 27, 30); les deux premières se trouvent en des discours de Pierre, et les deux autres en une prière de l'assemblée chrétienne faite en présence de Pierre. Jamais dans le reste des Actes ne se retrouve cette désignation christologique. Comment ne pas en conclure que c'est à Pierre que nous la devons?

Au reste, ajoute Cullmann, cela n'est-il pas «conforme» à ce que nous savons par ailleurs de Pierre? Selon Mc 8, 32, «c'est précisément lui qui à Césarée de Philippe avait montré si peu de compréhension pour la nécessité de la souffrance du Christ... Nous devinons que le même apôtre qui, par la suite, d'après 1 Co 15, 5, fut le premier à voir le Ressuscité, a été désormais le premier aussi à annoncer, à la lumière de la résurrection, la nécessité de la souffrance et de la mort du Seigneur, dont il n'avait pas voulu entendre parler du vivant de Jésus, et qu'il a même placé la souffrance et la mort de Jésus *au centre* de son explication de l'œuvre terrestre du Christ». De tout cela O. Cullmann tire cette importante conclusion: «Le rôle de Pierre dans

Servant of God, London, 1957, p. 89, n. 399. Ces auteurs affirment que, mise à part la citation de Rm 15, 21 (= Is 52, 15) qui n'a pas de portée christologique, toutes les références pauliniennes au Serviteur appartiennent à un stock de traditions prépaulinien.

la naissance de la théologie chrétienne a certainement été beaucoup plus grand que nous ne l'admettons généralement. S'il nous avait laissé un recueil de lettres comme Paul, nous nous ferions probablement une autre idée de lui. Certes il n'a pas la formation théologique qu'avait reçue un Paul, élevé par les rabbins. Mais la grande vérité dont Paul fera le pivot de sa théologie a probablement été reconnue d'abord par Pierre le pêcheur¹.

La première épître de saint Jean et l'Apocalypse ont en commun cette particularité de ne jamais faire de citation explicite de l'Ancien Testament; l'absence de citations d'Is 53 n'a donc ici rien d'insolite. Mais dans l'un et l'autre écrit Jean évoque la mort sacrificielle du Serviteur souffrant (Is 53, 10). C'est à elle que doit renvoyer la victime de propitiation pour les péchés de 1 Jn 2, 2 et de 4, 10, et aussi, quoique moins clairement, le sang purificateur de 1 Jn 1, 7. Il y a encore 1 Jn 3, 4: «Celui-là s'est manifesté pour ôter les péchés, et il n'y a pas de péché en lui», antithèse qui rappelle Is 53, 9².

Il nous faut surtout parler de l'Apocalypse. Abstraction faite de quelques contacts littéraires d'importance mineure avec les Poèmes du Serviteur (cf. notamment Ap 1, 16 et Is 49, 2; Ap 14, 5 et Is 53, 9), on a montré que ceux-ci avaient exercé une influence profonde sur la doctrine de ce livre, doctrine selon laquelle l'Eglise triomphe par les souffrances et par le sang des témoins du Christ, eux-mêmes purifiés et rendus invincibles par le sang de l'Agneau. L'attestation la plus nette de cette action, c'est précisément ce nom d'Agneau (*Arnion*) conféré au Christ immolé et victorieux, à la fois «Lion de la tribu de Juda» et «Agneau égorgé», comme cela est dit en Ap 5, 5-6. Cette désignation christologique d'Agneau se retrouve jusqu'à une trentaine de fois, ce qui nous montre son importance. Elle est d'ailleurs propre à cet écrit, car on ne retrouve le même mot grec (*arnion*) qu'en Jn 21, 15 où il s'agit, non pas du Christ, mais de ses disciples («ses agneaux»).

L'origine de cette appellation christologique est clairement indiquée la première fois qu'elle fait son apparition, c'est-à-dire en Ap 5, 6, 9, 12: «Je vis au milieu du trône, des quatre Vivants et des Vieillards, un Agneau se tenant debout comme égorgé (*esphagmenon*)... Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux puisque tu as été égorgé (*esphagès*)... Digne est l'Agneau, l'Egorgé (*to Arnion, to Esphagmenon*) de recevoir la puissance». Si le Christ est nommé avec une telle insistance l'Agneau égorgé, c'est en dépendance du Serviteur «conduit à l'égorgement comme un Agneau» (Is 53, 7). Une telle désignation nous introduit au cœur même de l'Apocalypse, ce livre si mystérieux: son message, c'est essentiellement celui de l'Agneau égorgé et cependant triomphant, «qui nous aime et nous a délivrés de nos péchés par son sang» (1, 5)³.

¹ *Saint Pierre. Disciple, Apôtre, Martyr*, Neuchâtel-Paris, 1952, p. 59-60.

² Sur ces diverses allusions de 1 Jn à Is 53, allusions certes cachées, mais très probables, on se reportera avant tout à J. JEREMIAS, art. *Pais Theou*, dans *TWNT V*, p. 707-708.

³ Sur les rapports manifestes d'Ap 5, 6, 9, 12 avec Is 53, 7, cf. H. KRAFT, *Die Offen-*

La personne du Christ et la morale évangélique

Nous n'oublions pas ce qui a été le point de départ de cette enquête: la signification christologique de la parabole du pharisien et du publicain. Il nous reste à indiquer les motifs les plus profonds de cette signification christologique. Ils se ramènent à deux: en premier lieu la morale évangélique est dans son fond une morale d'imitation du Christ; en second lieu elle a comme présupposé indispensable l'action rédemptrice du Christ. Il nous faut expliquer brièvement ces deux assertions.

C'est parce que la morale évangélique se ramène à imiter la conduite même de Jésus que la maxime «quiconque s'abaisse sera élevé» de Lc 18, 14^b (= Lc 14, 11; Mt 23, 12) peut difficilement ne pas faire allusion aux abaissements inouïs de Jésus dans sa Passion et à l'exaltation suprême qui en a été la contrepartie. C'est en effet constamment que se laisse percevoir dans les Evangiles l'intention de Jésus de se proposer lui-même comme un modèle pour ses disciples. L'imitation de Dieu joue certes un certain rôle dans l'Ancien Testament: «Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint» (Lv 19, 2 etc...), mais elle demeure au second plan en raison de l'absolue transcendance divine. Or elle passe soudain au tout premier plan dans les Evangiles grâce à la personne du Fils de Dieu incarné. Comme ce thème capital a fait l'objet de nombreux travaux ¹, nous nous contenterons ici de quelques indications.

Alors que le vocabulaire de l'imitation (*mimesthai*, *mimètes*), assez important dans la philosophie grecque, a aussi sa place dans les épîtres pauliniennes, par contre dans les Evangiles, et tout d'abord dans les Synoptiques, cette même idée d'imitation est traduite soit par un verbe grec qui signifie «accompagner» ou «suivre» (*akolouthèin*) soit par la formule «venir après» (*erchesthai opisò*). Déjà l'Ancien Testament connaissait le thème de la marche à la suite de Yahvé: Dt 13, 5; 1 R 14, 8; 18, 21; 2 R 23, 3... Celui-ci devient prédominant dans les Evangiles. Jésus choisit les apôtres «pour qu'ils soient avec lui» (Mc 3, 14), et ce sont en premier lieu ces hommes associés spécialement à son œuvre qui sont invités à le suivre: Mc 1, 17, 18, 20 par.; 2, 14; Mt 10, 38... Mais la même demande de le suivre et de venir à lui, Jésus l'adresse sous des formes diverses à tous ceux qui l'approchent:

barung des Johannes, Tübingen, 1974, p. 110. L'influence considérable du Serviteur souffrant d'Isaïe sur la doctrine de l'Apocalypse a été étudiée en profondeur par J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Paris-Tournai, 1965.

¹ Indiquons quelques références. Sur le thème de l'imitation dans la Bible et la philosophie grecque, A. HEITMANN, *Imitatio Dei*, dans *Studia Anselmiana* 10, Rome, 1940, p. 1-66. Sur le thème de l'image de Dieu et de l'imitation dans l'ensemble du N. T., C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, Paris, 1965, t. II, p. 688-744; E. COTHENET, art. *Imitation du Christ*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VII (1971), col. 1537-1562. Voici encore quelques autres études: S. SCHULZ, *Jünger des Herrn*, München, 1964, tr. fr. *Suivre et imiter le Christ d'après le Nouveau Testament*, Paris, 1966; R. THYSMAN, *L'éthique de l'imitation du Christ dans le N. T.* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966), p. 133-175; TH. AERTS, *Suivre Jésus, Evolution d'un thème biblique dans les Evangiles Synoptiques*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966), p. 476-512.

«Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau» (Mt 11, 28). C'est un fait par exemple que des femmes de Galilée (Lc 8, 1-3; 23, 49) ou l'aveugle de Jéricho (Mc 10, 52) le «suivent» sans avoir été conviés par lui à un ministère quelconque. Suivre Jésus, cela implique non seulement qu'on se mette à son école sur le plan doctrinal, exigence qu'avaient pareillement les docteurs de la loi à l'endroit de leurs disciples, mais encore qu'on imite l'existence de Jésus, avec tous les renoncements et toutes les options vitales que comporte cette imitation.

De l'abaissement volontaire conduisant à l'exaltation (Lc 18, 14^b par.), loi qui vaut pour le Christ avant de s'appliquer aux disciples, il convient de rapprocher surtout les trois grandes prophéties de la Passion (Mc 8, 27-33; 9, 31; 10, 33-34 par.), invariablement accompagnées d'enseignements donnés aux disciples sur le renoncement total, l'humilité et l'esprit de service, dispositions requises pour participer à la gloire du Royaume dont Jésus est l'instaurateur (cf. Mc 8, 34-38; 9, 33-35; 10, 35-45 par.). C'est bien à tort que nombre d'exégètes voient dans les prédictions de la Passion des créations de la communauté chrétienne. Leur authenticité substantielle nous est garantie par le caractère très discret des références au Serviteur souffrant; la communauté chrétienne aurait au contraire insisté sur l'accomplissement des Ecritures qui revêtait à ses yeux une telle importance. Il est faux également de soutenir que l'exigence formulée en Mc 8, 34 par. de «porter sa croix» à la suite de Jésus présuppose l'événement historique du Golgotha et n'a pu être formulée par le Jésus de l'histoire; en effet le supplice de la croix n'était pas rare dans la Palestine du premier siècle, et ce fait suffit à rendre compte du langage imagé de Jésus qui, de façon saisissante, souligne le devoir de l'imitation¹.

Employé une soixantaine de fois dans les trois Synoptiques pris ensemble, le verbe «suivre» (*akolouthēin*) se retrouve dans le quatrième évangile avec une fréquence analogue (une vingtaine de fois), alors qu'il est rare dans le reste du Nouveau Testament. Cependant, tandis que les Synoptiques détaillent les formes de renoncement (aux richesses, à la famille etc...) qu'impose la décision libre de suivre Jésus, Jean insiste davantage sur l'acte de foi qui commande cette décision, si bien que suivre Jésus et croire en lui sont

¹ Nous avons déjà mentionné nos propres études relatives aux prophéties de la Passion et de la Résurrection. Il faut lire encore à ce sujet les précieuses vues d'ensemble de J. JEREMIAS, *Le message central du Nouveau Testament*, p. 46-53. Jeremias montre qu'il est antiscientifique de voir de simples constructions de la communauté, soit dans toutes les annonces de la Passion et de la Glorification, soit dans toutes les paroles par lesquelles Jésus explicite le sens de ses souffrances et de sa mort; on attribue ainsi aux premiers chrétiens une perspicacité que n'aurait pas eue le Jésus de l'histoire! Dans les prédictions faites par Jésus comme dans celles de l'Ancien Testament, ce qui est annoncé, c'est beaucoup plus le sens profond des événements que les détails matériels pour lesquels la concordance avec la réalité historique est souvent fort imparfaite. Il en serait autrement si ces prédictions avaient été alignées sur la réalité. En faveur de l'authenticité de la demande faite aux disciples de «porter leur croix», cf. M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden, 1961, p. 266, n. 2; J. GWYN-GRIFFITHS, *The Disciple's Cross*, dans *New Testament Studies* 16 (1970), p. 358-364.

presque synonymes: Jn 1, 37, 43; 8, 12; 10, 4, 5, 27... Ici encore l'adhésion au Fils de l'homme Serviteur entraîne l'esprit de service et la participation à sa double destinée douloureuse et glorieuse: «Voici venue l'heure où doit être glorifié le Fils de l'homme... Qui aime sa vie la perd, et qui hait sa vie en ce monde la conservera en vie éternelle. Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et où je suis, là aussi sera mon serviteur» (Jn 12, 23, 25-26).

Le lavement des pieds (Jn 13, 2-17), qui tient la place du récit de la Cène des Synoptiques, est un symbole prophétique destiné à approfondir la finalité de la communion eucharistique. Il suggère en effet que le sacrifice du Christ Serviteur, auquel on participe par le sacrement, comme l'enseigne le discours sur le pain de vie (Jn 6), impose l'esprit de service et d'amour fraternel en même temps d'ailleurs qu'il le rend possible¹. Il y a lieu d'observer que dans le précepte: «Que vous fassiez vous aussi comme (*kathôs*) moi j'ai fait pour vous» (13, 15), et dans le commandement nouveau: «Aimez-vous les uns les autres comme (*kathôs*) je vous ai aimés» (13, 34; 15, 12), la conjonction «comme» (*kathôs*) a un double sens comparatif et causal²; c'est que, pour aimer comme le Christ l'a fait, il faut demeurer en lui et recevoir de lui la force d'aimer; c'est à cette condition-là seulement que devient possible l'imitation de Jésus-Christ.

Ce qui vient d'être dit nous conduit à une seconde caractéristique de la morale évangélique, celle qui seule rend compte en définitive du lien que nous avons découvert entre la justification du publicain de la parabole et l'œuvre de justification accomplie par le Christ Serviteur. En effet non seulement la morale des Évangiles est un appel constant, explicite et implicite, à imiter le Christ, mais en outre, ce qui est beaucoup plus méconnu et ce qu'a heureusement mis en évidence A. M. Hunter, elle se présente comme une sorte d'apodose dont la protase n'est autre que l'œuvre salvifique du Christ³.

Expliquons-nous. C'est parce que, comme le dit A. M. Hunter, «Dieu (par Jésus) a fait irruption dans l'histoire en Rédempteur et inauguré son nouvel ordre de grâce»⁴ qu'a pu être édictée la Loi nouvelle du Sermon sur la montagne qui autrement serait utopique et impraticable. C'est le bien-fait de la justice liée au Règne (Mt 6, 33) qui seule rend possible une justice humaine «surpassant celle des scribes et des pharisiens» (Mt 5, 20). C'est parce que les disciples trouvent en Jésus «la lumière du monde» (Jn 8, 12) qu'ils peuvent devenir à leur tour «la lumière du monde» (Mt 5, 14). C'est parce qu'ils sont liés au Fils qui dit Abba Père qu'ils peuvent et doivent

¹ Nous nous inspirons ici de G. H. C. MACGREGOR, *The Eucharist in the Fourth Gospel*, *New Testament Studies* 9 (1962), p. 113-114, et de J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie et la fraternité*, *Nouvelle Revue Théologique*, 1969, p. 133-134.

² Sur ce double sens comparatif et causal, cf. les grammairiens, BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des N. T.*, Göttingen, 1959, 453, 2; A. T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament*, London, 1923, 968; également R. REMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la Sotériologie de saint Paul*, Romae, 1961, p. 40-42.

³ *Un idéal de vie. Le Sermon sur la montagne*, Paris, 1976, p. 129-131.

⁴ *Un idéal de vie*, p. 130.

se comporter en véritables fils du Père céleste (Mt 5, 45...). C'est parce que par sa Passion le Christ a expié les péchés de l'humanité qu'il pardonne aux pécheurs et que sont justifiés des pécheurs comme le publicain de la parabole. C'est parce que, comme l'explique le premier évangile (Mt 8, 17), Jésus «a pris sur lui nos infirmités et s'est chargé de nos maladies» qu'il guérit les malades.

Il est utile qu'ici nous disions quelques mots de deux textes évangéliques (Mt 25, 31-46 et Lc 10, 25-37) qu'ailleurs nous avons longuement commentés et qui jettent une si vive lumière sur l'ampleur du mystère de la Rédemption¹. C'est parce que le Christ, dans sa Passion, a atteint l'humanité entière que tous les hommes sans exception, même ceux qui n'auront jamais entendu parler de lui, pourront être par lui récompensés au dernier jour pour la pratique d'une authentique charité fraternelle qui, sans qu'ils l'aient su, prenait sa source au Calvaire. C'est parce que le Christ s'est rendu solidaire de toutes les épreuves des hommes qu'il est mystérieusement présent en tous ceux qui souffrent, et que dans l'Eglise de Jésus-Christ les pauvres sont revêtus d'une «éminente dignité», pour emprunter le langage de Bossuet (Sermon de 1659). C'est parce que le Christ, le premier, s'est penché sur les blessures de l'humanité déchue afin de les guérir qu'il réclame des hommes, ses frères, une charité qui, comme celle du bon Samaritain de la parabole, ignore toutes les frontières raciales ou religieuses; les Pères de l'Eglise n'ont pas eu tort de discerner dans le bon Samaritain une figure du Nouvel Adam.

Ce qu'il nous faut une fois encore souligner avec insistance, c'est comment ces recherches en partie nouvelles que nous avons entreprises sur Mt 25, 31-46 et sur Lc 10, 25-37, et pareillement la présente étude qui a pour point de départ Lc 18, 9-14 n'ont de sens ou du moins ne sont pleinement valables que pour qui admet que le Jésus de l'histoire avait la pleine conscience d'être le Serviteur souffrant d'Isaïe 53, chargé de réaliser ce chef-d'œuvre de la miséricorde divine: une tâche d'expiation sacrificielle et de réconciliation parfaite avec Dieu intéressant le salut de l'humanité entière, exemple d'infinie générosité qui rend possible et commande la générosité des disciples du Christ, en somme toute l'éthique évangélique qui se résume dans l'amour.

¹ Nous renvoyons aux deux études suivantes: *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières en Mt 25, 31-46*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1980, p. 179-196; *La signification christologique du Bon Samaritain (Lc 10, 25-37) et l'universalisme de Jésus*, dans *Esprit et Vie*, 1980, p. 337-351 et 369-382.

CONCLUSION GÉNÉRALE

LE MYSTÈRE DU FILS DE L'HOMME SERVITEUR

La grande caractéristique de notre travail, c'est que, animé en premier lieu du désir de résoudre un problème très limité: la « justification » du publicain de la parabole, – qui non seulement est indépendante de la doctrine paulinienne de la justification, mais doit même lui avoir servi de source, du moins indirectement, par l'entremise de la prophétie extraordinaire d'Is 53 et de la tradition sur la Cène, nous avons été conduit à partir de là à des constatations générales d'une portée considérable.

Beaucoup plus rares qu'on ne s'y attendrait sont les références explicites du Nouveau Testament au Serviteur souffrant d'Isaïe, et c'est ce qui explique cette thèse paradoxale de quelques biblistes: on ne pourrait pas prouver que Jésus se soit vraiment reconnu en ce personnage messianique, pourtant si proche des conceptions évangéliques¹. En réalité dans les Évangiles, soit chez les Synoptiques, soit dans saint Jean, on discerne un grand nombre d'allusions, certes cachées, mais très significatives, au Serviteur souffrant. Et il y a tout lieu de penser que ces références remontent, au moins pour l'essentiel, à Jésus lui-même. Quant à Pierre, il n'a fait que suivre l'exemple de son Maître dans le rattachement qu'il fait de la Passion à Is 53.

C'est là une condamnation du scepticisme systématique relatif au Jésus de l'histoire tel que celui-ci nous est présenté par la tradition évangélique, scepticisme de plus en plus radical, qui, après avoir envahi l'exégèse, vicie tant d'exposés christologiques actuels. Nous ne saurions pas au juste ce qu'a été le Jésus de l'histoire, ce qu'il a dit, ce qu'il a fait. Jésus lui-même ignorait, nous assure-t-on: il ignorait qu'il était Dieu, si tant est qu'il l'était véritablement; il ignorait son avenir; comment dans ces conditions aurait-il pu prévoir la valeur salvifique et sacrificielle de sa future Passion, telle que l'exprimait déjà avec tant de force le chapitre 53 d'Isaïe? Si les conclusions auxquelles nous avons abouti sont exactes, un tel scepticisme est irrecevable scientifiquement parlant.

Ce nous est une joie de relever qu'un article remarquable de V. Taylor vient renforcer ces conclusions². Cet exégète fait observer que dans le Nou-

¹ Cette thèse est par exemple celle de M. D. Hooker qui conclut ainsi son étude: « Notre enquête montre clairement qu'il n'y a aucune référence certaine à l'un ou l'autre des Chants du Serviteur dans les passages où Jésus parle du sens de sa mort. Il n'y a aucune preuve que soit lui, soit les évangélistes songent aux souffrances du Serviteur », *Jesus and the Servant*, London, 1959, p. 149-150. Dans l'introduction à son ouvrage (p. 2-5), M. D. Hooker cite comme critiques qui partagent plus ou moins ce point de vue: F. Jackson et K. Lake, F. C. Burkitt, H. J. Cadbury, W. Bousset, R. Bultmann. Mais le même auteur reconnaît loyalement ensuite (p. 6-16) que *la plupart des exégètes sont d'un avis opposé*.

² *The Origin of the Markan Passion-Sayings*, dans *New Testament Studies*, 1 (1955) p. 135-139.

veau Testament la christologie qui s'inspire du Serviteur souffrant se présente comme une doctrine archaïque, si bien que déjà quand Paul écrivait ses lettres on avait cessé de décerner à Jésus le titre de Serviteur. Dans ces conditions est-il vraisemblable que les prophéties de la Passion du second évangile, où l'influence d'Is 53 est certaine, soient de simples *vaticinia ex eventu*, des créations tardives de la communauté postpascale? N'est-il pas beaucoup plus normal de les attribuer à Jésus lui-même et de penser qu'il a ainsi conçu d'une manière en partie nouvelle le rôle dévolu au Fils de l'homme?

Aux constatations que nous avons faites et à ces vues de Taylor, certains critiques opposent cependant une fin de non-recevoir. Les Évangiles, nous dit-on, attribuent les souffrances du Serviteur isaïen au Messie triomphant prédit par l'Ancien Testament, plus précisément au *Fils de l'homme* glorieux de Daniel. Or une telle attribution est absolument contraire aux enseignements du judaïsme contemporain de Jésus. Il ne s'agirait donc là que de spéculations ultérieures, apparues seulement en milieu hellénistique.

Déjà formulée dans le passé, par exemple par F. Jackson et K. Lake, F. C. Burkitt et R. Bultmann¹, cette objection a été développée en particulier par G. Strecker². Cet interprète fait dériver les diverses prédictions évangéliques de la Passion de celle de Mc 8, 31: «Le Fils de l'homme doit beaucoup souffrir». Or, dit-il, une telle formule, qui du reste est antérieure à Marc, ne peut être qu'un *vaticinium ex eventu*, car elle s'oppose aux idées du judaïsme préchrétien; elle n'a pu naître qu'à l'époque postpascale et dans une chrétienté hellénistique qui avait oublié la notion originale du Fils de l'homme. Il s'agissait pour elle de corriger à partir des croyances chrétiennes, la conception politique et nationale que le judaïsme se faisait du Messie: le véritable Messie, c'est quelqu'un qui souffre et ressuscite d'entre les morts.

Il nous faut reproduire ici la protestation vigoureuse du P. Benoît à l'encontre de deux positions contradictoires et simultanées devenues fréquentes aujourd'hui chez les critiques: d'une part, ainsi que nous venons de le constater, on semble vouloir interdire à Jésus de penser autrement que le judaïsme de son époque; d'autre part néanmoins, au nom du fameux principe de «la différence» ou de «la dissimilitude» (*Aussonderungs-prinzip*) si volontiers allégué à l'heure actuelle³, on refuse à Jésus tout ce qui peut être attribué au judaïsme ou à la communauté chrétienne primitive: «Ne

¹ Cf. F. JACKSON et K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, Part I, *The Acts of the Apostles*, vol. I (1920), p. 381-392; F. C. BURKITT, *Christian Beginnings*, London, 1924, p. 33-41; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1958, p. 31-33. Les idées de ces exégètes sont synthétisées par M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant*, p. 2-5, et par P. BENOIT, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, p. 134-137.

² *Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium* (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32-34), *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 64 (1967), p. 16-39.

³ Pour la formulation de ce principe, cf. E. KAESEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, Göttingen, 1968, p. 205; X. LÉON-DUFOUR, *Jésus devant sa mort*, dans *Aux origines de la Christologie*, p. 143.

sommes-nous pas en vérité dans un cercle vicieux? demande le P. Benoît. On conteste à Jésus tout ce qui peut avoir été dit par ses contemporains. Et quand il dit quelque chose qui s'écarte des opinions reçues, comme par exemple le Fils de l'homme souffrant, on le lui conteste encore! Il n'a le droit ni de parler comme les gens de son temps, ni de dire autre chose qu'eux. Que lui reste-t-il sinon le silence? Je ne connais pas de meilleur moyen de bâillonner un homme ¹».

Si les Evangiles nous montrent Jésus rattachant paradoxalement les souffrances et la mort du Serviteur au Fils de l'homme transcendant de Daniel, non seulement ce fait ne constitue pas une difficulté supplémentaire à l'encontre de l'authenticité de telles prédictions, mais il la confirme bien plutôt. Certes ni l'Ancien Testament ni le judaïsme ne paraissent avoir prévu la fusion extraordinaire de ces deux conceptions si différentes, presque opposées, de la personne du Messie ². Mais il est invraisemblable que ce soit la communauté chrétienne qui ait opéré la première l'identification tout à fait inattendue du Serviteur et du Fils de l'homme, alors surtout que dans le Nouveau Testament l'emploi du titre de Fils de l'homme est une caractéristique presque exclusive du langage de Jésus. Pourquoi ne pas penser au contraire que c'est Jésus lui-même qui en est l'auteur et que par là il a manifesté une fois de plus la liberté souveraine avec laquelle il use des anciennes Ecritures? Par le fait même il nous suggérerait un mystère beaucoup plus grand encore que celui qui nous est décrit au chapitre 53 d'Isaïe. Pour définir concrètement en quoi consiste ce mystère, il nous suffira de rapprocher la guérison du paralytique de Capharnaüm (Mc 2, 1-12; Mt 9, 1-8; Lc 5, 17-26) de la première prédiction de la Passion (Mc 8, 31; Mt 16, 21; Lc 9, 22), deux textes qui nous parlent du Fils de l'homme.

En Mc 2, 10 par., aux scribes qui regardaient comme blasphématoire la prétention qu'avait Jésus de remettre les péchés de sa propre autorité, puisqu'un tel pouvoir n'appartient qu'à Dieu, Jésus déclare solennellement que parce que le Messie transcendant de Dn 7, 13-14 est maintenant présent sur la terre, le pouvoir de remettre les péchés, qui jusque-là n'était présent qu'en Dieu au ciel, est maintenant par lui descendu sur la terre: «Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a *sur la terre* le pouvoir de remettre les péchés». En d'autres termes, en l'occurrence, Jésus s'arroe un pouvoir strictement divin ³. Or en Mc 8, 31 nous apprenons au sujet de ce même Fils de l'homme «qu'il doit beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes et ressusciter après trois jours». Qu'est-ce à dire sinon que nous avons en ces deux scènes rapprochées l'une de l'autre, l'ex-

¹ *Jésus et le Serviteur de Dieu*, p. 139.

² Cf. E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen, 1955, p. 120; E. SJOEBERG, *Der Verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund, 1955, p. 70 sq.; A. FEUILLET, *Les trois grandes prophéties de la Passion et de la Résurrection des Evangiles Synoptiques*, dans *Revue Thomiste* 68 (1968) p. 61-70.

³ Cf. A. FEUILLET, *L'exousia du Fils de l'homme d'après Mc 2, 10-28 par.*, *Recherches de Science Religieuse*, 1954, p. 163-192.

posé le plus primitif, fait par Jésus lui-même, du mystère inouï de l'Incarnation Rédemptrice du Fils de Dieu?

C'est parce que le Fils de l'homme doit offrir sa vie en Serviteur souffrant pour le salut de l'humanité pécheresse qu'il pardonne les fautes et que le publicain repentant de la parabole est justifié. Et c'est parce que la mort sacrificielle du Christ Serviteur est en même temps celle du Fils de l'homme transcendant de Daniel qu'elle peut avoir une telle efficacité ¹.

La parabole du pharisien et du publicain oppose deux attitudes religieuses: le pharisien dans sa prière ne regarde que lui-même; «il n'est pas comme le reste des hommes»; le publicain au contraire se voit par rapport à Dieu, et c'est Dieu d'abord qu'il regarde. Prier c'est d'abord et avant tout sortir de soi pour se mettre en face de quelqu'un, en face du Dieu vivant, ainsi que nous habitue à le faire si merveilleusement le psautier de l'Ancien Testament, auquel le publicain emprunte les termes de son invocation. Mais notre étude nous rappelle encore quelque chose de plus, qui est d'une souveraine importance. La religion nouvelle que le Christ a apportée au monde, c'est une rencontre avec le Dieu vivant d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, contemplé en la personne même de Jésus-Christ.

En effet avant d'être une somme de conceptions dogmatiques ou morales, la religion chrétienne est une personne. Et l'immense bienfait que doit nous procurer en premier lieu la lecture assidue des Evangiles, c'est de nous faire rencontrer cette personne. Même quand les Evangiles ont l'air de se borner à nous donner des enseignements généraux comme dans la parabole du pharisien et du publicain, par-delà cet enseignement, le regard contemplatif n'a pas de peine à apercevoir le mystère du Fils de l'homme-Serviteur, c'est-à-dire le mystère du Fils de Dieu incarné, l'Unique Sauveur de l'humanité, qui «élève» jusqu'à Dieu ceux qui communient au mystère de son abaissement. N'est-ce pas pour ce motif que les paroles des Evangiles diffèrent tellement de celles des autres livres? Tandis que, comme le dit Madeleine Delbrêl dans *La joie de croire*, les paroles des livres humains ne demandent qu'à être comprises, soupesées et assimilées, celles des Evangiles tendent en outre à nous pétrir, à nous modifier, à nous assimiler à la personne même du Christ!

ANDRÉ FEUILLET

¹ Le mystère du Fils de l'homme-Serviteur souffrant trouve son expression la plus émouvante: 1. dans les récits synoptiques de la Passion où Jésus condamné au plus horrible des supplices se proclame le Fils de l'homme glorieux de Daniel (Mc 14, 62 par.); 2. dans le discours eschatologique de Mc 13 par., intimement lié dans le second évangile au récit de la Passion, et où la même association paradoxale de la souffrance (des disciples) et du triomphe du Fils de l'homme doit caractériser tout l'avenir de l'Eglise. Cf. A. FEUILLET, *La signification fondamentale de Marc 13*, dans *Revue Thomiste*, 1980, p. 181-215.

Engagement de Dieu et fidélité du chrétien

Sans vouloir jouer sur les mots du titre, nous dirions volontiers que le livre de H. Wattiaux¹ est l'œuvre d'un théologien s'engageant résolument dans le labeur du renouveau de la morale fondamentale sous le signe d'une fidélité active aux orientations du récent Concile, principalement par un retour aux sources scripturaires actualisées par une réflexion qu'inspire la philosophie chrétienne personnaliste de l'après-guerre. Le thème choisi comme base et comme centre de la morale est précisément celui de la fidélité, la fidélité de Dieu qui se manifeste dans l'alliance, et la fidélité de l'homme qui y répond dans la foi et par les engagements de vie.

L'auteur débute par une réflexion méthodologique concernant le ressourcement biblique de la théologie morale, où doivent intervenir et se coordonner, dans un constant dialogue, la théologie biblique alimentée par l'étude exégétique, la théologie dogmatique et la théologie morale qui ont leur finalité propre. Une réflexion herméneutique montre, en outre, que l'Écriture doit être saisie dans son actualité pour notre temps, sous la garantie authentifiante de l'Eglise et de son Magistère, en liaison avec la recherche de la philosophie chrétienne. La théologie morale se construira ainsi, comme le dit l'auteur, selon trois axes convergents: «Par le recours à l'Écriture, à la Tradition dogmatique et à la réflexion philosophique» (p. 25).

Après cette introduction, l'auteur entreprend une longue étude du thème de l'alliance et de la fidélité dans l'Ancien Testament d'abord (1^{re} partie), dans le Nouveau Testament ensuite (2^e et 3^e parties). Sans vouloir faire œuvre d'exégète, l'auteur y emploie une vaste connaissance des résultats et des problèmes élaborés par l'exégèse contemporaine, tout en l'orientant dans une visée théologique. Il étudie d'abord le vocabulaire hébreu qui exprime les relations diversifiées entre Dieu et son peuple constituant ce que nous appelons l'Alliance, pour en déterminer le sens précis: contrat ou obligation, amour, justice, etc...

Pour pénétrer plus à fond dans le sujet, l'auteur en vient à l'étude de l'histoire dans le Pentateuque d'abord, où il distingue la 'berit' abrahamique, fondée sur la foi et l'accueil du don de Dieu, l'alliance sinaïtique et le décalogue qui prennent une forme plus contractuelle et juridique, dans les livres prophétiques ensuite, depuis l'alliance de Sichem et l'«alliance» davidique, point de départ du messianisme, jusqu'à la nouvelle alliance de Jérémie (31, 31-34), au don de l'Esprit chez Ezéchiel (36, 16-28) et au symbolisme conjugal d'Osée (1-3), lesquels marquent un point culminant dans l'expression vétérotestamentaire des relations entre Dieu et son peuple et dans l'histoire du salut.

L'exposé de la doctrine du Nouveau Testament se partage en deux parties: l'engagement de Dieu selon sa fidélité et la réponse de foi et de fidélité de l'homme. L'en-

¹ WATTIAUX HENRI, *Engagement de Dieu et fidélité du chrétien, Perspective pour une théologie morale fondamentale*, coll. 'Lex spiritus vitae', n. 3, Centre Cerfaux, Louvain-la-Neuve, 1979, 301 p.

gagement de Dieu s'opère dans le Christ par une alliance nouvelle qui est à la fois une éclosion, un accomplissement de l'attente juive et une irruption de l'événement nouveau de la mort et de la résurrection du Christ, accompagnée d'une cassure à l'égard de l'économie ancienne. Cette œuvre de fidélité divine se réalise par le don de la justice dans le Christ, par la mort du Christ qu'il faut comprendre, avec la communauté primitive, comme un sacrifice et une substitution selon les chants du Serviteur de Yahvé, par la résurrection qui est la réponse du Père à la fidélité du Christ, dans l'Eucharistie, expression suprême de l'engagement de Dieu dans le Christ. Enfin l'auteur croit pouvoir parler d'une 'foi du Christ' au sens de la fidélité de Dieu qu'est le Christ, comme une foi-confiance dont le Christ est la source et l'accomplissement pour nous (pp. 137 ss).

L'engagement de Dieu se réalise ensuite dans l'Esprit-Saint qui est, selon saint Jean, le Paraclet, le témoin intérieur et le garant de la fidélité divine, et selon saint Paul, l'inspirateur de notre qualité et de notre vie de fils de Dieu, et cela, de nouveau, dans une liaison avec l'Eucharistie qu'il convient de rétablir.

Enfin la fidélité de Dieu s'engage dans l'Eglise, par le moyen de «l'Eucharistie, repas sacrificiel de l'alliance sponsale conclue entre le Christ et l'Eglise», et par «l'exercice du sacerdoce ministériel dans la célébration de l'Eucharistie (qui) exprime la fidélité de l'Eglise-épouse à 'annoncer la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne' (I Cor. 11, 26)» (p. 163). L'alliance nouvelle s'exprime ici par les thèmes de l'Eglise-épouse et de l'Eglise-corps du Christ.

Dans la 3^e partie, la réponse de l'homme à Dieu s'accomplit par la foi et la fidélité que l'auteur caractérise par la conversion évangélique centrée sur la venue du Royaume en Jésus, par une obéissance conforme à l'obéissance filiale de Jésus et portant sur la 'loi du Christ' qui est sa personne même, par l'imitation du Christ, et enfin par la persévérance. Ainsi la morale chrétienne sera christologique, pneumatique et ecclésiale.

La 4^e partie expose une réflexion approfondie sur la fidélité dans la perspective d'une philosophie chrétienne personnaliste inspirée, entre autres, par Gabriel Marcel. Tenant compte des trois dimensions de l'engagement de l'homme dans le monde: incarnation, intersubjectivité et temporalité, l'auteur part de l'option fondamentale où la personne 'se focalise sur Dieu' dans 'un élan spirituel... vers l'Absolu', en réponse à l'appel de Dieu. L'option pour Dieu se réalise concrètement de deux manières: par l'engagement dans le mariage et par le célibat consacré.

Les engagements personnels sont des projets issus d'une liberté capable de déterminer notre avenir et d'en fixer l'orientation par ces modes d'expression particuliers que sont le serment, la promesse et le vœu. S'y accomplit une vocation dans la réciprocité.

Cette fidélité est dynamique et créatrice. Elle dépasse la constance qui conserve seulement le moi dans le temps; elle est «présence activement perpétuée... du moi investi par l'autre». Elle est le propre de l'homme dont la liberté s'inscrit dans la durée et lui donne signification, qui peut opter «en faveur d'un lien du temps à l'éternité».

Vient enfin, en corollaire, un chapitre sur la fonction auxiliaire du droit dans la morale de la fidélité.

Les qualités du thème de la fidélité

Nous avons rendu assez largement compte du livre de H. Wattiaux, parce qu'il est rare aujourd'hui de rencontrer un ouvrage sérieux qui aborde la morale chrétienne, en sa partie fondamentale, dans un esprit de fidélité constructive à l'égard de l'Ecriture et de la doctrine de l'Eglise, en conformité avec les indications du Concile pour un renouveau de la théologie morale. Il convient de saluer cet essai et d'encourager cette entreprise, notamment pour son orientation et sa valeur positive.

Le thème de la fidélité choisi par l'auteur comme fondement de la morale chrétienne, est effectivement central et fécond, car il permet de réintégrer celle-ci dans le cadre de l'alliance divine et de l'histoire du salut qu'elle commande, et par là, de rétablir des relations étroites et vivantes de la théologie morale avec l'Ecriture et avec la

théologie dogmatique. Pour ce faire, il faut évidemment redécouvrir la vraie nature de la fidélité, lui rendre ses richesses exposées dans l'Écriture, lui restituer son dynamisme, entre autres par une réflexion philosophique en contact avec l'expérience chrétienne, et ainsi en montrer l'actualité, non seulement pour la vie personnelle, mais pour nos relations humaines et au sein de l'Eglise, corps du Christ.

Le thème de la fidélité présente encore deux autres avantages pour la théologie morale. Il permet de lui rendre deux dimensions assez négligées: l'intersubjectivité et la temporalité. La fidélité s'adresse à une personne, à Dieu, au prochain, dans une relation forte et exigeante; elle implique l'ouverture du moi à autrui. Par ailleurs, la fidélité procure à nos actes une durée indispensable au progrès vers une maturité morale et chrétienne. Ainsi peuvent être surmontés l'individualisme et l'atomisme dans la considération de l'homme et de son agir qu'on a pu reprocher à la morale des derniers siècles.

L'auteur a réussi pour l'essentiel dans cette entreprise de renouveau et – pourquoi ne pas le dire? – il lui a certainement fallu du courage pour se faire aujourd'hui le défenseur et le promoteur du thème de la fidélité. On ne peut que l'en féliciter.

Nous voudrions à présent ajouter quelques remarques qui seront moins des critiques que des indications pour la poursuite de l'œuvre en morale fondamentale.

L'absence des Pères et des grands scolastiques

Nous avons remarqué une absence importante dans ce livre. L'auteur passe directement de l'Écriture et du Magistère de l'Eglise à la philosophie contemporaine, sans utiliser jamais la tradition des Pères et des grands scolastiques. Il vaudrait pourtant la peine d'aller y voir d'un peu plus près. C'est effectivement dans cette tradition, qui a contribué à former l'Eglise et qui a formulé le plus nettement sa fidélité vivante à l'Évangile, que s'est développée la théologie dans un contact direct et constant avec l'Écriture lue et vécue en Eglise. La difficulté pour nous provient ici du fait que la morale des manuels que nous avons apprise, nous bouche la vue et forme écran. Contrairement à ses prétentions, cette dernière diffère grandement, en réalité, par sa méthode et sa systématisation, de la théologie morale des Pères et des principaux scolastiques et ce, entre autres, sur le point du rapport à l'Écriture comme source première de la théologie¹. L'étude de cette tradition primitive peut, croyons-nous, fournir des modèles enrichissants, plus actuels qu'on ne penserait, pour une lecture théologique de l'Écriture, et contribuer à un approfondissement de la réflexion méthodologique sur les rapports entre l'Écriture, le Magistère, l'exégèse, la dogmatique et la morale chrétienne.

Fidélité à des obligations ou à des vertus

Le thème de la fidélité comporte tout de même, dans notre mentalité, certains inconvénients contre lesquels nous devons nous prémunir. Il se prête notamment à une assez forte connotation juridique qui provient des morales de l'obligation, lesquelles produisent un extrinsécisme légal dangereux pour une véritable compréhension de la fidélité. Notre auteur s'est efforcé avec succès de rendre à la fidélité sa dimension personnelle; mais certains passages de son livre demanderaient une révision pour prévenir tout danger de retour aux perspectives legalistes des morales de l'obligation. Voici un premier exemple.

¹ Voir nos articles dans cette revue:

«Réflexion pour une histoire de la théologie morale», 52 (1977) 50–61.

«La théologie morale à la période de la grande scolastique», *ibidem*, 118–131.

«La théologie morale au déclin du Moyen Âge», *ibidem*, 210–221.

«La théologie morale à l'époque moderne», *ibidem*, 269–287.

Egalement: *Actes humains*, 2^e partie, *Somme des Jeunes*, Paris, 1966, Renseignements techniques: la nature de la moralité: morale casuistique et morale thomiste, pp. 215–273.

A la fin de son introduction, l'auteur annonce «une autre étude (où) il y aurait lieu de considérer, outre les normes particulières ou motivations primordiales de l'agir, le sujet moral et sa conscience, la diversité des actes moraux et leur orientation religieuse, la ruine de l'acte chrétien: le péché» (p. 26). On peut y reconnaître clairement les quatre traités de la morale fondamentale des manuels: la loi, la conscience, les actes humains et les péchés, mais avec l'intention de les repenser dans une perspective chrétienne.

Effectivement le thème de la fidélité en appelle d'autres. La présente étude répond assez à la question: la fidélité à qui? laquelle concerne l'essence même de cette vertu; mais il faut, en outre, répondre à la question: la fidélité à quoi, à quelles qualités? et préciser ainsi quelles sont les composantes de la fidélité qui permettront d'organiser la morale.

Or notre tentation aujourd'hui est de répondre par la fidélité à des obligations, ce qui nous entraîne à organiser la morale autour de ces classes d'obligations que sont les commandements ou les normes, et nous fait concevoir les vertus, même théologiques, comme des séries d'obligations. La composition de la morale fondamentale proposée plus haut est caractéristique de la morale casuistique et reprend les éléments constitutifs de sa structure propre.

Or jamais, avant le XIV^e siècle, on n'a répondu à notre question: la fidélité à quoi? par les obligations. Ce fut toujours, dans l'Écriture déjà, chez les Pères ensuite, par ces qualités de l'âme et du cœur, que les anciens appelaient les vertus, qu'on a conçues de diverses façons et enseignées dans leur multiplicité concrète avant de leur donner ce nom commun.

L'auteur a réussi à restituer à la fidélité son amplitude et son dynamisme. Ce travail appelle, à notre avis, une étude semblable de redécouverte des vertus chrétiennes et finalement de la vertu en général, laquelle se caractérise précisément par l'intériorité personnelle et par la durée dynamique. De toute façon, il faut choisir entre les obligations et les vertus, car elles nous conduisent à deux conceptions et à deux organisations irréductibles de la morale.

Le choix a beaucoup de conséquences; il conditionne, entre autres, la lecture de l'Écriture. Trop souvent les exégètes eux-mêmes interrogent les auteurs sacrés en termes d'obligations et n'en reçoivent que des réponses imparfaites et discutables. Ils ne s'aperçoivent pas que les écrivains anciens avaient une autre conception de la morale et utilisaient, en ce domaine, des catégories différentes des nôtres et dont on peut se demander si elles n'étaient pas plus riches, plus larges, plus véritables. Nous pensons, par exemple, que les termes de loi, de justice, d'alliance, de commandement, etc., n'obtiennent jamais dans l'Écriture le sens de l'obligation confinant à l'impératif catégorique qu'ils évoquent presque inévitablement dans notre esprit. Dans l'Écriture, ces noms provoquent plutôt l'attrait, la joie, l'admiration, l'amour, la reconnaissance, la louange, soit un ensemble de sentiments et d'actes qui mettent en branle une spontanéité profonde et claire qu'on ne retrouve pas du tout dans l'obéissance volontariste des modernes. C'est notre lecture même de l'Écriture qui est ici en cause, spécialement en ce qui concerne la morale.

Les livres sapientiaux et la morale

Nous avons été surpris de voir l'étude des livres sapientiaux limitée à une note annexe sur le Siracide, précisément sur l'éloge des Pères aux chapitres 44-50, dont l'auteur fait la critique: «Un processus de déshistoricisation de la foi a opéré un déplacement...: le peuple de l'alliance se confond avec le peuple de la loi, par atrophie de la perspective historique» (p. 114). Cela nous a étonné, car nous nous souvenions de l'opinion des Pères pour qui les livres sapientiaux formaient la partie la plus directement morale de l'Écriture, prodiguant une sagesse à la fois très concrète, très humaine, et en même temps si haute et proche de Dieu que les chrétiens l'identifieront avec le Christ. En somme, le Sermon sur la montagne, qui est la charte même de la morale chrétienne pour saint Augustin, n'est-il pas une œuvre de sagesse?

Il faudrait donc élargir les horizons de la fidélité pour englober les livres sapientiaux qui répondent précisément, et parfois magnifiquement, à la question: la fidélité à quoi et comment? Evidemment ces livres ne s'accordent qu'imparfaitement à une conception de l'alliance et de la fidélité orientées vers les obligations; mais ils peuvent nous aider à apercevoir en elles d'autres dimensions.

Quant à la diminution du sens de l'histoire du salut dans les livres sapientiaux, on peut répondre à cette objection que l'histoire religieuse, où s'intègre notre vie morale, est trop riche pour qu'une seule perspective – celle du déroulement des événements qui nous sont racontés – puisse en rendre compte, que la perspective sapientielle ajoute un complément nécessaire à la considération historique. En outre, il suffit de mettre en pratique l'enseignement sapientiel, comme le Sermon sur la montagne, pour s'apercevoir qu'il nous fait pénétrer dans l'histoire réelle de nos relations avec Dieu plus profondément que toutes les idées et tous les récits. C'est pourquoi de tels textes méritent d'être médités régulièrement par les moralistes chrétiens, à la condition toutefois qu'ils n'y cherchent pas tout le temps des normes et des obligations, car le mouvement de la sagesse dépasse celles-ci à chaque instant vers une fidélité plus grande et plus active.

La place du mariage et du célibat consacré dans la morale fondamentale

Dans la dernière partie du livre, la fidélité prend corps, en quelque façon, dans les engagements qui portent sur toute la vie du chrétien pour l'ordonner à Dieu à partir d'une libre option, soit dans le mariage, soit dans le célibat consacré. Nous avons certainement là des réalisations principales de la fidélité qui concernent l'ensemble des chrétiens et qui obtiennent une dimension à la fois personnelle, ecclésiale et sociale. N'est-ce pas d'ailleurs à la vie du mariage que sont empruntées, dans l'Écriture, les images qui décrivent avec le plus de richesse les relations de Dieu avec son peuple: fiançailles, épousailles, infidélités, etc., quitte à les appliquer ensuite à l'idéal de la virginité pour le Christ, comme chez saint Paul. De fait, à l'heure actuelle, c'est à propos du mariage et du célibat consacré que la fidélité est la plus compromise concrètement par une mise en question qui atteint jusqu'à la fidélité envers Dieu, principal garant du mariage chrétien comme des engagements sacerdotaux et religieux. L'autre a donc parfaitement raison de faire une place de choix à ces deux formes de fidélité, de soutenir la valeur positive de leur dimension contractuelle et de leur portée juridique, incluant des obligations réciproques.

Néanmoins, le moraliste peut se demander si, conduit par son idée de la fidélité comme vertu centrale, l'auteur n'est pas amené à placer un peu trop à l'avant-plan ces deux états de vie dans une morale fondamentale, à leur conférer une portée trop générale. Faudrait-il opter entre le mariage et le célibat consacré comme entre les deux formes quasi nécessaires de réalisation de la fidélité, pour que la vie chrétienne obtienne sa pleine valeur morale? N'est-ce pas trop lier la fidélité aux contrats juridiques et obligations que comportent ces deux états de vie? Ne serait-on pas conduit, dans cette vue, à élaborer deux formes de morale convenant à ces deux états tout de même très différents, ce qui serait un reliquat de la distinction excessive faite par la morale casuistique entre la vie chrétienne commune, régie par les commandements du Décalogue, et la vie religieuse ordonnée aux conseils évangéliques, transformés cependant, de fait, en obligations supplémentaires? Pour obvier à ces inconvénients, ne convient-il pas de concevoir la morale première comme une fidélité aux vertus chrétiennes de foi, d'espérance et de charité, aux vertus humaines aussi qu'elles assument, et par elles au Dieu de Jésus-Christ et au prochain, soit une morale et une fidélité qui s'adressent à tous, antérieurement à la distinction des états, bien qu'elles trouvent ensuite une réalisation spécifique dans chaque état? La fidélité essentielle nous paraît être celle de la foi et du Baptême, du don de l'Esprit avec la Confirmation, de la charité avec l'Eucharistie, de leur usage persévérant avec l'aide des vertus humaines. L'appel à cette fidélité s'adresse à tous, prêtres, gens mariés ou religieux, et domine les modalités propres à chaque état. Cette vue des choses n'enlève rien à

la force des engagements du mariage ou du célibat consacré, mais manifeste plus clairement leur dimension spirituelle et assure mieux la convergence de ces vocations au-delà des différences, dans une fidélité enracinée dans les vertus et les sacrements communs. On peut ainsi mieux prévenir la réduction du mariage, des promesses et des vœux à leur dimension juridique et sociale, à une question de droits et d'obligations, qui en sont une composante nécessaire certes, mais non principale.

L'analyse de la vocation au célibat consacré

Signalons enfin que la brève analyse de l'engagement dans le célibat consacré devrait être revue pour éviter des malentendus. A l'origine de l'engagement dans le célibat consacré, il y a trois éléments, selon l'auteur :

« 1. Le sentiment d'être élu, choisi par Dieu, d'être l'objet du 'désir' de Dieu. Dans l'imaginaire du sujet, l'appel est ressenti comme venant explicitement de Dieu » (p. 224).

Cela veut-il dire que les autres chrétiens ne sont pas élus, ne peuvent être choisis par Dieu ? L'élection n'est-elle pourtant pas l'œuvre de la foi et de la charité ? Quant à la seconde phrase, elle donne un peu trop à penser qu'une telle vocation est d'ordre essentiellement subjectif.

« 2. La primauté de la vie publique sur la vie privée, le discernement d'un appel à prendre en charge la communauté humaine... ».

Cela se vérifie dans la vocation sacerdotale, mais ne s'applique à la vocation religieuse que si la communauté désigne l'Eglise et la communion des saints, car la vocation monastique comporte le choix de Dieu comme l'Unique et peut conduire à l'érémisme.

« 3. Le sacrifice de l'amour humain comme impliqué dans cet appel à se consacrer à l'établissement visible du Royaume de Dieu. Le sujet se veut agissant seulement pour le bien d'autrui, non selon son propre plaisir. »

Qu'est exactement cet établissement visible du Royaume ? Est-ce là tout le but du célibat consacré, alors que le Sermon sur la montagne nous invite à construire d'abord dans l'invisible, pour le Père et non pour être vus des hommes ? Quant à agir en vue d'autrui, n'est-ce pas le propre de la charité en tous, et même de tout amour vrai ? Enfin l'exclusion du plaisir propre implique-t-il le rejet de tout amour de soi, comme dans l'espérance ?

Cette présentation de la vocation au célibat consacré est trop schématique. Certaines indications pourraient même être interprétées comme contraires à la vie religieuse contemplative.

Quelles que soient ces réserves et ces remarques destinées à aider une poursuite du travail, nous aimons redire notre accord de fond, pour l'essentiel, avec la présentation par l'auteur du thème de la fidélité placé au cœur de la morale chrétienne, renouvelé à la lumière de l'Ecriture et d'une réflexion personaliste. Nous avons également apprécié la place que l'auteur accorde à l'Eucharistie comme point de convergence des trois lignes de l'engagement de Dieu selon le Nouveau Testament : dans le Christ, dans l'Esprit et dans l'Eglise. La relation à l'Eucharistie pourrait ainsi contribuer à rétablir le lien trop relâché entre l'Ecriture évangélique, la dogmatique, la théologie morale et l'expérience chrétienne.

Finalement le fond du problème de la fidélité nous paraît être le suivant : s'il est vrai que la fidélité s'exprime dans des contrats, des serments et des vœux qui fixent des droits et des obligations, ne faut-il pas néanmoins en chercher plus loin la racine et la source, soit dans l'amour avec ses qualités de vérité et de rectitude, avec son pouvoir de croissance dans la durée ? Ainsi la fidélité serait-elle la fille de l'amour et de la vérité. Une morale de la fidélité comporterait d'abord une étude des qualités par lesquelles se forme et s'exerce l'amour vrai, soit des vertus, à commencer par les vertus théologales, ce qui donnerait un fondement personaliste solide aux contrats et obligations, nécessaires pour nous, et leur conférerait une dimension qui dépasse le juridique avec un élan qu'ils ne peuvent avoir par eux-mêmes.

CONGRÈS INTERNATIONAL D'ÉTUDES CATHERINIENNES

(Sienne et Rome 24-29 avril 1980)

Le VI^e centenaire de la mort de sainte Catherine de Sienne, patronne de l'Italie et docteur de l'Eglise, a été l'objet d'un congrès international placé sous le haut patronage du président de la République italienne et du maître général de l'Ordre dominicain. Ce congrès, qui réunit des religieux et des laïcs d'Europe, d'Amérique et d'Asie, commença par une séance solennelle en l'aula de l'Université de Sienne, séance suivie d'une messe concélébrée au dôme et présidée par l'archevêque de la ville. Le congrès se transporta ensuite à Rome où, dans l'aula de l'Université pontificale Saint-Thomas, il entendit pendant trois jours pleins trente-deux rapports et communications.

Le nombre et la variété des sujets traités dans la vaste aula de l'Angelicum munie des appareils de traduction simultanée, montraient le rayonnement lointain et actuel de la sainte siennoise et le caractère universel de sa pensée. La plupart des communications concernaient les influences subies par Catherine (saint Augustin, les Pères, saint Thomas, le milieu spirituel siennois, les prédicateurs dominicains), la doctrine (liberté humaine et grâce, l'expérience mystique, la Providence) et l'activité publique (la réforme de l'Eglise, le souci des pauvres, la croisade).

Il est difficile de rendre compte d'un congrès ouvert sur un si vaste horizon intellectuel et spirituel; la pensée catherinienne apparut à travers les rapports et les communications comme une source à la fois originale et fidèle à la doctrine de l'Eglise. Ainsi le R. P. Prestipino, de Milan, mit en évidence la croyance de Catherine en l'assistance continue de la Providence, assistance qui se révèle de mille manières et qui a pour but ultime la sanctification et le salut; la doctrine spirituelle de la sainte témoigne ici du sens pratique.

Le R. P. Congar, malheureusement absent (son texte fut lu par le P. Olivier) montra la place que le Saint-Esprit tenait dans les *orazioni*; ces prières sont «chargées de théologie», d'une théologie tournée en doxologie; cette théologie priée est profondément trinitaire. L'attitude mystique de Catherine se traduit par son immolation et par son invocation ardente au Saint-Esprit.

La réforme de l'Eglise eut une part importante dans la pensée et dans l'activité de la sainte siennoise. Pour le R. P. Spiazzi on peut distinguer cinq thèses catheriniennes sur la réforme: 1. L'Eglise a toujours besoin de se renouveler spirituellement. 2. La réforme de l'Eglise regarde ses membres, non son contenu. 3. Le présupposé de la réforme est qu'il y a de bons et de mauvais pasteurs. 4. Le réveil spirituel des Ordres religieux est aussi essentiel. 5. La réforme est urgente pour guérir la plaie la plus grave de l'Eglise: le schisme.

La réforme de l'Eglise regarde les prêtres et les laïcs. Le R. P. Perrin parla du «message actuel de sainte Catherine aux laïcs», message qui est «spiritualité de l'essentiel», adhésion à la parole de Dieu. Cette spiritualité s'applique dans l'amour du prochain, dans les relations avec la famille, dans la profession, dans la cité, dans l'Eglise; elle se réfère à la Providence qui est à la fois appel et collaboration de Dieu.

A la différence d'un grand nombre de congrès, celui-ci bénéficia de la participation active de nombreuses femmes, religieuses et laïques. Sœur Mary Baier, de l'Institut dominicain de Toronto, aborda le délicat problème de «Catherine au féminin»; elle montra comment l'expression féminine se caractérise chez la sainte siennoise, âme tendre, patiente, compatissante; sa douceur maternelle (on l'appelait la *mamma*) s'asso-

ciait à une fierté virile que le langage exprime abondamment; on peut parler, avec U. Mattioli, d'une typologie virile dans la vie et dans la littérature catheriniennes. Catherine aurait souhaité prêcher et guider les fidèles; l'Eglise a reconnu sa science théologique en lui décernant le titre de docteur de l'Eglise.

Le renouvellement et la réforme de l'Eglise qui furent le souci permanent de Catherine doivent être aussi le souci des chrétiens d'aujourd'hui (communication de Sœur Mary T. O'Discoll, O. P., de Rome). Ce souci exige une vie de sainteté personnelle, l'amour du prochain, une critique positive de l'Eglise et un esprit de service et d'obéissance à l'égard du pape.

Sœur M. Baptist, O. P., du Rosary College, à River Forest, présenta une communication sur les «laudesi» siennoises. Quelques détails dans la vie de la sainte laissent entrevoir une activité musicale de sa part; elle entretenait des liens étroits avec les «Disciplinati dell'Ospedale della Madonna», groupe pour lequel la musique jouait un rôle de première importance dans la dévotion.

Les congressistes eurent le privilège d'entendre un soir un concert de musique religieuse donné par la «Polifonica Lucchese»; le choix des œuvres constituait un hommage de différents pays d'Europe à sainte Catherine (Victoria, Roland de Lassus, Purcell...). Une communication avec diapositives (Diega Giunta) révéla l'iconographie catherinienne à travers le temps et l'espace; elle complétait l'exposition de sculpture et de peinture organisée dans le cloître de Saint-Marc à Florence, exposition qui réunissait des artistes contemporains invités à célébrer la vie de la sainte.

Le congrès se termina le 29 avril, jour anniversaire de la mort de Catherine, par un hommage rendu dans la salle du Capitole par M. O. L. Scalfaro, vice-président de la Chambre des députés; ce même jour, dans la soirée, une messe pontificale présidée par S. S. Jean Paul II réunissait une foule immense dans la basilique de Saint-Pierre.

Les congressistes venant de Sienne avaient eu l'avantage de gagner Rome par la route que Catherine avait suivie jadis et de s'arrêter en des lieux de pèlerinages, en particulier à Monte Oliveto, monastère des pères olivétains qui se dresse dans un paysage de cyprès et offre aux visiteurs une série de fresques de Sodoma.

Il convient, au terme de ce bref compte-rendu, de remercier les organisateurs de ce congrès, en particulier le R. P. Giacinto d'Urso, du couvent de Saint-Marc, et Madame Giuliana Cavallini, du Centre national d'Etudes catheriniennes de Rome.

PAUL et SUSANNE ROUSSET

Bibliographie

A. PLÉ, *Par devoir ou par plaisir?* Coll. «Recherches morales» 4. Cerf, Paris, 1980, 283 p.

Si insolite, si provocateur même qu'il puisse paraître, le titre de ce livre exprime exactement le débat qu'il instaure autour d'un problème fondamental pour la morale chrétienne. Il nous place devant le choix entre une morale du devoir ou de l'obligation, devenue traditionnelle, et une morale du bonheur qui fait place au plaisir. L'auteur prend franchement position pour cette dernière conception et nous explique pourquoi.

Le livre commence par une partie historique. On y montre comment, à la grande tradition des morales du bonheur illustrée par Platon, Aristote, S. Augustin et S. Thomas d'Aquin, s'est substituée, avec l'avènement du nominalisme et au milieu des catastrophes du XIV^e siècle, une morale fondée sur l'obligation imposée par la volonté arbitraire et souveraine de Dieu, qui s'est prolongée dans la morale catholique post-tridentine et dans la morale de l'impératif catégorique de Kant. L'auteur est dur pour cette morale à laquelle il fait de multiples reproches: issue d'une crise génératrice de névrose, aux XIV^e-XV^e siècles, la morale dite traditionnelle n'est guère chrétienne; elle est mutilante, infantilissante, asservie à l'autorité politique, casuistique, légaliste; la morale du Devoir est a priori voleuse d'énergies, responsable de bien des névroses obsessionnelles.

La seconde partie du livre est occupée par une recherche théorique et institue un dialogue continu entre Freud, d'une part, Aristote et S. Thomas, d'autre part. On reconnaît les deux grands centres d'intérêt de l'auteur dans toutes ses recherches et son propos majeur: contribuer à réconcilier la psychanalyse et la morale chrétienne comprise selon la tra-

dition aristotélico-thomiste. Le point de jonction que l'auteur a choisi est le plaisir. La considération du plaisir est évidemment centrale en psychanalyse. La question sera donc: peut-on faire une morale du plaisir qui réponde à la fois aux données de la psychanalyse freudienne et aux exigences de la morale évangélique?

L'entreprise est difficile, car pour Freud le plaisir est uniquement de l'ordre de l'agréable (principe de plaisir) ou de l'utile (principe de réalité), pour reprendre les catégories d'Aristote; il procède directement du désir sexuel. L'auteur reconnaît que Freud ne s'est guère intéressé aux satisfactions «plus délicates et plus élevées» dont il parle à propos de l'activité scientifique et artistique. Cette indication néanmoins, ainsi que les analyses des interventions du principe de réalité dans les mouvements du plaisir, suffisent à l'auteur pour montrer que le plaisir, s'il veut se déployer, notamment en liaison avec l'action qui le cause, doit s'ouvrir sur un au-delà, vers la réalité, vers autrui dans le vécu relationnel, et finalement vers l'Autre divin. L'auteur profite ici des analyses d'Aristote démontrant qu'il y a un plaisir propre au bien agir dans la recherche réfléchie de ce que les Grecs appelaient le *Kalos hagathos*, soit le bien moral aimé pour lui-même. On peut ainsi parler d'un plaisir spirituel.

Enfin partant des «lois du plaisir», l'auteur montre quel est le rôle pédagogique de la loi et de l'obligation qui restent des contraintes nécessaires, et comment l'éducation du plaisir concorde avec l'éducation morale.

Dans ce livre, le P. Plé s'attaque incontestablement à un problème de grande portée pour la morale. Il y a d'abord le phénomène historique dont nous avons nous-mêmes rendu compte dans plusieurs articles (Cf. *Nova et Vetera* 1977, n^{os} 1, 2,

3 et 4): la division – on pourrait dire l'opposition – entre deux grandes périodes: celle des philosophes grecs, des Pères et des grands scolastiques (et on peut y inclure l'Écriture, à notre avis) où la morale est toute conçue comme une recherche naturelle du bonheur (mais évidemment, il s'agit de savoir quel est le vrai bonheur), et la période moderne où, à la suite d'Occam, on ne conçoit plus la morale qu'à partir de l'obligation et du devoir en excluant pratiquement la considération du bonheur. Il y a en même temps le drame de la pensée moderne: on croit ne pouvoir édifier la morale qu'en expulsant le désir du bonheur; d'où la conséquence inéluctable: beaucoup croiront ne pouvoir être heureux qu'en se débarrassant de la morale. Homme étrange, coupé en deux par le dilemme: ou être moral ou être heureux. Le drame revit par exemple chez un B. H. Levy qui rejette le désir du bonheur, responsable selon lui des grandes illusions modernes, pour revenir à une morale de type kantien dominée par la Loi. Mais ce problème, les catholiques le vivent à leur façon depuis que la morale a été enseignée dans les manuels comme un ensemble d'obligations et d'interdits fixés dans le Décalogue et précisés par la casuistique, sans qu'il y soit pratiquement jamais question des béatitudes évangéliques, soit une morale qui s'est édifiée sans avoir besoin de l'idée du bonheur, et qui s'en méfie plutôt.

Le P. Plé a attaqué le problème par le biais du plaisir. La question de la valeur du plaisir en morale sépare effectivement les morales du devoir qui l'écartent et les morales du bonheur qui la reconnaissent, tel S. Thomas qui consacre 4 questions dans la Somme à une étude nuancée de la *delectatio* et de sa qualité morale (I-II qu. 31-34). Il y a donc là un point de rencontre possible avec la psychanalyse de Freud, notamment dans sa réaction négative à l'égard de la morale légaliste dominante de son temps. L'entreprise est néanmoins rendue difficile et délicate du fait qu'elle veut mettre en relation des systèmes de pensée très différents qui font entrer le plaisir dans des catégories et des perspectives qui sont autres.

Le P. Plé, dans son dessein de rapprochement, a établi une équivalence entre

plaisir et bonheur, et employé le terme de plaisir à tous les niveaux sans insister sur les différences. Il a apparemment évité de parler de la joie qui, selon S. Thomas, ne s'entend proprement qu'au spirituel, tandis que *delectatio* peut s'entendre aux niveaux sensible et moral.

Cet emploi généralisé de «plaisir» peut engendrer des malentendus dans l'esprit du lecteur non averti, car dans notre usage l'idée du plaisir est très marquée par la jouissance sensible. Parler d'une «morale du plaisir» fait inévitablement penser à une forme quelconque d'hédonisme; prétendre que telle est la morale évangélique devient alors une gageure sinon un paradoxe. Peut-être le titre du livre aurait-il pu être: Par obligation ou avec joie? Mais le dessein de l'auteur était d'insister sur le plaisir.

Il conviendrait, à notre avis, de bien distinguer les différences d'expérience et de niveaux que peuvent recouvrir des termes comme plaisir, bonheur, joie, etc.; de tenir compte aussi de la différence des plans psychologique, éthique, et évangélique. Autre est le plaisir sensible, autre est la joie de l'action droite, généreuse, autre est encore p. ex. la joie des persécutés pour le Christ selon l'Évangile. Il y a là différentes réponses à la question du bonheur qui ne s'excluent pas nécessairement l'une l'autre; mais on ne peut guère les désigner par le seul nom de «plaisir» sans courir le risque de sérieux malentendus.

Dans la partie historique, nous hésitons aussi devant l'application de qualificatifs d'ordre pathologique: névrose, schizophrénie, angoisse culpabilisante, tranquillisants illusoire, etc., à la société, à des périodes de l'histoire, comme à la conception de la morale du devoir, lorsqu'elle atteint au niveau d'une ample systématisation faite par des penseurs auxquels on ne peut dénier un certain génie comme Occam ou Kant, même si on ne partage pas leur façon de voir. Une morale du devoir ou de la pure obligation peut certainement créer un climat favorable aux névroses; mais elle n'est pas de soi le produit d'une névrose. Le problème de la genèse d'une telle morale se situe au-delà des conditionnements psychologiques, dans les profondeurs de l'esprit où se forme en l'homme une certaine idée de lui-même et de l'uni-

vers. C'est ce qui donne à de telles conceptions la force de se répandre largement, de s'imposer dans une période de l'histoire, de devenir classique.

Le livre du P. Plé, qui est le fruit d'une longue expérience de la pratique psychologique éclairée par une bonne connaissance de la morale d'Aristote et de saint Thomas, peut être un révélateur et un bon stimulant pour la réflexion du théologien, lui manifestant certaines données

de fond du problème moral, à l'heure actuelle: resterons-nous prisonniers du flux et du reflux qui nous conduit du légalisme de jadis à l'antinomisme d'aujourd'hui, avec un retour à la loi et au kantisme qui pointe déjà, ou trouverons-nous une issue qui nous permettra de réconcilier enfin la morale avec le bonheur, avec le plaisir même, avec la joie, en tout cas?

S. PINCKAERS, O.P.



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 1980

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

Suisse: Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 30.—
Abonnement de soutien	Fr. 38.—
Prix du numéro à part	Fr. 9.—

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