NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

HEINZ R. SCHMITZ – *Pour une humanité nouvelle* . . . . . p. 1

GEORGES COTTIER, O.P. – *Horizons théologiques de la science* . . . . p. 34

DOSSIERS

NOVA ET VETERA – *Questions de bioéthique* . . . . . p. 52

JEAN-JACQUES PITTELOUD – *Aspects éthiques de la fécondation in vitro (FIV) et du transfert d'embryons (TE)* . . . . . p. 55

GEORGES COTTIER – *La théologie de la libération et le marxisme* . . p. 66

IN MEMORIAM

GEORGES COTTIER – *Heureux les morts qui s'endorment dans le Seigneur* . . . . . p. 74

BIBLIOGRAPHIES – PAUL-LAURENT CARLE, O.P., *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance.* – JACQUES et RAÏSSA MARITAIN, *Œuvres complètes, vol. III* . . . . . p. 77

LX^e ANNÉE – N° 1 – JANVIER–MARS 1985

Pour une humanité nouvelle

Ce grand texte, resté inédit à la mort de Heinz R. Schmitz, portait en sous-titre « De Boehme à Bloch : la pensée allemande à la recherche de l'homme nouveau ». Il inaugurait tout un cycle d'investigations que, par la suite, leur auteur a publiées à part, notamment sous le titre « Jacob Boehme et l'avènement d'un homme nouveau » (Revue Thomiste *LXXVIII, n° 1, pp. 5-31; n° 4, pp. 561-617). C'est à ce cycle que se réfère l'introduction annonçant trois parties dont seule la première a été rédigée antérieurement à ces autres travaux. Outre cette introduction générale, on n'a retenu ici que les deux premiers chapitres de la première partie ainsi que les premiers paragraphes du troisième chapitre, celui-ci ayant été repris sous une forme un peu différente dans l'étude « De la sagesse mystique » avec une « Annexe à propos du langage mystique » parues l'une et l'autre dans* Nova et Vetera, *1980, n° 4, pp. 273-294. Quelques références en notes ont été explicitées ou complétées, les adjonctions étant mises entre crochets barrés.*

Bien que le texte publié ici ne constitue qu'un fragment de l'ouvrage plus vaste envisagé d'abord par l'auteur, il n'en offre pas moins un exposé théologique complet en lui-même, admirable de précision et de profondeur, sur la divinisation de l'homme. Les premiers paragraphes qui subsistent seuls ici du troisième chapitre concernent la connaissance que le chrétien peut prendre de son état de grâce. Pour l'analyse de l'expérience mystique, « l'éclosion la plus haute de la vie divine conférée à l'homme par le don de la grâce », le lecteur se reportera à l'étude mentionnée ci-dessus.

LA RÉDACTION

Introduction

1. Un jour ou l'autre, l'homme se trouvera confronté au problème crucial de sa relation à la condition humaine. Il aura à décider de son attitude face à sa condition d'homme qui est une condition malheureuse. La situation dans laquelle il est placé se révèle d'une déchirante perplexité : *aspirant du plus profond de son être à dépasser en quelque façon sa condition naturelle, il ne peut, s'il veut garder le meilleur de lui-même, ni refuser la condition humaine, ni l'accepter purement et simplement.* Le refus de la condition d'homme, pour impossible que soit métaphysiquement ce refus, le ferait vivre dans un rêve qui tourne à la destruction de l'humain, alors que l'acceptation pure et simple de sa condition ne se paierait pas moins cher et ne serait

pas moins impossible. « Ce serait trahir la nature humaine que de méconnaître les demandes, qui lui sont consubstantielles, du surhumain dans l'homme, et l'exigence qu'elle comporte du mouvement progressif de l'esprit, avec ses tourments et ses dangers, autrement dit son exigence de perpétuel dépassement à l'égard du moment actuellement donné de notre condition sur terre. Et si nous voulons le dépasser, c'est que pour autant nous ne l'acceptons pas sans réserves. – Il convient au surplus de voir toute la portée des expressions qu'on emploie. Accepter la condition humaine, c'est accepter – avec tout ce que la vie offre de bon et de beau, et de pur, et avec les grandeurs de l'esprit, et avec ‹l'appel du héros› – la contingence radicale, les faillites, les servitudes, l'immense part de douleur et (au regard de la nature) de la fatale inutilité de notre existence, la maladie, la mort, les diverses sortes de tyrannie et d'hypocrisie qui parasitent la vie sociale, la puanteur de la gangrène et la puanteur de l'argent, la puissance de la bêtise et du mensonge[1]. »

Que l'homme aspire à une condition meilleure, à une condition en quelque sorte surhumaine, de cela les sages de tous les temps rendent témoignage. Aussi bien ne se trouve-t-il pas de grand système moral qui ne soit en réalité « un effort pour demander à l'homme, d'une manière ou d'une autre et à un degré ou à un autre, de dépasser en quelque façon sa condition naturelle[2]. »

2. En ce qui concerne la pensée allemande postluthérienne qui nous occupera ici en premier lieu, le problème du dépassement de l'humaine condition s'est trouvé posé à elle non seulement avec une insistance et une acuité particulières, mais encore de façon que peu à peu les termes mêmes du problème furent radicalement changés. Ce point est d'importance, car dans ce débat il y va de l'avenir de l'humanité et de ses vraies raisons d'espérer.

On ne s'étonnera pas que nous ayons choisi comme point de départ pour les réflexions que nous proposons, l'œuvre et l'effort spirituel de Jacob Boehme. Sa première sinon sa seule préoccupation ne fut-elle pas l'avènement d'un homme nouveau, d'un homme enfin libéré des conditions de notre vie présente ? Si son cas est pour nous d'un intérêt singulier, cela vient du fait que sa pensée nous tourne autant vers les sagesses qui l'ont précédé et auxquelles il doit beaucoup, que vers l'œuvre de ses successeurs dont, par son effort novateur, il a préparé les voies.

[1] JACQUES MARITAIN, *La philosophie morale,* Examen historique et critique des grands systèmes, Paris, Gallimard, 1960, p. 564. Voir à ce sujet l'ensemble des pages intitulées: l'homme et la condition humaine, p. 560–572.

[2] ID., *ibid.,* p. 560.

3. Dans d'autres études sur Boehme j'ai essayé de montrer à quel point les conceptions fondamentales de sa pensée dépendent de sa propre expérience spirituelle dont elles sont autant de transpositions. Or, cela est vrai aussi de l'idée boehmienne d'un homme nouveau, de l'idée selon laquelle l'homme que nous connaissons doit renaître pour être transmué en homme véritable. Cependant, à la différence des autres thèmes de sa pensée[3], sa conviction que l'homme ait à devenir autre, ne s'enracine pas seulement dans une expérience tout intérieure, elle peut être rattachée à un événement qui a marqué la vie extérieure du jeune Boehme alors qu'il n'était encore qu'apprenti cordonnier. De cet événement son premier biographe nous a fait le récit dont voici la substance: En l'absence de son maître, Boehme a à vendre un jour une paire de souliers à un inconnu. Ayant quitté la boutique l'étranger appelle l'apprenti près de soi, le prend par la main, le regarde droit et intensément dans les yeux et lui dit: «Jacob, tu es petit, mais tu deviendras grand et *un tout autre homme,* tel que le monde en sera étonné[4].» Si la scène rapportée par Frankenberg est historique on comprend sans peine que Boehme, comme le remarque son biographe, a toujours gardé cette prophétie en son cœur et qu'il n'a jamais pu l'oublier.

Il est à croire que la parole de l'inconnu a réveillé en son âme un désir profond qui est allé en grandissant. En effet, c'est en quelque sorte son impatience de voir se réaliser la promesse qui lui fut donnée qui est à l'origine de cette crise spirituelle qui trouve son dénouement dans sa troisième grande illumination: «... mon âme est devenue inquiète en moi, et s'est angoissée comme une femme en travail de mettre au monde, et cependant rien ne s'est trouvé, jusqu'à ce que j'aie suivi les paroles du Christ qui dit: Vous devez naître de nouveau, si vous voulez voir le royaume de Dieu (Jn 3, 7). Ce qui d'abord arrêtait mon cœur, car je pensais que cela ne pouvait arriver dans ce monde, mais seulement lorsque je dirai adieu à ce monde. C'est alors que mon âme s'est vraiment angoissée [pour parvenir] à la naissance, voulant bien goûter la perle, et elle s'est jetée bien plus ardemment dans cette voie [pour parvenir] à la naissance, jusqu'à ce qu'enfin il lui advint un trésor[5].»

[3] Parmi ceux qui ont écrit sur Boehme plusieurs ont cherché à établir une relation entre tel ou tel point de la doctrine boehmienne et l'un ou l'autre événement de sa vie. Aucune de ces tentatives ne nous a paru convaincante.

[4] *«Jacob, du bist klein aber du wirst gross und gar ein ander Mensch - und Mann werden...»* Voir ABRAHAM VON FRANKENBERG, *De vita et scriptis Jacobi Böhmii,* § 9, nous soulignons dans le texte.

[5] *De Tribus Principiis [cum Appendice],* ⸢oder Beschreibung der drey Principien Göttlichen Wesens [nebst dem Anhang], (janvier–novembre 1619). *[Trad. fr.: Des trois principes de l'essence divine,* par le Philosophe inconnu, 2 vol., Paris, Imprimerie de Laran, 1802],⸣ 10, 1.

Moins encore que sa rencontre avec l'inconnu, Boehme n'a oublié l'expérience de sa propre renaissance. Il la proclame d'un bout à l'autre de son œuvre. Et il ne cesse de travailler afin d'amener l'humanité à entrer dans le processus qui la transformera en homme nouveau et véritable. Il fera tout pour l'aider dans ce but, montrant le chemin où lui-même s'est engagé le premier. Ses riches variations sur le même thème donnent à elles seules quelque idée de l'enthousiasme dont Boehme est saisi quand il entreprend de faire voir l'avenir qui attend l'humanité. Il s'agit de rénovation et de transmutation, de nouvelle naissance, de renaissance ou de nouvelle renaissance, de vie nouvelle et de créature nouvelle, d'un homme nouveau qui par une nouvelle hominification *(Menschwerdung)* deviendra un Homme-Dieu. Dans le don que lui-même a reçu Boehme voit s'annoncer, pour l'humanité toute entière, l'aube d'un jour nouveau et éternel[6]. Et si l'on se souvient que le processus de la nouvelle naissance de l'homme est pour Boehme le paradigme[7] par excellence du devenir théogonique de l'*Ungrund,* on mesure à quel point l'avènement d'un homme nouveau se trouve au cœur de la pensée boehmienne.

4. Or, s'il est vrai que cette idée, selon laquelle l'homme, pour accéder à une condition meilleure, doit renaître en quelque sorte, traduit une aspiration profondément enracinée dans notre nature historique[8], il reste qu'aux yeux de Boehme lui-même, l'expérience de sa nouvelle naissance se rattache directement aux sources de la révélation chrétienne. Que la philosophie après Boehme se soit tournée toujours plus radicalement contre cette même Révélation, n'a pas empêché que dans son refus de celle-ci, elle ne cesse de s'y référer. N'est-ce pas parce qu'un Ernst Bloch a

[6] Cf. *De Signatura Rerum,* ‖oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, (automne et hiver 1621–1622). [Trad. fr.: *De la signature des choses ou de l'engendrement et de la définition de tous les êtres,* par Sédir, Paris, Chacornac, 1908],‖ 10, 11.

[7] Notons que la renaissance de l'homme n'est le paradigme du processus théogonique de l'*Ungrund,* que parce que Boehme a commencé par projeter dans ce dernier les diverses phases du processus de sa propre renaissance. Cf. «L'âme et l'*Ungrund*» dans *Revue Thomiste* ‖par la suite sigle RT‖, n° 2, 1976, p. 208–242, en particulier p. 233–234.

[8] Dans la perspective de psychologue qui est la sienne, Jung a affirmé: «'Renaissance' est un énoncé qui appartient aux tout premiers énoncés *(Uraussagen)* de l'humanité.» Cf. *Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt,* dans C. G. Jung, *Gesammelte Werke,* Olten et Fribourg en Brisgau, tome IX, volume 1, p. 399–447. Le travail de Jung auquel je me réfère ici est fort sommaire – l'auteur le reconnaît lui-même. Après avoir énuméré cinq formes de renaissance (métempsychose, réincarnation, résurrection, renaissance et participation au processus de transformation) et dont seule la quatrième est une renaissance au sens strict – (à l'intérieur de celle-ci l'auteur distingue deux types: 1. une renaissance qui est une rénovation n'impliquant pas un changement d'essence, 2. une renaissance impliquant un changement d'essence ou une transmutation) – Jung propose une psychologie de la renaissance qui est aussi pauvre qu'elle est réductrice.

entrepris de lire la Bible *« sub specie ihrer weiterwirkenden Ketzergeschichte »*[9], à la lumière des hérésies qui s'y rattachent, qu'il est allé chercher sa conception de l'avenir de l'humanité dans la bouche du serpent de la *Genèse*: *Eritis sicut deus*? - Voilà ce qui nous oblige, avant d'aborder la pensée de Boehme (que nous étudierons dans la seconde partie de ce travail) et avant d'en venir aux systèmes philosophiques (il en sera traité dans la dernière partie) qui se sont développés après lui, de nous mettre en quête de l'enseignement qui nous est transmis par la révélation biblique. Cela constitue la première partie de notre étude où il sera question d'abord du donné révélé lui-même, puis de l'intelligence que la théologie en a acquise et enfin d'une connaissance quasi expérimentale de ce même donné.

Révélation d'un homme nouveau

« Et celui qui siège sur le trône dit:
Voici, je fais toutes choses nouvelles.
Puis il dit: Ecris: ces paroles sont certaines et véridiques. »

Apocalypse 21, 5

1. Le renouvellement de l'homme comme le renouvellement de toutes choses dépend du vouloir de Celui qui tient tout en ses mains; il dépend de Celui qui a créé l'univers, monde visible et invisible, et qui le conduit à son accomplissement. Le chrétien croit à la disparition du monde ancien et à l'avènement d'un monde nouveau, parce que Dieu lui-même lui en a donné l'assurance par sa parole. « Alors je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu et la mer n'est plus. Et la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, prête comme une épouse qui s'est parée pour son époux. Et j'entendis, venant du trône, une voix forte qui disait: voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il demeurera avec eux. Ils seront ses peuples et lui sera le Dieu qui est avec eux. Il essuiera toute larme de leurs yeux. La mort ne sera plus. Il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni souffrance, car le monde ancien a disparu[10]. »

[9] Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Francfort sur le Main, Suhrkamp Taschenbuch 144, 1973, p. 14.

[10] Ap 21, 1–4. Sauf indication contraire, nous citons les textes scripturaires d'après la *Traduction œcuménique de la Bible* (sigle *TOB*), Paris, 1973 (pour le N.T.) et 1975 (pour l'A.T.).

Ce sont là des vérités qu'aucune philosophie, aucune sagesse au niveau de notre seule raison ne peut nous apprendre. Seule peut nous en instruire la foi. Par elle l'homme accède à un monde de réalités que toute philosophie demeure à jamais incapable d'atteindre en vertu de ses lumières propres. Or, cela ne peut pas ne pas poser problème au philosophe dès lors qu'il prend pour objet de sa réflexion l'activité de l'homme en tant même qu'elle concerne le libre accomplissement de son être, l'agir libre par lequel l'homme tend vers sa fin. En effet, une erreur sur la nature de celle-ci ne peut que fausser le discours tout entier du philosophe, car, dans l'ordre de la vérité pratique, la fin a rôle de principe. Pour aborder à sa manière les choses qui dépassent la pure raison philosophique, – parce qu'elles concernent «ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme»: la vie nouvelle et le monde nouveau que Dieu en son amour a préparés pour l'humanité, – le philosophe ne peut ignorer les sagesses plus hautes que la sienne et qui s'enracinent dans la foi théologale: la sagesse des saints ou la sagesse mystique et la sagesse théologique. C'est auprès de cette dernière qu'il doit s'instruire, si son discours veut être *vrai* et autre chose qu'une rhétorique vide[11].

Une des infirmités majeures dont est affligée la pensée moderne est son incapacité de s'apercevoir que les trois sagesses dont nous venons de parler sont aussi distinctes qu'unies entre elles par des liens d'une vivifiante synergie. Il faut bien reconnaître que les faux pas dus à cette myopie (qui réclame une médication d'autant plus forte qu'elle semble bien être congénitale) ont été particulièrement lourds pour la pensée allemande: ou bien on confond purement et simplement les trois ordres de sagesse, – et là Boehme est sans conteste champion, – ou bien on demande à un certain type de mystique de prendre la place du savoir philosophique, ou encore c'est la philosophie elle-même qui essaie de digérer et la mystique et tout le savoir théologique, ce qui a pour effet de l'enfler à tel point qu'elle ne peut se regarder sans se prendre pour le savoir absolu lui-même. On sait que Nietzsche n'a pas été tendre pour ces systèmes de pensée qui se donnent pour philosophiques mais qui en réalité sont des théologies captieuses.

Il n'y a pas, comme le pensait un auteur allemand du XVII[e] siècle, de *philosophia sacra* résultant de je ne sais quelle fusion alchimique entre

[11] Je sais bien que cela soulève un problème épistémologique aussi difficile qu'important, puisqu'il y va de la philosophie morale en tant même que discipline scientifique. Le problème a été clairement posé et parfaitement résolu par J. MARITAIN dans son ouvrage *Science et Sagesse* (Paris, Labergerie, 1935. ⟨Œuvres complètes volume VI, Editions Universitaires, Fribourg / Editions Saint-Paul, Paris, 1984⟩) auquel je renvoie le lecteur.

théologie et philosophie, car pareil procédé n'a d'autre effet que de dénaturer l'un et l'autre savoir. Une telle attitude est à l'opposé de l'effort de la philosophie cherchant à se renseigner auprès de la théologie pour être en mesure de mener à bien son propre travail dès lors que celui-ci porte sur le mouvement même par lequel l'homme s'achemine librement vers sa destinée. Car dans ce dernier cas, la philosophie ne cherche pas à s'évader hors de sa perspective propre. Si elle demande à la théologie un supplément de lumière, c'est pour se rendre elle-même adéquate à la réalité qu'elle se propose d'étudier.

2. *«Ecce nova facio omnia* – Voici, je fais toutes choses nouvelles.» Ces paroles sont suivies d'une déclaration où Dieu proclame: *Factum est; ego sum* α *et* ω*: initium et finis.* Dieu nous fait ainsi comprendre que c'est lui le fondement de toute nouveauté. Les καινὰ, les choses nouvelles, qualitativement meilleures, que Dieu annonce ont leur source en lui, en son être même. Point de nouveauté d'être qui ne soit fondée ultimement dans l'éternelle jeunesse de l'être divin.

Tandis que «les cieux comme une fumée s'effilocheront, la terre comme un habit s'usera»[12], Dieu ne connaît nulle usure, en lui rien de caduc, il est, éternellement, la nouveauté même. *Ego Deus et non mutor* [13] –, lui seul est immuablement nouveau, son actualité étant celle de l'Etre subsistant en soi et par soi comprenant en lui toute la plénitude de perfection et donnant l'actualité à tout ce qui existe. Parce que Dieu est l'immutabilité même, sa vie est exultation infinie, sans commencement et sans fin, sans l'ombre d'une succession, toute entière ramassée dans l'aujourd'hui de l'éternité: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio,* possession entière, parfaite et simultanée d'une vie sans terme[14].

Du *nunc stans* de l'insondable plénitude divine dépend le *nunc fluens,* l'instant qui passe, qui est propre à l'histoire de notre monde. C'est là une vérité dure à entendre pour des esprits nourris d'hégélianisme et qui sacrifient au devenir absolu. Pourtant il s'agit là d'une vérité que la raison philosophique à elle seule est capable d'établir. En effet, pourvu que le philosophe analyse avec un peu de soin ce qu'est le changement, il remarquera que le devenir ne s'explique pas sans référence à l'être. Car qu'est-ce que devenir sinon commencer à *être,* commencer à être d'une nouvelle manière. Le devenir est un mouvement de passage qui fait passer un sujet d'une détermination qu'il possédait au départ à une détermina-

[12] *Is* 51, 6.
[13] *Ml* 3, 6.
[14] Pour l'explication de cette définition de l'éternité voir S. THOMAS, *Sum. Theol.,* Ia, q. 10.

tion nouvelle. Or, ni le sujet qui passe d'un terme à l'autre, ni les nouvelles déterminations qu'il acquiert ne peuvent se comprendre en dehors de l'être. Eliminer du devenir toute référence à l'être pour ne retenir que l'abstraction d'un devenir pur, c'est faire s'évanouir le devenir lui-même: sans la dynamique de l'être il n'y a ni mouvement ni dynamisme du devenir.

Il n'est pas inutile, me semble-t-il, d'insister avec force sur le fait que seule la plénitude divine, source inaltérée et inaltérable, peut être le fondement ultime de toute nouveauté. Car en dehors de cette vérité toute attente d'une humanité nouvelle ne peut être qu'illusoire.

Qui se laisse séduire par le «vous serez comme des dieux» est bien trompé, car l'antique serpent l'empêche de voir que son choix le conduit, qu'il le veuille ou non, au refus de la nouveauté. C'est qu'un problème plus pressant retient l'attention de celui qui cherche à mettre l'homme à la place de Dieu: la nécessité de faire du Dieu créateur *un dieu en devenir.* Il faut comprendre en ce sens le parti pris d'un Bloch pour traduire le nom révélé par Dieu à Moïse non pas par «je suis celui qui est» ou «je suis celui qui suis» mais par «je serai celui que je serai»[15], avec l'intention clairement exprimée de faire éclater ainsi la conception même du vrai Dieu.

Or, si le Dieu qui a annoncé des cieux nouveaux et une terre nouvelle est un dieu en devenir, un dieu qui change, sa parole est parfaitement vaine, puisqu'elle se dissout au moment même où elle est prononcée, dans le torrent du flux universel, et vain est aussi le dur labeur par lequel l'humanité tend vers un monde meilleur.

Mais le nouveau monde n'est pas un leurre. Car «Je suis l'alpha et l'oméga, dit le Seigneur, Celui qui est, qui était et qui vient, le Tout-Puissant[16].» Si dans ce texte, qui est une sorte d'explication du Nom divin révélé à Moïse sur l'Horeb, l'Ecriture applique à Dieu des verbes de divers temps, ce n'est point pour lui attribuer, à lui, une variabilité comportant un présent, un passé et un avenir, mais pour souligner que l'éternité divine inclut, – à la manière dont une cause transcendante inclut son effet, – toute la suite des temps[17]. Il n'y a pas de roc plus ferme pour soutenir l'espoir de l'humanité qui cherche à connaître, non seulement dans un lointain avenir, mais dès aujourd'hui, une condition meilleure, rien de plus inébranlable pour soutenir et exalter l'effort demandé à l'homme, que l'immutabilité de l'être divin.

[15] E. Bloch, *op. cit.*, p. 14. Pour les traductions de Ex. 3, 14 que nous avons adoptées, voir la *Traduction Œcuménique de la Bible, op. cit.*, p. 138, note a.

[16] Ap 1, 8.

[17] Cf. *Sum. Theol.*, Ia, q. 10, a. 2, ad 4m.

« Le Christ a apporté toute nouveauté en s'apportant lui-même ».
S. Irénée

3. Par la venue du Christ, l'éternité entre dans le temps. Celui qui est la nouveauté même vient demeurer parmi nous afin de rénover toutes choses. Voilà une nouvelle inouïe qui fait irruption dans le cours de notre histoire pour la bouleverser et l'illuminer: le Verbe éternel s'incarne, Dieu se fait homme. L'humanité se trouve là devant une donnée qu'il importe de considérer avec soin pour ne pas se méprendre sur la nature de la vie nouvelle qui désormais soulève l'histoire des hommes. D'après le prologue de l'évangile selon saint Jean « le Logos s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire qu'il possède en sa qualité de Fils unique venant du Père, plein de grâce et de vérité »[18]. Si je rappelle ce passage, c'est qu'il montre bien que l'Incarnation est essentiellement un mouvement par lequel Dieu vient à la rencontre de l'homme. Certes, par là même que le Fils éternel fait sienne une nature humaine celle-ci se trouve pour autant élevée à l'union avec la divinité. Il reste cependant, comme le souligne saint Thomas, que « dans le mystère de l'Incarnation, la descente de la divine plénitude dans la nature humaine importe plus que l'accès de la nature humaine, prise comme préexistante, à la divinité[19]. »

4. Faut-il rappeler que Bloch comprend dans un tout autre sens la nouveauté apparue avec le Christ? Cela n'est pas superflu dans la mesure où sa position est symptomatique de tout un courant de pensée et parce qu'elle nous oblige à une précision dont l'importance apparaîtra par la suite.

L'idée que Bloch se fait de l'Incarnation est la suivante: En se déclarant Dieu, le Fils de l'homme s'est installé de lui-même à la place de ce qui jusqu'alors était appelé Dieu. Ce qui fait dire à Bloch que « le nouveau dans la Bible se manifeste comme la plus forte hérésie ». Il croit devoir affirmer en conséquence: *« Seul un athée peut être un bon chrétien, mais certes aussi, seul un chrétien peut être un bon athée*; comment le Fils de l'homme aurait-il pu se déclarer autrement égal à Dieu *(gottgleich)*[20]? » Il est clair qu'une telle manière de voir les choses évacue purement et simplement la vérité du mystère de l'Incarnation tel qu'il est proposé à notre foi: ce n'est plus Dieu qui se fait homme, c'est l'homme qui se fait Dieu.

[18] Jn 1, 14. Nous utilisons la traduction d'André Feuillet dans *Le prologue du quatrième Evangile,* Paris, 1968.

[19] *Sum. Theol.,* IIIa, q. 34, a. 1, ad 1m.

[20] E. Bloch, *op. cit.,* p. 13. Soulignements dans le texte.

Ce renversement de perspective, qui n'est autre qu'une perversion du message biblique, ne doit cependant pas nous empêcher de nous demander si la fidélité même au mystère du *Deus factus est homo* ne conduit pas à affirmer avec une égale vérité que *homo factus est Deus.* Saint Thomas s'est expressément posé la question et il l'a discutée avec beaucoup de soin[21]. Il ouvre le débat en rapportant l'opinion de saint Grégoire de Nazianze qui soutient: *«Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus,* – Dieu est d'une certaine manière humanisé, tandis que l'homme est déifié», puis celle du Damascène qui affirme: *«Non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum,* – nous ne disons pas que l'homme a été déifié, mais que Dieu a été humanisé». – A la question de savoir s'il est vrai de dire, en ce qui concerne le Christ, que *homo factus est Deus* (dont la proposition *homo est deificatus* est l'équivalent) saint Thomas répond: «Au sens propre[22] de la proposition, le mot ‹fait› implique un devenir de l'homme, dont le terme serait Dieu. Et en ce sens, du fait qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule personne, hypostase ou suppôt de l'homme et de Dieu, cette proposition est fausse. Car, quand nous disons: ‹l'homme a été fait Dieu›, le mot ‹homme› désigne une personne; ce n'est pas en effet en raison de la nature humaine que l'homme peut être dit Dieu, mais en raison du suppôt. Or ce suppôt de la nature humaine, dont nous disons qu'il est Dieu, n'est pas autre chose que l'hypostase ou la personne du Fils de Dieu, qui a toujours été Dieu. On ne peut donc pas dire que cet homme a commencé d'être Dieu, ou qu'il devient Dieu, ou qu'il a été fait Dieu.»

Ce qui empêche donc la proposition *homo factus est Deus* d'être vraie quand elle est entendue en son sens propre, c'est que dans ce cas le terme-sujet est pris matériellement comme désignant le suppôt, tandis que le terme-prédicat est pris formellement comme signifiant la nature. Autrement dit, pour que cette proposition puisse être acceptable (mais alors elle n'est plus employée en son sens propre) il faut que le terme-sujet désigne la nature humaine par un nom abstrait. On peut alors dire: *natura humana facta est Filii Dei,* la nature humaine a été faite (nature) du Fils de Dieu.

[21] *Sum. Theol.,* IIIa, q. 16, a. 7 intitulé: *Utrum haec sit vera: homo factus est Deus.*

[22] S. Thomas distingue de fait trois manières dont la proposition *homo factus Deus* peut s'entendre. Dans un *premier sens* le participe *«factus»* est pris comme déterminant de façon absolue soit le sujet soit le prédicat. Dans ce cas il est aussi faux de dire que l'homme a été fait Dieu ou que Dieu a été fait homme. Car cet homme (le Christ) est non moins incréé que Dieu lui-même. Le *second sens* est un sens impropre, la proposition *homo factus est Deus* signifiant alors: *factum est ut homo sit Deus.*

Si tel est le mystère de l'Incarnation on comprend combien est erronée une affirmation comme celle de Schleiermacher qui écrit: «Ce que nous fêtons (à Noël) n'est rien d'autre que nous-mêmes[23].»

Non, le chrétien ne se fête pas lui-même, comme il ne s'adore pas soi-même. Il fête, en adorant, le Verbe éternel venu dans notre chair. Mais du même coup il célèbre aussi l'œuvre que le Verbe a accomplie en faveur de tout le genre humain: notre rédemption et, – en un sens tout autre que celui que Bloch donne à ce terme, – notre «déification».

5. L'œuvre du Christ nous concerne directement et au premier chef, car c'est pour nous qu'il est venu, *pro nobis et pro nostram salutem*: «quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la loi, pour qu'il nous soit donné d'être fils adoptifs[24].» La libération définitive de l'homme entraîne à son tour celle de la création toute entière: «Car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu: livrée au pouvoir du néant – non de son propre gré, mais par l'autorité de celui qui l'y a livrée –, elle garde l'espérance, car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu[25].» La libération que le Christ nous apporte, et par laquelle il nous assimile à lui, est si radicale, elle atteint notre être à de telles profondeurs, que son effet est comme une nouvelle création: «Si quelqu'un est dans le Christ, il est une nouvelle créature[26].»

Nouvelle création, libération, adoption qui fait de nous des fils de Dieu, ce ne sont pas là des éléments qui soient séparés les uns des autres ou séparables. Les différentes expressions désignent une même et unique réalité, soulignant tantôt l'un tantôt l'autre aspect de celle-ci.

6. Le terme de nouvelle création fait ressortir le caractère radical du renouvellement dont le Christ est l'auteur. Par lui tout se trouve renouvelé de fond en comble: il apporte une alliance nouvelle, une loi nouvelle, un commandement nouveau, il nous communique une nouvelle vie et fait de nous un homme nouveau. Mais ce même terme souligne aussi la continuité du dessein de Dieu qui n'a pas abandonné sa première création au pouvoir du péché et de la mort auquel la faute de l'homme l'a soumise.

[23] FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, dans *Weihnachtsfeier*, 1806. Cité par JAN MILIČ LOCHMANN, *Christus oder Prometheus?*, Hambourg, éd. Furche, 1972, Stunden-Dücher n° 106, p. 87.

[24] Ga 4, 4–5.

[25] Rm 8, 19–21.

[26] 2 Co 5, 17.

C'est pourquoi saint Paul, se souvenant que l'homme, dès le commencement, a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous dit que l'homme nouveau « ne cesse d'être renouvelé à l'image de son créateur[27]. »

Bloch, qui tient le récit biblique de la chute de l'homme pour une pieuse mais vaine tentative de disculper Dieu du mal qui ronge le monde et le cœur de l'homme, ne voit que contradiction entre la *Genèse,* où Dieu constate que son œuvre « était très bonne », et l'*Apocalypse* où le même Dieu affirme : « Voici, je fais toutes choses nouvelles. » Comme si cette dernière déclaration comportait de la part de Dieu l'aveu de son échec ! Au contraire, par cette parole Dieu ne fait que confirmer l'accomplissement victorieux de son dessein éternel tel qu'il apparaît dès la première création. Il ne faut pas se méprendre : la promesse des cieux nouveaux et d'une terre nouvelle n'est pas l'annonce d'un nouveau déluge – rendu nécessaire parce que le mal introduit dans le monde, par des créatures qui tiennent leur être et leur liberté de Dieu lui-même, aurait fini par corrompre et anéantir toute bonté que le créateur a mise dans son œuvre. S'imaginer que pour renouveler son œuvre Dieu doit commencer par faire table rase de tout ce qu'il a fait, c'est fort mal entendre la merveille de la nouvelle création et c'est méconnaître la puissance de son amour qui ne peut être vaincu par le mal. Ce n'est pas l'entière création qui disparaîtra mais ce qui fait d'elle un monde vétuste, un monde soumis à la corruption, blessé par le mal et hostile à Dieu. Ce sera bien le même monde gémissant aujourd'hui sous le poids du mensonge et de la mort qui lors du renouvellement de toutes choses, sera refait d'une façon plus merveilleuse encore qu'il n'a été créé au commencement.

Cela vaut aussi pour l'homme. Car « l'homme nouveau créé selon Dieu dans la justice et la sainteté »[28] ne sera pas d'une autre race que notre humanité actuelle, et ce n'est pas des cendres de cette dernière qu'il surgira. C'est l'humanité présente issue d'Adam qui sera rénovée et conduite à l'accomplissement pour lequel Dieu l'a créée, car l'appel et les dons de Dieu sont sans repentance. Le péché par lequel l'homme a refusé l'amitié de son créateur ne change pas le dessein de celui-ci. L'homme reste appelé au partage de la vie divine. L'invitation demeure qui le convie à entrer dans la joie de son Seigneur, car c'est pour cela qu'il fut créé.

[27] Col 3, 10.
[28] Ep 4, 24.

7. Aussi bien la page de la *Genèse* qui enseigne que Dieu a créé l'homme à son image peut-elle se lire selon deux perspectives qui sont différentes sans pour autant s'opposer entre elles; l'une au contraire se subordonne à l'autre. Dire que l'homme est fait *ad imaginem Dei,* cela signifie tout d'abord que l'homme est fait de telle manière qu'en lui se trouve l'image de Dieu; autrement dit, ce à quoi aboutit la causalité créatrice dans le cas de l'homme, est un être qui, en ce qu'il a de spécifique, à savoir l'âme spirituelle, ressemble à Dieu au point de pouvoir être appelé en vérité son image. Or, le même récit sur la création de l'homme peut se lire dans une perspective qui suppose certes la précédente mais va plus loin qu'elle, parce qu'elle regarde ce qui explique en définitive l'œuvre de la création de l'homme. Dans cette perspective nous avons affaire à la question pourquoi l'homme a été créé *ad imaginem Dei.* La réponse est celle-ci: Dieu a créé l'homme à son image pour que celui-ci lui ressemble toujours davantage, pour qu'il soit toujours plus parfaitement assimilé et conformé à ce que Dieu est en lui-même, jusqu'à devenir, selon l'être intentionnel de connaissance et d'amour béatifiant, parfaitement déiforme.

Il importe de bien distinguer l'une et l'autre perspective sous peine de graves méprises. Quand nous lisons chez saint Paul que l'homme est renouvelé à l'image de son Créateur, c'est de la conformité de grâce qu'il s'agit et non pas de la ressemblance qui tient à notre nature. En effet, cette ressemblance-là, bien qu'elle ait été obscurcie du fait du péché, n'a jamais été détruite, car elle ne fait qu'un avec notre être homme. Cela explique d'ailleurs pourquoi la perfection chrétienne ne saurait consister dans une sorte de retour à l'état paradisiaque. L'avenir du chrétien n'est pas derrière lui. L'image d'après laquelle l'homme nouveau est façonné n'est point celle du premier homme, mais celle du nouvel Adam, le Christ, Fils de Dieu par nature et pour autant image parfaite du Père[29]. L'avenir qui nous est préparé par Dieu c'est d'être «conformes à l'image de son Fils»[30].

8. L'œuvre de la nouvelle création, loin d'impliquer une pure et simple destruction de l'ancienne, signifie, pour cette dernière, délivrance et libération. L'action salvifique du Christ l'affranchit de l'esclavage du péché et, par là même, de tous les maux, spirituels et matériels, individuels et sociaux, qui en sont la fructification. Voilà pourquoi il n'y aura plus ni mort, ni deuil, ni cri, ni souffrance dans «les cieux nouveaux et la nouvelle terre, où la justice habite»[31].

[29] Cf. Col 1, 15 et 2 Co 4, 4.
[30] Rm 8, 29.
[31] 2 P 3, 13.

Seulement, ce n'est là que la première face de l'œuvre de notre rédemption. En effet, tout comme la mort et la résurrection du Christ désignent les deux faces d'un mystère unique, notre rédemption comporte un second aspect qui exprime le côté positif, si l'on peut parler ainsi, de cette œuvre. D'où la formule de saint Paul: «*libertate Christus nos liberavit,* c'est pour que nous soyons vraiment libres que le Christ nous a libérés[32].» Le Christ nous a libérés du péché pour nous faire participer à sa propre liberté, ou, pour le dire autrement et mieux peut-être, – car c'est la même chose pour lui de nous laver de nos fautes et de nous assimiler à Dieu, – il nous a libérés en nous communiquant sa vie et son Esprit, en nous donnant d'entrer dans la liberté des enfants de Dieu. «Ceux-là sont fils de Dieu qui sont conduits par l'Esprit de Dieu: vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions: Abba, Père. Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers: héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ[33].»

L'œuvre de Dieu accomplie par son Fils en notre faveur est une nouvelle création et est une libération, parce qu'elle réalise le mystère de notre filiation divine. Ce mystère résume en quelque sorte tout le message chrétien. Il s'agit là d'une vérité si spécifiquement chrétienne qu'elle ne se laisse plier au service d'aucune idéologie quelle qu'elle soit. L'exemple de Bloch est à cet égard révélateur.

En lisant l'Ecriture sainte avec les yeux du marxisme athée, il croit avoir découvert une sorte de Bible *underground,* à la fois prométhéenne et plébéienne, que toute la manipulation idéologique, – dont le texte actuel porterait trace et qui serait dû à l'effort conjugué de la caste des prêtres et des seigneurs, – n'aurait pas réussi à recouvrir entièrement. Fort de sa foi en cette «autre bible» il procède (parfois à grand renfort d'exégètes dont la science, il est vrai, est bien moins assurée que le renom) à une vaste réinterprétation de la plupart des textes de la révélation. Cependant il reste muet, et pour cause, quand l'Evangile lui apprend la nouvelle que l'homme peut renaître et avoir accès à une vie proprement divine.

[32] Ga 5, 1.
[33] Rm 8, 14–17.

Nisi quis renatus fuerit denuo,
non potest videre regnum Dei.
Jn 3, 3

9. Nous assistons de nos jours à la prolifération sans précédent d'une littérature qui se nourrit de l'occultisme et des vieux rêves de l'alchimie et qui proclame bien haut qu'une nouvelle race d'hommes, une race de véritables surhommes aux pouvoirs extraordinaires, est en train de naître au milieu de nous, sans que le commun des mortels en ait conscience. Avec un enthousiasme un peu fébrile mais gonflé d'un fol espoir on annonce, comme s'il s'agissait de la venue des temps eschatologiques: les mutants sont parmi nous! A coup sûr, cette littérature puise à des sources qui sont fort loin du christianisme. Cependant, comme elle se chauffe de tout bois, il lui arrive d'alimenter sa flamme non seulement avec les éléments épars qu'ont laissés derrière eux les divers ésotérismes nés en des milieux chrétiens mais aussi avec les textes bibliques eux-mêmes. Pour soutenir les imaginations les plus fantastiques et les spéculations les plus diverses sur l'avènement d'une humanité nouvelle, elle ne s'embarrasse pas de tirer à soi une page de la révélation qui, comme aucune autre peut-être, a réveillé et exalté à l'infini une aspiration profondément enracinée dans l'humanité adamique.

Rien, il est vrai, n'est plus neuf ni plus révolutionnaire que l'enseignement de cette page. Jamais homme n'avait entendu parler d'un événement spirituel d'une telle importance changeant du tout au tout l'histoire de l'humanité. On comprend que pareil enseignement n'ait cessé, depuis vingt siècles, d'être commenté et plus encore médité. Certes, il a été aussi combattu, rabaissé et défiguré. On l'a utilisé, plié à des fins qui en sont la flagrante contradiction[34]. Et surtout il a été en butte à l'incompréhension, comme au jour où il fut proposé pour la première fois à Nicodème. «En vérité, en vérité, je te le dis: à moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu.» Nicodème lui dit: «Comment un homme pourrait-il naître s'il est vieux? Pourrait-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et naître?» Jésus lui répondit: «En vérité, en

[34] Pour donner un exemple récent il suffit de rappeler les commentaires que C. G. Jung a faits de ce texte et dont on trouve un exposé succinct dans les pages intitulées *La question de Nicodème: Inceste ou renaissance* dans GERHARD WEHR, *C. G. Jung und das Christentum,* Olten et Fribourg-en-Brisgau, 1975, p. 50–56. La manière dont la question est posée ici montre bien dans quelle perspective Jung cherche à lire l'entretien avec Nicodème, elle fait voir aussi à quelles profondeurs se meut la *Tiefentheologie* à laquelle le livre de Wehr entend contribuer.

vérité, je te le dis: nul, s'il ne naît d'eau et d'esprit, ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. Ne t'étonne pas si je t'ai dit: ‹Il vous faut naître d'en haut›. Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit[35].»

On a fait remarquer que ce texte constitue une «véritable synthèse de la foi chrétienne[36].» Cette affirmation souligne on ne peut mieux l'importance de ces quelques versets qui demandent, pour être bien compris, à être regardés de près.

10. «Maître, que dois-je faire de bon pour avoir la vie éternelle?» Telle est la question du jeune homme riche de l'Evangile de Matthieu[37]. La préoccupation de Nicodème venant de nuit trouver Jésus ne devait guère être autre. Mais la réplique de Jésus à ce dernier est d'autant plus abrupte que les paroles que son interlocuteur lui adresse sont circonspectes et quelque peu cérémonieuses. Jésus répond sans façons et va directement à l'essentiel. Et tandis que l'interrogation de Nicodème porte sur les moyens, la réponse porte non seulement sur l'ordre des moyens mais davantage encore, quoique indirectement, sur ce qui relève de la fin. C'est cela sans doute qui a dû dérouter Nicodème et qui explique en partie la manière absurde dont il formule son objection.

«A la demande de Nicodème qui sollicite des moyens de progrès spirituel, commente Van den Bussche, Jésus lui fait comprendre d'emblée qu'en ce moment de la venue du Royaume, il n'y a plus lieu de faire de progrès, il faut repartir à zéro, recommencer sa vie, en faisant appel à un principe vital tout à fait autre[38].» On peut se demander pourquoi l'entrée dans le Royaume de Dieu que le Christ est venu établir exige-t-elle rien de moins radical qu'une naissance nouvelle? C'est parce que la vie par laquelle l'homme devient citoyen du monde nouveau que Jésus inaugure est d'un autre ordre que la vie que l'homme reçoit à sa première naissance. Et cette autre vie ne peut lui être donnée que par une naissance d'*en haut,anôthen.* Ce terme grec comporte un double sens: «d'en haut» et «de nouveau». Tandis que la Vulgate a opté pour le second sens (en traduisant *denuo* et non *desuper),* les modernes insistent sur le premier sens (qui est aussi celui que le même terme a en Jn 3, 31 et 19, 11). Toutefois, les deux

[35] Jn 3, 3–8.
[36] M.J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean,* Paris, Gabalda, [8]1948, p. 86.
[37] Cf. Mt 19, 16.
[38] H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean,* Paris, 1967, p. 163.

significations ne s'excluent pas. « Car, comme on l'a fait remarquer très justement, une naissance d'en haut est nécessairement une nouvelle naissance, et une nouvelle naissance n'a de prix que si elle vient d'en haut[39]. »

Quand Jésus reprend son affirmation, il remplace le mot *anôthen,* mal compris de Nicodème, en précisant la nature de la naissance dont il vient de proclamer la nécessité pour qui veut entrer dans son Royaume : il faut naître « d'eau et d'Esprit ». On peut penser qu'une version antérieure au texte actuel ne comportait pas la mention « d'eau ». Que l'évangéliste l'ait ajoutée à la parole du Christ, pour préciser que la naissance qui nous fait naître de l'Esprit s'accomplit dans le baptême chrétien, cela ne change point la portée de l'expression primitive[40]. Par ailleurs, si la formule « naître de l'Esprit » est propre au 4e Evangile, les exégètes nous montrent que la réalité qu'elle désigne se trouve affirmée par tous les évangélistes. De la Potterie par exemple conclut son examen des parallèles synoptiques de la formule johannique de la manière suivante : « *Naître de l'Esprit,* c'est essentiellement naître à la vie nouvelle qui est une vie de foi ; cette vie de foi suppose vraiment une nouvelle naissance, une nouvelle manière d'être et d'agir ; seul l'Esprit peut la susciter en nous[41]. » Pour notre auteur, l'étude des parallèles johanniques de Jn 3, 5 aboutit au même résultat : « Le prologue de l'Evangile contient le passage le plus explicite : ceux qui sont nés de Dieu, ce sont les hommes qui *croient* au nom du Verbe, lumière

[39] M. J. Lagrange, *op. cit.,* p. 74.

[40] Cf. H. Van Den Bussche, *op. cit.,* p. 165. L'auteur écrit à la page 164 : « Le baptême en effet nous englobe dans la mort du Christ en nous faisant mourir au péché, et il nous associe à la résurrection du Christ en nous conférant une vie nouvelle (Rm 6, 3-4). Ce renouveau est explicité par saint Paul en d'autres endroits (Rm 8, 15 ; Ga 4, 6) où il recourt à l'image de l'adoption, laquelle à vrai dire transcende dans son application à la vie chrétienne le concept juridique qui n'est que fiction et exprime une existence privilégiée, fondée sur la filiation réelle et sur le principe vital réel qu'est l'Esprit communiqué. Quand se manifestèrent en Jésus la bonté de Dieu et son amour pour les hommes, Celui-ci 'nous sauva par le bain de la régénération et de la rénovation par l'Esprit (Tt 3, 5)'. Par sa résurrection Jésus nous a régénérés à une vie nouvelle (1 P 1, 3), régénération qui s'accomplit en nous grâce à la prédication de la Parole du Dieu vivant et éternel (1 P 1, 23 ; 2, 2), parole que nous acceptons par le sacrement de la foi, le baptême. Ces quelques textes de Pierre et de Paul ne sont pas des affirmations isolées : ils se rattachent aux lignes essentielles du premier kérygme chrétien où la résurrection, la vie nouvelle, l'Esprit, le baptême, la filiation occupent une place centrale. *Le chrétien qui naît de Dieu, voilà une idée qui dans la littérature johannique exprime de façon spontanée et naturelle l'essentiel de l'être chrétien.* » (C'est nous qui soulignons les dernières lignes).

[41] J. De La Potterie, S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit condition du chrétien,* Paris, éd. du Cerf, coll. 'Unam Sanctam', 1965, p. 55.

véritable venue en ce monde (Jn 1, 13)[42]. Dans la première épître, le fait d'être né de Dieu (3, 9) est attribué à l'action en nous de la *semence* divine, c'est-à-dire de la parole de Dieu acceptée dans la foi. De même encore à la fin de l'épître: Quiconque *croit* que Jésus est le Christ est né de Dieu (5, 1); tout ce qui est né de Dieu est vainqueur du monde. Et telle est la victoire qui a triomphé du monde: notre *foi* (5, 4). La chose est donc évidente; partout ailleurs dans ses écrits, Jean considère la nouvelle naissance du chrétien comme l'effet direct et immédiat de la foi dans le Christ. Certes, le texte primitif de Jn 3, 5 attribue la régénération explicitement à l'Esprit, et non pas à la foi; c'est parce qu'il considère ici cette nouvelle naissance du point de vue de Dieu et non pas de l'homme: la nouvelle naissance se fait sous l'action de l'Esprit[43]. »

11. Si je tiens à transcrire les conclusions de quelques travaux exégétiques parmi les plus récents et les mieux assurés, c'est que le poids des affirmations de la révélation est tel que la tentation est grande soit d'en exagérer soit d'en atténuer la portée réelle.

La naissance d'en haut n'est pas seulement une œuvre que seul l'Esprit peut accomplir, (car elle n'est pas au pouvoir de la chair, c'est-à-dire qu'elle dépasse toutes les possibilités de la nature humaine), mais encore elle nous fait participer nous-mêmes à l'Esprit: elle nous donne d'être véritablement enfants de Dieu. « Voyez de quel grand amour le Père nous a fait don, que nous soyons appelés enfants de Dieu; et nous le sommes! » (1 Jn 3, 1). – « La première chrétienté avait déjà crié son allégresse et son joyeux étonnement devant cette qualité d'enfants de Dieu, comme il est attesté par les épîtres de Paul[44]. Pour Jean aussi, cette qualité est au centre de la vie chrétienne[45]: tel est le message que Marie de Magdala apporte aux disciples le matin de Pâques: ils sont frères du Seigneur, et donc enfants du Père (20, 17). Jean dit toujours ‹enfants› (*tekna*), tandis que Paul préfère le terme de ‹fils› (*huioi*), que Jean réserve à Jésus (*ho huios*)... Cette qualité d'enfant suppose une transformation radicale de l'homme, une ‹renaissance d'en haut›, une ‹naissance de l'Esprit›, force de Dieu[46]. »

Cette naissance n'a certes rien de commun avec celle qui fait de nous des enfants d'homme, mais pour autant elle ne dissout pas la nature humaine dans l'être divin: « le chrétien johannique conserve son huma-

[42] Pour ce passage voir le commentaire de H. Van Den Bussche, *op. cit.*, p. 95–96, et surtout A. Feuillet, *op. cit.*, en particulier p. 86, 93 et 167.

[43] De La Potterie, *op. cit.*, p. 55–56.

[44] Ga 4, 4–6; Rm 8, 14–15; cf. Ep 5, 1.

[45] 1 Jn 3, 1.2.10; 5, 18.

[46] H. Van Den Bussche, *op. cit.*, p. 95–96.

nité et sa place en ce monde terrestre mais participe néanmoins à la vie divine, car il entre en relations directes avec les Personnes divines auxquelles cependant il n'est aucunement assimilé ou confondu. Dieu reste Dieu, et l'homme aussi demeure en son humanité: il n'est divinisé que pour autant que son humanité est rendue capable d'un contact spirituel avec les Personnes divines. L'humanité n'est aucunement absorbée par la divinité[47]. »

12. Le souci de ne pas porter atteinte à la transcendance de la nature divine, en s'imaginant je ne sais quelle impossible confusion entre l'homme et Dieu, ne doit cependant pas nous empêcher de comprendre la révélation qui est faite à l'homme en toute sa force.

Dès lors que toute naissance s'effectue à partir d'un germe de vie qui détermine la nature du nouvel être qui naît, le principe à partir duquel nous sommes engendrés en qualité d'enfants de Dieu sera une *semence* proprement divine: l'Esprit de Dieu et sa Parole[48]. Et l'Ecriture va jusqu'au bout de son réalisme: Parce que notre nouvelle naissance est l'effet d'une *« semence »* de Dieu, *sperma autou,* déposée en nous[49], celui qui est né de Dieu est rendu *« participant à la nature de Dieu*[50] ».

[47] ID., *ibid.,* p. 163–164.

[48] 1 P 1, 23. Au sujet de la nouvelle naissance le N. T. connaît une double ligne d'interprétation: pour l'une elle se réalise par l'Esprit-Saint, pour l'autre par la Parole de Dieu. De La Potterie a bien montré à quel point les deux interprétations sont indissociables. Voir *op. cit.* note p. 57. – Au sujet de la naissance de l'Esprit, s. Thomas (*Commentarium in Joannem, cap.* III, *lect.* 1) remarque: « Que la régénération spirituelle se fasse à partir de l'esprit, en voici la raison: en effet celui qui est engendré doit l'être selon la similitude du géniteur; or nous sommes engendrés fils de Dieu à la ressemblance du vrai Fils: il faut donc que la régénération spirituelle s'opère par cela-même par quoi nous sommes assimilés au vrai Fils; ce qui advient par cela que nous avons son esprit. Rom 8, 9: 'Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas'. »

[49] 1 Jn 3, 9.

[50] 2 P 1, 4. La *TOB* traduit: « Par elles [la gloire et la force agissante du Christ], les biens du plus haut prix qui nous avaient été promis nous ont été accordés, pour que par ceux-ci *vous entriez en communion avec la nature divine...* » La formule γένησθε θείας κοινωνοί φύσεως unique dans le Nouveau Testament fait de toute évidence difficulté pour les traducteurs de la *TOB.* Alors que pour la tradition catholique la formule n'a pas posé problème (pendant longtemps elle a même été intégrée dans l'offertoire de la messe: da nobis... ejus divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps Jesus Christus...), elle a fait objet de violentes discussions à l'intérieur du protestantisme. Qu'on songe aux disputes au temps du piétisme où l'orthodoxie luthérienne répète, face aux piétistes qui reconnaissent dans le texte de Pierre l'affirmation de notre participation à la nature divine: *Gemeinschaft ja, Teilhabe nein,* oui pour la communion, non pour la participation!

La Bible de Jérusalem (1re et 2e édition) maintient avec raison: « afin que vous deveniez ainsi participants de la nature divine »; Chaine (*Les Epitres catholiques,* Paris, 1939) de même. Car que peut signifier ici une communion qui ne soit pas une participation. D'ailleurs, à

De par notre participation à la nature divine nous portons en vérité le nom d'enfants de Dieu, bien plus nous *sommes,* en toute rigueur du terme, ses fils. Il convient de souligner cependant la différence radicale qui existe entre notre filiation divine et celle du Fils unique. Le Christ est fils de Dieu par filiation naturelle, tandis que nous le sommes par une filiation adoptive. Et alors que le titre de fils adoptif ne peut être attribué au Christ d'aucune manière, il est pour l'homme régénéré par la grâce le plus haut titre de gloire. Il est vrai que par l'acte d'adoption divine est communiquée aux hommes une similitude de la filiation du Fils unique et par là nous devenons frères du Christ, ayant un même Père avec lui. « Mais, comme l'écrit saint Thomas, cette paternité ne s'établit pas de la même manière par rapport au Christ et par rapport à nous. Et c'est pourquoi Notre Seigneur, dans l'Evangile de saint Jean, disait séparément: ‹ Mon Père › et ‹ votre Père ›. Dieu est Père du Christ en effet par génération naturelle; il est notre Père par une action de sa volonté qui lui est commune avec le Fils et le Saint-Esprit[51]. »

Est-il besoin encore, après ce qui précède, d'insister sur le fait que la filiation adoptive par laquelle Dieu fait de nous ses enfants afin de nous donner accès aux richesses de sa propre béatitude, est bien plus que la simple reconnaissance juridique par laquelle un homme adopte un autre comme fils? En effet, l'adoption divine confère à l'homme une capacité intrinsèque (qui n'est autre que la participation à la nature divine) par laquelle celui-ci est rendu apte à entrer en possession des biens proprement divins. C'est pourquoi saint Thomas peut écrire: « l'adoption divine a ceci en plus de l'adoption humaine, que Dieu, en adoptant un homme, le rend capable, par le don de sa grâce, d'entrer dans l'héritage céleste; tandis que l'homme ne crée pas d'aptitude, mais la suppose dans celui qu'il adopte[52]. »

propos de 1 Co 1, 9 (« Il est fidèle, le Dieu qui vous a appelés à la communion avec son fils Jésus Christ, notre Seigneur ») la *TOB* remarque en note: « La fidélité de Dieu à sa promesse... se réalise dans l'appel aux hommes à être en communion avec le Christ, *à partager sa filiation divine et sa vie* ». (C'est nous qui soulignons.) Et la nouvelle édition de la Bible de Jérusalem remarque au sujet de ce verset: « Le mot communion *(koinonia)* garde dans ses multiples emplois une acception fondamentale. *La communion a sa source dans des réalités possédées en commun par plusieurs personnes* (n. 3), que ces réalités soient spirituelles ou matérielles... La communion (entre chrétiens) d'où dérivent toutes les autres donne part à des biens proprement divins (1 Co 9, 23 etc...); elle nous unit au Père et à son Fils Jésus Christ (1 Co 1, 9; 1 Jn 1, 3) au Christ lui-même (1 Co 10, 16; 1 P 4, 13 etc.) à l'Esprit (2 Co 13, 13; Phi 2, 1). Elle nous donne part à la gloire à venir (1 P 5,1). Du fait que le Christ a communié à notre propre nature humaine (He 2, 14), nous communions à la nature divine (2 P 1, 4).

[51] *Sum. Theol.,* IIIa, q. 23, a. 2, ad 2m.

[52] *Sum. Theol.,* IIIa, q. 23, a. 1.

13. L'idée d'une « naissance d'en haut » telle qu'elle est révélée dans l'Evangile rencontre dans la pensée moderne de sérieux obstacles. Et cela, fondamentalement, pour une double raison.

Dans la mesure en effet où cette pensée donne au *faire* la priorité sur l'*être,* le prodigieux exhaussement de notre vie d'homme qu'apporte la régénération par l'Esprit, n'y trouve guère d'écho, parce qu'il ne relève pas de l'ordre de l'humaine praxis. Il est juste certes de souligner que l'être manifeste ses virtualités et ses perfections intrinsèques dans et par l'agir. Cependant, cela ne doit pas conduire à méconnaître la vérité plus fondamentale encore que l'action est pour l'être et non pas l'inverse. Il ne peut être que tragique pour l'homme de vouloir multiplier à l'infini les moyens de son action fabricatrice et transformatrice, quand au même moment il soustrait son propre être à tout renouvellement et accroissement véritables. Le formidable activisme des temps modernes apparaît dans cette perspective comme un effort surhumain par lequel l'homme cherche à se dissimuler le cruel appauvrissement de sa substance.

Mais l'aversion que la pensée moderne éprouve à l'égard de la naissance qui vient d'en haut s'explique par une raison plus essentielle encore. C'est le refus d'une vie, même d'une vie nouvelle, qui ne soit pas le fruit de notre seul effort. Au fond de ce refus on trouve ce vouloir prométhéen qui a fait dire à un jeune poète : « Et je m'accoucherai moi-même comme le fils de ma propre pensée. » Si nous y ajoutons « et de ma propre praxis » nous avons là, formulée en clair, la revendication qui sous-tend les grands systèmes de pensée qui fascinent aujourd'hui un nombre considérable de nos contemporains.

Il va sans dire que pareille attitude, si elle traduit une option du cœur, s'oppose de front à la régénération par l'Evangile, car celle-ci ne dépend pas de nos œuvres. Elle est un don, comme la justice qu'elle nous apporte est un don. Sur ce point le témoignage de saint Paul ne permet aucun doute. C'est exprimer la substance même de la doctrine paulinienne que d'affirmer : « La justice reçue par la foi, n'étant pas le fruit de nos œuvres, n'est pas non plus un bien qui nous appartienne par droit de propriété, c'est une justice donnée et constamment donnée, un écoulement en nous de la vie du Christ, une vivification par son sang. Elle est à nous, mais nous ne sommes plus à nous-mêmes, nous sommes devenus les membres d'un Autre[53]. »

Pour les modernes, c'est là le langage même de l'aliénation. Seulement, ce qu'ils dénoncent sous ce vocable, n'est en réalité que la fausseté de leur propre idée de Dieu. En effet, pour parler ici d'aliénation, il faut, sur le plan métaphysique, concevoir Dieu comme le concurrent de l'homme et

[53] JACQUES MARITAIN, *La pensée de saint Paul,* Paris, 1947, p. 103.

extérieur à lui et s'imaginer que l'on ne peut rien attribuer à Dieu sans pour autant l'enlever à l'homme, ni rien attribuer à l'homme sans l'enlever du même coup à son créateur, et sur le plan moral le concevoir comme un despote sans loi ni cœur qui brûle d'inimitié contre sa créature. Double erreur qui, à vrai dire, est la négation du Dieu véritable. Celui-ci n'est à aucun titre le rival de l'homme et il est un Dieu dont tout l'être est Amour.

C'est par amour qu'il a pris l'initiative d'élever l'homme pour qu'il prenne part à la béatitude divine. Et cet amour est tel qu'il fait en quelque sorte l'égalité entre l'homme et Dieu, parce qu'il crée entre la créature et son créateur une amitié où tout est partagé en commun. Certes, la vie nouvelle à laquelle l'Esprit de Dieu nous fait naître reste toujours don, parce que jamais l'homme ne peut y accéder en s'appuyant sur ses seules forces naturelles. Mais il peut s'appuyer sur l'amitié divine elle-même. Et dès lors que c'est elle qui vient à notre secours pour nous faire entrer dans sa propre joie, il convient de se souvenir de la parole du Philosophe : « Ce que nous pouvons par nos amis, c'est par nous-mêmes, en quelque sorte, que nous le pouvons[54]. »

Prémices de la gloire à venir

Factus est Deus homo ut homo fieret Deus.

Saint Augustin

14. Il est bien impossible de retracer en quelques pages le chemin que la théologie, depuis les premiers Pères grecs, a parcouru en son effort pour toujours mieux comprendre l'œuvre que le Christ a accomplie en notre faveur. Aussi bien notre propos est-il autre. Il s'agit d'indiquer, aussi succinctement que possible, quelques conclusions majeures auxquelles la recherche théologique est parvenue en ce domaine sans pour autant oublier totalement les étapes par lesquelles la réflexion théologique a passé.

L'Incarnation est l'effet d'une libre initiative divine. De ce fait Dieu seul peut nous apprendre le pourquoi de la venue de son Fils dans notre chair. C'est la raison pour laquelle saint Thomas se tourne vers la Révélation qui nous transmet la parole de Dieu, quand il cherche à connaître le

[54] Voir *Sum. Theol.*, I–IIae, q. 5, a. 5, ad 1m.

motif déterminant de l'Incarnation. Et il conclut que l'Incarnation est essentiellement rédemptrice[55]. «*Fidelis sermo, et omni acceptione dignus*: Le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs[56].» L'idée de rédemption exprime deux aspects absolument essentiels et qui sont inséparables de l'Incarnation telle qu'elle a eu lieu: d'une part que l'œuvre du Christ est à proprement parler une libération de l'homme et d'autre part que celle-ci a été réalisée par manière de stricte satisfaction. Aussi bien le Docteur Commun reconnaît-il dans le mystère de l'Incarnation définie comme rédemptrice le foyer de lumière qui éclaire toute l'œuvre du Christ. C'est là que le déroulement de sa vie, de la crèche jusqu'à la mort sur la croix et l'entrée dans la gloire, trouve son ultime explication.

Saint Thomas qui n'a cessé de méditer avec piété les bienfaits de la venue du Christ, nous dit qu'il y en a beaucoup parmi ceux-ci qui dépassent la compréhension humaine. Il énumère longuement ceux que nous pouvons connaître, du fait qu'ils nous ont été révélés. Ces derniers s'ordonnent, d'une manière ou d'une autre, autour de ce bien ultime: «la pleine participation de la divinité, qui constitue notre béatitude et la fin de la vie humaine, et qui nous est conférée par l'humanité du Christ[57].» Voilà pourquoi on peut affirmer que l'Incarnation rédemptrice et notre divinisation sont comme les deux pôles d'un même mystère. En effet, celui qui rachète est aussi celui qui déifie, parce qu'en rachetant il fait des fils de Dieu[58]. Saint Thomas lui-même note en commentant Jean 1, 1-13: «Grand est donc le fruit de l'avènement du Fils de Dieu, puisque par là les hommes deviennent fils de Dieu[59].»

Or l'homme devient fils de Dieu par là qu'il est conforme à Dieu ou assimilé à lui. Et c'est «selon une triple assimilation de l'homme à Dieu, explique le commentateur, que les hommes sont fils de Dieu. La première se fait par l'infusion de la grâce: de sorte que quiconque possède la grâce sanctifiante (*gratum facientem*) est rendu fils de Dieu. Selon Rm 8, 15: ‹Vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves... mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs.› Et selon Ga 4, 6: ‹Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils.› Puis nous sommes assimilés à Dieu par l'œuvre de perfection, car celui qui fait les œuvres de justice est fils. Selon Mt 5, 44: ‹Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est aux cieux.› Enfin nous

[55] *Sum. Theol.*, IIIa, q. 1, a. 3.
[56] 1 Tim 1, 15.
[57] *Sum. Theol.*, IIIa, q. 1, a. 2.
[58] Je modifie ainsi une affirmation de s. Augustin qui disait: «Celui qui *justifie*...»
[59] *In Joan., cap.* I, *lect.* VI, n° 3.

sommes assimilés à Dieu par l'obtention de la gloire, d'une part quant à l'âme par la lumière de gloire, selon 1 Jn 3, 2: ‹nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est›, et d'autre part quant au corps, selon Phi 3, 21: ‹Il transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire.› D'où en parlant des deux saint Paul écrit aux Romains (8, 23): ‹nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption, la délivrance pour notre corps›[60]. »

15. On le voit, avec la divinisation de l'homme nous avons affaire à un devenir dont les lois comme le point de départ et le terme d'arrivée sont bien définis. Son point de départ n'est pas, – il faut le souligner à l'encontre des hésitations d'un petit nombre de théologiens et surtout des tendances toujours vivaces des mystiques naturalistes, – une donnée de nature, je veux dire, il n'est pas cette sorte de ressemblance ou de conformité avec Dieu qui est le fruit de notre nature, pour autant même qu'elle est spirituelle, et selon laquelle l'homme est dit être créé à l'image de Dieu. Non, son point de départ est la grâce, le don par lequel Dieu fait naître l'homme à la vie divine. Ce don réalise, d'une façon radicale, notre filiation divine en nous rendant participant de la nature même de Dieu. Mais ce n'est là que le germe d'une vie destinée à croître. Elle ne trouve sa réalisation définitive et son épanouissement plénier que dans la gloire où Dieu est vu face à face. « Nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, toujours plus glorieuse[61]. »

Dans la mesure donc où la grâce inaugure la vie divine en nous, nous possédons par elle les arrhes de l'Esprit, le gage de notre gloire à venir. Il reste cependant que la vie nouvelle a à se développer sur cette terre. Le germe reçu doit prendre racine, se fortifier, puis grandir et grandir encore, puisque sa croissance n'a d'autre mesure que celle de l'amour qui est sans mesure.

Or, toute croissance implique des degrés de développement plus ou moins parfaits. Si saint Paul est sévère pour ceux qui s'attardent dans l'immaturité de l'enfance, c'est qu'il a conscience que pour ceux qui sont devenus enfants de Dieu, il n'est d'autre but que de parvenir « à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude[62]. »

[60] *In Joan., cap.* I, *lect.* VI, n° 3.

[61] La traduction est celle de la Bible de Jérusalem (1re éd.) qui remarque en note: « C'est la contemplation de Dieu dans le Christ qui rend le chrétien semblable à Dieu, Rm 8, 29; cf. 1 Jn 3, 2. »

[62] Ep 4, 13.

Il n'est pas inutile d'insister sur le fait que le développement de la vie déposée par l'Esprit en nous, comporte nécessairement des étapes, dès lors que le langage mystique ne peut se comprendre qu'en fonction de celles-ci. On remarquera à ce sujet que le terme de divinisation, quand il est utilisé par les mystiques chrétiens dans la perspective expérientielle qui est la leur, aura une signification plus restreinte que celle qu'il a à l'intérieur du savoir théologique. En effet, il désigne là non plus l'ensemble du devenir qui commence avec le premier don de la grâce pour s'achever dans la gloire mais un moment bien déterminé du développement de la vie divine en nous: le point le plus haut de l'assimilation de l'homme à Dieu sur cette terre, à savoir le moment où il y a accord parfait entre le vouloir de l'homme et le vouloir de Dieu.

16. A plusieurs reprises j'ai fait usage d'une terminologie qui relève du vocabulaire de la divinisation (θεοῦσθαι, θεοποιεῖν, θέωσις chez les Grecs, *deificus, deificari, deificatio* chez les Latins). La question peut être posée dans quelle mesure l'utilisation de cette terminologie est justifiée.

On l'a fait remarquer: « Le vocabulaire de la divinisation est étranger à la langue biblique, soucieuse de préserver l'absolu de la transcendance divine. L'emploi qu'en avait fait le monde grec aurait suffi à détourner les premières générations chrétiennes de son utilisation. Il faut bien plutôt s'étonner de le voir apparaître dès le début du III^e^ siècle avec Clément d'Alexandrie. C'est que, malgré les lourdes hypothèques dont il se trouvait chargé, ce vocabulaire devait s'imposer comme seul capable d'exprimer la vocation ultime de l'homme et la nouveauté de la condition dans laquelle l'Incarnation rédemptrice du Fils de Dieu l'avait restauré[63]. » Pour justes que soient ces remarques il faut se garder cependant de prendre trop à la lettre l'affirmation selon laquelle le vocabulaire de la divinisation devrait s'imposer comme le seul capable d'exprimer la vocation ultime de l'homme. En effet, l'auteur lui-même note en conclusion de son étude qui porte sur la patristique grecque: « Plutôt que d'utiliser le terme non scripturaire de divinisation, la plupart des auteurs préfèrent parler de filiation (υἱοθεσαι) ou de régénération[64]. » Toutefois cela n'empêche qu'on peut parler à bon droit de l'existence chez les Pères grecs d'une doctrine de la divinisation. Et quelles qu'aient été par ailleurs les vicissitudes que cette doctrine a connues au cours de son élaboration progressive, et quels qu'aient pu être les fléchissements qu'elle a subis sous

[63] IRÉNÉE-H. DALMAIS, dans *Dictionnaire de spiritualité,* Paris, 1957, article *Divinisation,* col. 1376.

[64] ID., *ibid.,* col. 1389.

l'influence d'un platonisme mal débarrassé de ses exagérations, la théologie de la divinisation se trouve, chez les plus grands de ses représentants, pensons à saint Athanase, et surtout à saint Cyrille d'Alexandrie et saint Maxime le confesseur, en accord parfait avec les données de la révélation. Bien plus, il faut le reconnaître, cette doctrine constitue un acquis théologique qui est définitif.

Si cela est vrai, comment expliquer alors que la théologie latine ait beaucoup moins insisté que la théologie grecque sur la divinisation de l'homme? Le fait même d'une différence d'accent entre ces deux théologies ne laisse pas de doute. Pour ce qui est des explications qui en ont été proposées elles s'imposent à notre avis beaucoup moins. En effet, ni la différence de tempérament entre Grecs et Latins, ni l'utilisation par les uns d'une anthropologie platonicienne et par les autres d'une anthropologie aristotélicienne ne parvient à l'expliquer d'une façon convaincante.

Remarquons d'abord que l'opposition n'est pas aussi grande qu'on le dit trop volontiers. Certes, la convergence profonde sur ce point entre la patristique grecque et la patristique latine peut s'expliquer par le fait que la dernière n'est pas indépendante de l'influence des Grecs. Cependant, quand un saint Augustin ou un saint Léon s'adresse au peuple chrétien pour lui rappeler sa dignité, ce n'est pas plus ni moins que la vérité révélée elle-même qu'ils entendent exposer à leurs auditeurs. «C'est pour que tu ne sois pas un homme, que tu as été appelé par Celui qui, pour toi, s'est fait homme. Ne te fâche pas: on ne te dit pas que tu n'es pas un homme, au sens que tu serais une bête, mais que tu es au nombre de ceux à qui il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu. Dieu veut te faire Dieu: *Deus enim deum te vult facere,* non par nature comme est Celui qu'il a engendré, mais par don et par adoption. De même que par l'humanité il est devenu participant de ta mortalité, ainsi par l'élévation, il t'a rendu participant de son immortalité[65].»

17. S'il s'agit de multiplier les citations de ce genre, dans le but de faire voir à quel point nous avons là une donnée traditionnelle en théologie patristique, on n'a que l'embarras du choix[66]. Mais bien plus qu'un inventaire des données de la tradition c'est le progrès dans l'intelligence même du mystère de la divinisation de l'homme, autrement dit, la compréhension toujours plus profonde de la parole révélée, qui importe. Or, parmi les théologiens qui à la suite de l'âge patristique ont pris sur eux

[65] S. Augustin, (1391).

[66] Cf. Gustave Bardy, *La divinisation chez les Pères latins,* dans *Dictionnaire de spiritualité,* art. cit., col. 1389–1398.

cette tâche, Thomas d'Aquin est sans aucun doute, à cause même du pouvoir de pénétration exceptionnel de son intelligence, le plus hardi. Héritier aussi bien de la tradition grecque que latine il a fondu la contribution de l'une et de l'autre dans une synthèse si haute que leurs apports n'en reçoivent que plus d'éclat. Sa synthèse est tout autre chose que l'effet d'un arrangement habile de matériaux traditionnels. Elle est le fruit d'une saisie plus profonde de la réalité elle-même à la lumière de laquelle les divers apports s'organisent et s'ordonnent d'eux-mêmes dans un corps de doctrine qui, à l'instar du vivant, se distingue par sa capacité de développement et d'assimilation comme par son pouvoir de progresser toujours. Voilà pourquoi cette théologie continue à dominer les siècles plus encore qu'elle n'a dominé l'époque qui l'a vu naître.

18. Quand il s'agit de manifester l'intelligibilité de cette vérité de foi selon laquelle l'homme régénéré a part à la vie même de Dieu, la démarche de saint Thomas est d'une limpidité et d'une concision remarquables. On ne trouve chez lui ni les envolées de la spéculation des Grecs, ni l'allure pathétique d'un Augustin. Maint lecteur pressé a pu être dérouté par la simplicité qui caractérise le point de départ de la réflexion du Docteur Commun. Mais cette simplicité n'étonne que parce qu'elle est celle d'un regard suffisamment libre pour aller droit à l'essentiel. Sur la divinisation de l'homme saint Thomas n'a pas écrit un traité spécial. Ce qu'il a à dire à ce sujet, il l'exprime pour l'essentiel dans les questions qu'il consacre à l'étude de la grâce : la grâce en elle-même, sa cause et ses effets ; c'est que la révélation lui a appris que dans le long processus de notre divinisation tout dépend, du début jusqu'à la fin, de Dieu : tout y est don, faveur divine, grâce ; rien n'est à nous que nous n'ayons reçu.

On peut se demander si le fait de tout ramener à la grâce ne revient pas à simplifier par trop le problème. La question se pose d'autant plus qu'au premier abord l'idée de don, de χάρις , peut sembler trop vaste pour exprimer ce qui est propre à l'ordre de la divinisation de l'homme. Car ne faut-il pas dire que la création elle-même est un don et en ce sens une grâce ? Sans aucun doute, l'œuvre par laquelle Dieu a tiré du néant la créature spirituelle et matérielle est pur don, pur effet de la bonté divine. Si ce don premier de l'être n'est pas appelé une grâce, c'est que ce terme convient à un titre spécial à cette donation divine qui est plus gratuite encore que celle par laquelle Dieu nous fait exister, à savoir le don qui introduit la créature raisonnable dans l'intimité des personnes divines. On le voit, la grâce suppose nécessairement le premier don par lequel Dieu appelle la créature à l'existence. Mais en elle-même elle est incommensurablement plus grande que tout l'ordre de la création qui pour autant est finalisé par elle. Aussi bien est-ce pour se donner à des personnes capables

de lui qu'en définitive Dieu a créé le monde. C'est pourquoi saint Bonaventure a pu écrire que « la grâce est comme le don premier et le plus excellent parmi les dons créés et comme le don qui embrasse (*donum quod complectitur*) toute la bonté du donateur[67]. »

19. Or reconnaître que la grâce est un don de Dieu équivaut à dire qu'elle est une participation aux biens divins. Car donner, c'est, pour Dieu, faire participer. La participation est impliquée dans le réalisme même de la donation, car le don en tant que tel n'a de réalité que dans celui qui le reçoit. C'est là un point capital qu'il importe de bien comprendre.

Qu'il s'agisse de la création par laquelle Dieu fait surgir du néant le monde des êtres spirituels et matériels ou qu'il s'agisse de cette communication divine qui donne à des personnes créées d'avoir part à la vie trinitaire, dans aucun cas il ne saurait y avoir de modification en Dieu. Le changement est tout entier du côté de la créature. D'une part en effet, la nature des biens que Dieu nous communique est telle que leur partage n'implique pour le donateur nul appauvrissement comme il arrive lorsqu'il s'agit de partager des biens matériels, et d'autre part l'agir divin est aussi immuable que l'être divin avec lequel il ne fait qu'un. L'action par laquelle Dieu communique ses biens introduit du nouveau dans celui qui en est le bénéficiaire, mais non pas en Dieu, car l'action en tant même qu'action n'a de réalité que là où porte son efficience.

En communiquant ses perfections Dieu, pour autant, ne les perd pas. Cela vaut non seulement pour les communications dans l'ordre de la création et dans l'ordre de la grâce mais aussi pour la communication suprême qu'est la venue du Fils éternel dans notre chair. Ce n'est donc qu'en utilisant un langage hyperbolique que Tertullien a pu écrire : « *Tout ce que Dieu perd, l'homme le gagne,* si bien que tous les abaissements que mon Dieu a soufferts pour être près de nous sont le sacrement du salut des hommes. Dieu a paru avec les hommes pour que l'homme apprît à agir sur le plan divin. Dieu traitait d'égal à égal avec l'homme, pour que l'homme pût agir d'égal à égal avec Dieu. Dieu se fit petit pour que l'homme devint grand[68]. »

Il faut bien voir que l'on ne peut récuser la réalité de la participation, sans être conduit à soumettre Dieu, d'une façon ou d'une autre, au changement. L'exemple le plus clair à cet égard nous est donné avec la théologie de Luther et les systèmes de pensée qui ont subi son influence. L'immutabilité divine y est rejetée comme une pièce rapportée de quelque

[67] Cf. *Dictionnaire de spiritualité,* col. 1419.
[68] *Ibid.,* col. 1394. Nous soulignons.

arsenal philosophique et foncièrement étrangère à la foi[69]. Le Dieu de la Bible est défini comme Exode et Kénose, c'est-à-dire, comme celui qui est incessante sortie de soi ou perpétuel anéantissement de soi. Nous avons là non seulement un Dieu en devenir, mais ce qui plus est, un Dieu qui n'est lui-même que parce qu'il se dépouille de lui-même. On nous assure à grands coups de dialectique que Dieu, dans ce processus, ne perd pas son être divin, puisque c'est le mouvement même de la kénose qui constitue Dieu comme Dieu[70]. Dans une telle perspective l'œuvre salvifique du Christ apparaîtra dans une nouvelle lumière. La divinisation de l'humanité sera le fait d'un échange de situation entre l'homme et Dieu: à l'homme la justice divine, à Dieu la faiblesse et le péché de l'homme. C'est le «*wunderliche Tausch*», ou «admirable échange» dont Luther ne se lasse pas de parler[71].

A l'encontre d'une telle manière de voir il faut rappeler que l'immutabilité divine est pour le chrétien une vérité de foi aussi assurée que l'existence même de Dieu. Et il faut rappeler aussi que la divinisation n'est d'aucune façon une affaire de *Tausch,* je veux dire de quelque mystérieux troc dont l'homme sort gagnant au change. La divinisation de l'homme est l'effet d'un don de Dieu, elle se réalise autrement dit par la participation de grâce: *Homo... per participationem gratiae fit Deus et filius Dei*[72].

20. Cette affirmation de saint Thomas résume la substance de tout son enseignement au sujet de notre divinisation.

Pour le comprendre, le Docteur Commun nous demande d'abord de lever très haut notre regard et de le porter sur le mystère même de l'amour divin. C'est que la grâce dans son sens premier est la bienveillance ou la faveur divine à l'égard de ses créatures spirituelles. Cet amour de bienveillance dont il s'agit ici n'est pas celui en vertu duquel Dieu donne aux choses créées leur être naturel. Mais c'est la «dilection spéciale, en vertu de laquelle Dieu attire la créature raisonnable au-dessus de sa condition naturelle et l'élève à la participation du bien divin. Et c'est à une telle dilection que l'on peut appliquer le nom d'amour pris absolument, parce que dans ce cas Dieu veut pour sa créature purement et simplement le

[69] Voir Carl Heinz RATSCHOW, *Atheismus und Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch,* Gütersloh, 1970, p. 107.

[70] Cf. ID., *ibid.,* p. 105.

[71] Voir YVES M.-J. CONGAR, *le Christ, Marie et l'Eglise,* Paris, 1952, p. 32–38; cf. aussi *Progrès social et changement révolutionnaire* dans *RT* 1974, n° 3, p. 412–414. [Etude publiée depuis sous le titre: *Progrès social et Révolution,* Editions Universitaires, Fribourg, 1983, coll. Prémices.]

[72] S. THOMAS D'AQUIN, *De caritate,* a. 2, ad 15.

bien éternel qui n'est autre que lui-même[73]. » Or, c'est parce que la grâce est primordialement bienveillance divine en notre faveur qu'elle est aussi et nécessairement une bonification de notre être. Cela tient à la nature même de l'amour divin.

En effet, tandis que tout amour créé présuppose en l'être qui suscite ou provoque cet amour, quelque bonté, l'amour incréé ne dépend d'aucune façon de la bonté des créatures, au contraire, c'est leur bonté et leur beauté qui dépendent de lui. Car l'amour divin en tant même que divin est, à l'égard des biens créés, nécessairement réalisateur : il répand et crée la bonté dans les choses – *amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*[74]. C'est là une vérité dont la portée est universelle. D'où il suit que l'amour spécial que Dieu témoigne envers sa créature rationnelle infuse en celle-ci une bonté nouvelle, un être de grâce dont la réalité est aussi surnaturelle que l'amour divin qui en est la source.

Suprême participation à la divine bonté, la réalité de grâce est un bien meilleur que celui de l'univers entier[75]. Elle dépasse tout ce qui est au pouvoir de la créature. « Le don de grâce surpasse la puissance de toute nature créée, puisque la grâce n'est rien d'autre qu'une certaine participation à la nature divine, qui surpasse toute autre nature. C'est pourquoi aucune créature ne saurait être cause de la grâce. Dieu seul peut déifier en communiquant par une certaine participation de similitude quelque chose de sa divine nature[76]. »

Qu'on veuille bien remarquer la précision du langage du Docteur Commun. Il ne donne pas à entendre que Dieu, par sa grâce, nous communique purement et simplement sa propre nature, car il sait bien que celle-ci est absolument incommunicable. Il n'est pas dit non plus que le don de la grâce nous transforme en la nature divine, ce qui est une chose non moins impossible. Ce qu'il affirme c'est que Dieu nous donne part à sa nature par une certaine participation de similitude. Or l'idée même de participation implique limitation et imperfection. Si Dieu nous donne part à ce qui n'est connaturel qu'à lui seul, nous y participons nécessairement d'une façon imparfaite. Aussi bien, à aucun moment la similitude entre la créature et son Créateur n'est telle que la dissimilitude ne soit encore plus grande.

[73] *Sum. Theol.*, I–IIae, q. 110, a. 1.

[74] *Sum. Theol.*, Ia, q. 20, a. 2.

[75] Cf. *Sum. Theol.*, I–IIae, q. 113, a. 9 c. et ad 2m.

[76] *Sum. Theol.*, I–IIae, q. 112, a. 1. *Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem.*

21. En cherchant à définir l'essence de la grâce l'effort de saint Thomas va à élucider jusqu'à quelle profondeur le don de Dieu pénètre en nous pour nous diviniser. Et il est conduit à reconnaître que la grâce non seulement surélève nos facultés spirituelles (par les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité) mais qu'elle atteint jusqu'à la racine de notre être, jusqu'à l'essence de l'âme. C'est parce que celle-ci participe réellement à la nature divine que l'on peut dire en toute vérité que nous sommes régénérés en fils de Dieu; et c'est par une telle participation que nous sommes rendus aptes, d'une façon radicale, à agir en conséquence.[77]

Faut-il ajouter qu'il ne s'agit pas de concevoir la réalité de grâce comme *une seconde nature* qui se trouverait superposée à notre être premier. On l'a fait remarquer à la suite de saint Thomas: « La grâce est un ‹accident›, ce qui ne veut pas dire seulement qu'elle advient à une nature déjà constituée, mais aussi qu'elle n'a pas d'autre réalité ontologique que de faire exister d'une autre manière la réalité ontologique substantielle qu'elle affecte. La grâce n'est pas une seconde nature, elle est la qualification nouvelle, la transformation de la nature humaine. Il ne faut pas parler de la grâce comme d'une entité se tenant en elle-même, mais de la nature humaine graciée, ‹divinisée›. Voilà pourquoi saint Thomas dira non pas que la grâce est créée mais que l'homme qui la reçoit est créé, recréé, en cet être divin qu'il reçoit avec elle. Et c'est en vertu de cette transformation portant sur la nature comme telle que les facultés seront également transformées par les habitus de foi, de charité et, finalement, par la lumière de gloire qui disposent l'âme à connaître, à aimer Dieu comme Dieu s'aime et se connaît lui-même. Saint Thomas ira jusqu'à écrire: *Gloria (...) est finis operationis ipsius naturae per gratiam adjutae*[78] » – la gloire constitue la fin des opérations de la nature pour autant que celle-ci est soutenue par les énergies de la grâce.

On le voit, entre la pensée patristique concernant la divinisation de l'homme et la théologie de la grâce telle que Thomas d'Aquin l'a élaborée il n'y a de toute évidence pas la moindre rupture. Qu'il y ait des différences d'accents entre l'une et l'autre, cela ne doit pas étonner. C'est l'inverse qui serait plutôt surprenant. Car il faut bien le reconnaître, le travail du Docteur Commun constitue un considérable progrès dans l'intelligence du don que Dieu a fait à l'humanité en l'appelant à partager sa

[77] Cf. ID., *ibid.*, q. 110, a. 3.

[78] MARIE-JOSEPH NICOLAS, o.p., *L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin*, dans *RT* 1974, n° 4, p. 576. – Pour le texte cité en finale voir *Sum. Theol.*, Ia, q. 62, a. 3, ad 3m.

vie divine. Voilà ce qui, en définitive, rend raison de la perspective propre à saint Thomas.

Reçu dans une humanité comme la nôtre qui depuis la désobéissance originelle est marquée par le péché, le don de la grâce a pour effet non seulement de nous rétablir dans l'amitié divine mais aussi de remettre de l'ordre dans notre nature elle-même en pansant les blessures qu'elle porte en elle à la suite de la chute. Cela le Docteur Commun le sait d'autant mieux qu'il a saisi davantage la nature même de la grâce: celle-ci est divinisatrice ou elle n'est rien.

L'homme divinisé

Qui adhaeret Domino unus spiritus est.

1 Co 6, 17

22. Dès lors que le don de la grâce a pour effet de diviniser celui qui le reçoit, on est en droit de se demander dans quelle mesure l'homme peut faire l'expérience de la nouvelle vie déposée en lui.

A regarder de près la question telle qu'elle est posée, on remarquera qu'elle recouvre en réalité deux problèmes fort différents. Le premier: l'homme peut-il savoir qu'il a la grâce? A cela il faut répondre qu'à moins d'être instruit sur ce point par une révélation divine spéciale aucun homme ne peut, en cette vie, connaître avec une parfaite certitude qu'il est en état de grâce, parce que Dieu en tant même que principe et objet de la grâce nous est ici-bas inévident. Il reste toutefois une autre forme de connaissance, imparfaite celle-là, et qui procède par conjectures d'après certains signes. De cette manière, écrit saint Thomas, un homme peut penser qu'il a la grâce, pour autant qu'il constate qu'il trouve son bonheur en Dieu et méprise les plaisirs du monde et qu'il n'a conscience d'aucun péché mortel[79].

Considérer la grâce comme une réalité accessible à l'expérience sensible ou s'offrant aux prises directes de notre conscience, c'est se tromper sur sa nature même. La grâce est une réalité essentiellement transpsychologique. L'oubli de cette vérité a été lourd de conséquences. Que l'on songe aux erreurs auxquelles a été conduit un Grégoire Palamas (1296–1359) sous l'influence indirecte de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) pour qui l'union à Dieu «se fait de manière consciente et sensible absolument,

[79] *Sum. Theol.*, I–IIae, q. 112, a. 5: *Utrum homo possit scire se habere gratiam.*

et d'une manière expérimentale et visible». Pensons aussi au diaire spirituel du jeune Luther, à son besoin de *sentir la grâce* et à sa volonté de chercher à tout prix la *certitude ici-bas de son salut.*

La divinisation du fond de notre être est ici-bas inaccessible aux prises directes de notre esprit. Une telle réalité ne peut être appréhendée que d'une façon indirecte, c'est-à-dire pour autant qu'elle est perçue dans et par les opérations dont elle est le principe. Elle est connue alors par une sorte de connaissance expérimentale[80].

Or cette connaissance n'est pas à confondre avec l'expérience mystique. Cette dernière est certes une *connaissance expérimentale*[81], mais son terme est non pas le fond de notre être, – même divinisé par la grâce, – ce sont les profondeurs de Dieu qu'il est donné à l'âme de *pâtir,* lorsque, par une suite d'états et de transformations, elle est conduite jusqu'à éprouver au fond d'elle-même le toucher de la divinité. L'expérience mystique ne se réduit nullement à cette connaissance expérimentale par laquelle l'homme prend conscience qu'il est en état de grâce. Une telle prise de conscience ne suppose d'ailleurs pas que l'homme ait franchi le seuil de la vie mystique, car elle accompagne des opérations connaturelles dont le mode est bien moins élevé que celui de la contemplation infuse.

L'expérience mystique est sur cette terre l'éclosion la plus haute de la vie divine conférée à l'homme par le don de la grâce. Aussi bien fait-elle voir d'une manière particulièrement saisissante à quelle transformation notre humanité est appelée.

HEINZ R. SCHMITZ

[80] Cf. I–IIae, q. 112, a. 5, ad 1m.

[81] Pour désigner le *pati divina,* s. Thomas dit tantôt «quasi-expérience», tantôt «expérience». «Ce *quasi* est là, remarque J. Maritain (*Les degrés du savoir,* Paris,[8] 1963, p. 489, note 1 {*Œuvres complètes,* volume IV, Editions universitaires, Fribourg / Editions Saint-Paul, Paris, 1983, p. 707, note 1}), pour maintenir les privilèges de la transcendance divine, il ne diminue en rien ce qu'a pour nous de proprement expérimental la contemplation infuse. Il est clair qu'une connaissance *absolument* immédiate et donc *parfaitement* expérimentale de Dieu est réservée à la béatitude. Mais en deça de ce terme une connaissance vraiment bien qu'imparfaitement immédiate peut commencer dès ici-bas.»

Horizons théologiques de la science

Introduction

1. La métaphore contenue dans l'expression « *horizons* théologiques de la science » n'entend pas désigner un élément qui appartiendrait à la structure du *savoir scientifique* lui-même.

1.1. Elle n'entend pas non plus renvoyer à ce qui serait une *condition de possibilité,* au sens où la science dépendrait intrinsèquement de cette condition. Au départ, il convient de laisser ouverte la question de la nature du lien qui rattacherait la science à des facteurs « théologiques ».

1.2. Par « horizons théologiques », il faut entendre un *fait culturel* aux multiples aspects. Les réflexions qui suivent voudraient contribuer à élucider la signification de ce fait.

1.3. Quant à l'adjectif « théologique », il faut l'entendre lui aussi dans un sens assez large pour embrasser aussi bien la théologie naturelle que la théologie qui s'enracine dans la foi en la Révélation.

2. A première vue, il semblerait que parler ainsi d'horizons théologiques de la science, ce soit rétrograder vers une situation épistémologique qui fut celle du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles, que ce soit nier le mouvement par lequel les sciences modernes ont peu à peu pris conscience de leur objet propre, et par là de leur autonomie, de leurs limites et de leurs méthodes. Il est vrai que cette prise de conscience ne s'est pas effectuée sans heurts et soubresauts ni sans retombées philosophiques. Mais il est également vrai qu'aujourd'hui la réflexion plus poussée sur les instruments épistémologiques, fait resurgir des problèmes philosophiques que l'on avait cru avoir définitivement écartés. Il reste que dans l'exercice de leur discipline et dans leur déontologie professionnelle les scientifiques se montrent en général attentifs à ne pas outrepasser les limites de leur compétence en se prononçant sur des sujets qui n'appartiennent pas au champ précis de leurs recherches.

2.1. Aussi bien les considérations qui suivent ne remettent nullement en cause la prise de conscience, qui représente une acquisition définitive, du caractère rigoureusement délimité du champ d'investigation de chaque discipline scientifique et de la portée de ses conclusions.

2.2. Notre point de départ est la constatation d'un *fait culturel*. Si d'un côté la méthode scientifique, en raison de l'obéissance à l'expérience qui est inscrite dans son principe, récuse tout *a priori* limitatif, tout « dogmatisme », comme disait Kant, d'un autre côté l'exercice de la science ne se développe pas dans un vide de l'esprit. Un *milieu de sens* est requis dans lequel l'exercice de la science prend lui-même son sens. Cette affirmation doit s'entendre, comme nous le verrons, de plusieurs manières.

2.3. En effet, l'autonomie de la science ne signifie pas autosuffisance ni confiscation par la science de l'activité intellectuelle dans son intégralité. Elle ne signifie pas non plus l'absence d'un contexte d'intelligibilité ou de sens, qui est, au contraire, requis comme son fondement et sa raison d'être.

Le concept de « représentation du monde »

3. La première approche de ce milieu de sens est l'examen de la notion de « représentation du monde » ou de « vision du monde » (*Weltanschauung*). Ce concept, qui nous renvoie à une donnée certaine de la vie de l'esprit, est loin d'être pleinement clair.

3.1. La donnée certaine est l'exigence, inscrite dans l'intelligence, d'une conception unitaire qui enveloppe la totalité des connaissances. Cette totalité est une totalité articulée, censée correspondre à la totalité du monde. Au niveau où nous envisageons ici cette totalité, les connaissances ne sont pas nécessairement les connaissances scientifiques ou même certaines. Même ceux qui tiennent que l'intelligence ne peut atteindre que des sens partiels, arrachés pour ainsi dire au chaos d'un non-sens fondamental, ne peuvent nier sa tendance connaturelle vers l'un et le tout. Ils doivent donner les raisons de leur négation.

3.2. Quant aux aspects de la *Weltanschauung* qui demeurent plus ou moins dans l'ombre, ils ressortissent à plusieurs facteurs. L'anthropologie culturelle utilise le concept de « représentation du monde » pour désigner les éléments fondamentaux d'une culture déterminée. Ces éléments constituent une sorte de terrain de base sur lequel pourra germer, au cours de l'histoire, le foisonnement de multiples formes culturelles qui portent ainsi la marque de leur commune origine.

3.3. La langue, dans sa structure et dans sa mémoire sémantique, est déjà prégnante d'une « représentation du monde ».

3.4. Une « représentation du monde » enveloppe des éléments divers, entre lesquels elle assure une unité : croyances, mythes, valeurs éthiques, valeurs esthétiques, institutions, etc.

3.5. La *Weltanschauung,* dans un premier sens, désigne donc un héritage culturel donné, reçu avec la langue, les coutumes et l'éducation, et à partir duquel se développent les créations et les inventions culturelles. Mais, dans un second sens, d'aucuns assignent pour tâche à la philosophie la construction d'une *Weltanschauung.* Celle-ci devient alors le fruit d'une activité délibérée et consciente de la raison.

4. Les composantes de cette unité qu'est une « représentation du monde » ne sont pas toutes de même nature ; elles ne sont pas toutes également fondées en raison. Cette inégalité n'est pas perçue par ceux qui sont imprégnés de cette « représentation du monde ».

4.1. C'est pourquoi une « représentation du monde » subit une crise quand la raison, se dégageant et prenant pour ainsi dire du recul, met en évidence les points faibles, lesquels céderont les premiers sous la pression de sa critique. A un certain degré de pression, se produira la rupture de l'unité de la « représentation du monde ». La *Weltanschauung* de la chrétienté médiévale, à partir de la Renaissance et avec l'apparition de la nouvelle physique, a subi un premier ébranlement, suivi de celui que produiront aux siècles suivants les sciences historiques. La brisure de l'unité peut ainsi être la conséquence d'une série d'effritements.

4.2. Ce qui précède est le rappel descriptif d'un processus, mais ne constitue pas nécessairement un jugement de vérité. Cela a été une des illusions de l'*Aufklärung* que d'imaginer que les jugements portés au nom de la raison étaient toujours et de droit des jugements vrais, comme s'il ne convenait pas de prévoir la part de l'erreur dans l'activité rationnelle elle-même.

4.3. C'est pourquoi il est plus exact de dire que la raison, par une tendance qui lui est naturelle, est portée à examiner et à peser l'ensemble des assertions auxquelles dans le contexte d'une « représentation du monde » donnée les esprits d'une époque adhèrent spontanément. En d'autres termes, si d'une part la raison – et du même coup la raison scientifique –, a besoin, pour pouvoir exercer son activité, du contexte de sens que constitue une « représentation du monde », d'autre part cette même raison, dans un second temps, opère *critiquement* à l'égard de la « représentation du monde » en question. En considérant l'histoire culturelle sur une assez longue durée, nous

pouvons dire que les « représentations du monde » tendent, comme vers une asymptote, à se conformer toujours davantage aux données de la raison et, pour autant et bien que la chose ne soit pas infailliblement acquise d'avance et sur tous les points, à intégrer de plus en plus de composantes vraies, critiquement fondées en raison.

La part de l'imagination

5. S'il en va de la sorte et si la contexture d'une « représentation du monde » comporte des maillons plus faibles, c'est parce que nous n'avons pas affaire à un discours homogène de la raison. Il faut mesurer la part qui revient aux composantes affectives et aux composantes qui relèvent de l'imagination. La réflexion sur une « représentation du monde » comme milieu de sens à partir duquel l'exercice de la science est possible doit donc porter également sur la place et sur le rôle de l'imagination.

5.1. Celle-ci intervient à titre déterminant et de diverses façons dans le tissu des « représentations du monde ». Ceci ne signifie pas que les « représentations du monde » soient de purs produits de l'imagination, parce que celle-ci est imprégnée de raison. A la « représentation du monde » l'imagination fournit ses grands symboles. Elle est présente dans la composition du langage et de ses métaphores, lesquelles ne sont pas d'emblée et directement saisies comme telles.

5.2. L'imagination est nécessairement impliquée dans la connaissance que nous avons du monde physique, parce que cette connaissance repose sur l'expérience, – expérience immédiate du sens commun ou expérience obtenue grâce aux techniques scientifiques d'observation.

5.3. Nous rencontrons ainsi l'ensemble des problèmes liés à la nature de la connaissance en tant que celle-ci implique la distinction spécifique entre l'imagination et la raison. Il suffit à notre propos de mentionner cette distinction, en précisant qu'elle ne suppose aucun discrédit jeté sur l'imagination. Mais parce que celle-ci est en continuité avec la connaissance sensible, laquelle atteint les choses dans leurs apparences immédiates, le savoir philosophique comme le savoir scientifique ont toujours comporté une critique de l'imagination. Ceci est vrai même là où l'on s'avise que l'imagination réélabore et recompose à son propre niveau les données sensibles. Le sens de cette critique n'est pas nécessairement un rejet pur et simple de l'imagination. Simplement, la raison, à qui il revient de juger, ne doit pas se

laisser passivement conduire par l'imaginaire, bien que cet imaginaire lui soit d'un indispensable secours.

5.4. Mais il n'est pas aisé de fixer avec exactitude les frontières de l'imaginaire, et ceci d'autant plus qu'il y a comme un double niveau de l'imaginaire: on doit en effet distinguer de l'imagination qui accueille les images des choses telles que la sensibilité les reçoit, une imagination mathématique et géométrique qui, comme telle, n'est pas encore de l'ordre du concept.

Significatif à cet égard est le débat qui opposa Henry More à Descartes [1]. On connaît la thèse cartésienne de l'identité de la matière et de l'étendue, qui revient à donner de la matière une définition géométrique. Cette identification est contestée par More, qui finira par faire de l'espace une qualité spirituelle et un attribut divin.

A sa matière-étendue, qui en tant que telle tombe sous l'imagination, Descartes ne voit pas qu'on puisse assigner de limites. C'est pourquoi il parle d'étendue *indéfinie*. En choisissant ce vocable, il entend marquer la différence entre cette absence de limites assignables par nous à la matière, et l'*infinité* de Dieu. La distinction est classique. Elle ne satisfait pas Henry More pour qui, puisque Dieu est «partout», il faut poser un espace infini et donc un monde infini. Ainsi l'infinité du monde a son fondement dans l'infinité de Dieu.

5.5. Ce type de raisonnement n'est pas propre à Henry More. Il illustre la manière dont une réflexion théologique a pu inspirer une conception cosmologique, une «représentation du monde». Une telle démarche, sur laquelle nous reviendrons, n'est pas satisfaisante. Elle repose sur un malentendu. Elle montre plutôt comment des considérations théologiques, au lieu de faire fonction d'«horizon», jouent indûment le rôle de principes en cosmologie. Une critique insuffisante de l'imagination est responsable d'une telle confusion. Car, bien qu'il s'en défende, More ne peut avancer sa thèse que parce qu'il *imagine* Dieu. Ce point n'a pas échappé à Descartes qui est ici dans la ligne de la tradition des grands théologiens médiévaux. Descartes concède que l'on puisse parler de Dieu comme étendue, mais à la condition que le terme soit pris dans un sens *métaphorique,* «car par un être

[1] Cf. sur ce point Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini,* Paris, 1973, Idées/Gallimard, 301 p., C. V: «Etendue indéfinie ou espace infini?»; C. VI: «Dieu et l'espace, l'esprit et la matière», p. 139-188. L'ensemble de l'ouvrage intéresse notre propos.

étendu on entend communément quelque chose qui tombe sous l'imagination, que ce soit un être de raison ou un être réel, cela n'importe» [2].

5.6. More s'en prend encore à la thèse de l'impossibilité du «vide». Dans l'argumentation cartésienne, ce dernier est identifié au néant, lequel ne peut avoir ni propriétés ni grandeurs, et donc ne peut être mesuré. More objecte que si Dieu anéantissait l'univers et longtemps après en créait un autre de rien, «cet inter-monde ou cette privation de monde aurait sa durée» qu'on pourrait mesurer en jours, années et siècles. «Il y a donc la durée d'une chose qui n'existe point, laquelle durée est une espèce d'extension; et par conséquent l'étendue du néant, c'est-à-dire du vide, peut être mesurée par aunes ou par lieues, comme la durée de ce qui n'existe point peut être mesurée dans son inexistence par heures, par jours ou par mois» [3]. La réponse de Descartes s'inscrit, ici encore, dans le prolongement de la tradition théologique: «Je crois qu'il implique contradiction de concevoir une durée entre la destruction du premier monde et la création du nouveau; car si nous rapportons cette durée ou quelque chose de semblable à la succession des pensées divines, ce sera une erreur de l'intellect, non une véritable perception de quelque chose» [4]. Le dernier membre de phrase renvoie à la théorie cartésienne de l'idée claire et distincte comme critère de vérité.

5.7. Quoi qu'il en soit de ce point, le tort de More comme de Descartes est de traiter un problème de physique comme s'il s'agissait d'un problème philosophique et, donc, sans le reposer en termes philosophiques, et par là d'identifier le concept scientifique de *vide* au concept métaphysique de *néant*. Il est vrai que Descartes (comme avant lui Galilée), qui a saisi la nature, l'esprit et la structure de la nouvelle physique mathématique, considère encore celle-ci comme une discipline philosophique, destinée à supplanter la *Physique* d'Aristote. Ce n'est que plus tard qu'on prendra pleinement conscience de la physique comme *science,* distincte de la *philosophie*. La conscience des types d'abstraction impliqués ici et là et de leurs rapports à l'imagination permet de fonder en raison cette distinction.

5.8. Il est intéressant, à ce propos, de noter que Thomas d'Aquin avait déjà attiré l'attention sur la nécessaire ascèse purificatrice par rapport à l'imagination qui est requise de la raison métaphysique. Après

[2] *O.c.*, p. 146.
[3] *O.c.*, p. 150.
[4] *O.c.*, p. 152.

avoir montré que la *création,* dans l'acception proprement métaphysique et théologique du terme, n'est pas une mutation ou une transformation, il note que nous parlons également de mutation quand un opposé succède à un autre dans un temps continu. *Hoc fieri ex hoc* signifie alors : *après* ceci, comme quand nous disons que le midi vient du matin. Mais, précise-t-il aussitôt, il n'y a pas là mutation au sens propre, mais au sens métaphorique, « pour autant que nous imaginons le temps lui-même comme étant le sujet des choses qui se produisent dans le temps ». Même de cette manière, il n'est pas possible de parler d'un sujet commun quand il s'agit de la création de l'univers, « car avant le monde le temps n'était pas ». Cependant, ajoute-t-il, il y a bien un certain sujet commun, « selon l'imagination seulement », pour autant que nous imaginons le temps comme commun quand le monde n'était pas et après que le monde eût été créé. Il en va de même pour l'espace. En dehors du monde il n'y a pas de grandeur quantitative, mais nous pouvons en imaginer une. Ainsi avant le commencement du monde il ne fut aucun temps, bien qu'il soit possible d'en imaginer un ; et de ce point de vue, la création, selon la vérité, et à parler au sens propre, n'a pas raison de mutation ; mais elle l'a seulement selon une certaine imagination ; non au sens propre, mais *métaphoriquement (similitudinarie)* [5].

Qu'est-ce que cela signifie ? Que la connaissance humaine a partie liée à l'imagination, que celle-ci accompagne le travail de la raison, mais que cette dernière doit sans cesse exercer sa vigilance critique. Sans quoi, elle se laissera entraîner vers des extrapolations dans l'irréel. S'il en va ainsi, c'est que la saisie du réel, selon toutes ses dimensions, est l'affaire de la raison. Cette saisie ne peut être donnée dans son intégralité au niveau de l'imagination et d'une raison qui se laisse enfermer en elle et conduire par elle. Il est significatif que, faute de cette réflexion critique, un penseur comme Henry More ait abouti à faire de l'espace un attribut divin.

6. Les quelques notations qui précèdent touchant le rôle possible de l'imagination nous permettent de prendre conscience de la place que celle-ci tient dans l'élaboration des « représentations du monde ». Ces dernières se présentent donc comme des amalgames dans lesquels les concepts pleinement dégagés dans leur pureté intelligible se trouvent mêlés à beaucoup de constructions imaginaires.

[5] THOMAS D'AQUIN, *De Potentia,* q. III, a. II, c.

6.1. L'esprit humain a sans doute besoin de l'appui de telles constructions. L'essentiel est de les reconnaître pour ce qu'elles sont. Sans les supports imaginatifs, la pensée elle-même, – et la pensée scientifique en particulier –, ne peut pas se développer.

6.2. Pour ce qui est des « représentations du monde » nées après l'âge scientifique, nous dirons qu'elles sont polarisées par un double mouvement. Un premier mouvement est celui qui correspond à l'exigence de totalité et d'unité inscrite dans l'esprit, et qui, la plupart du temps, fait largement appel à l'imagination. L'autre mouvement correspond à l'exigence proprement scientifique, au sens critique ; il va vers une précision toujours plus poussée des concepts utilisés, avec la conscience de leur strict champ d'application.

6.3. En vertu de la présence en elles de cette seconde exigence, les « représentations du monde » revendiquent le qualificatif de scientifique. Mais, en vertu de la part considérable en elles de l'imaginaire, elles comportent de fait beaucoup d'extrapolations et d'idées floues. A des degrés divers, les écrits de Freud sur la culture, le *Diamat,* le teilhardisme constituent de semblables amalgames. Et un grand pas dans la direction d'un dialogue constructif sera fait quand, dans ces totalités que sont les « représentations du monde », on sera capable d'opérer le discernement épistémologique fixant la valence noétique de chacun des éléments et de chacune des affirmations.

L'idée de Nature

7. L'exemple que nous avons évoqué semble constituer une objection contre l'idée d'« horizons théologiques » de la science. Car si un Giordano Bruno, un Henry More ou un Spinoza font de l'étendue un attribut divin, n'est-ce pas à la suite d'un malentendu, dont nous avons cru déceler la cause dans une carence de recul critique à l'égard de l'imagination ? On a imaginé ce qui est inimaginable et on a pensé pouvoir, à la faveur de cette confusion, tirer immédiatement une cosmologie d'une théologie. Il est vrai que Spinoza entend bien que l'espace absolu n'est pas l'espace qui tombe sous les sens, et donc sous l'imagination, mais ce que Malebranche appelle « l'étendue intelligible ». Mais Spinoza, comme Malebranche, fait sienne la définition cartésienne de la matière-étendue. C'est donc bien l'imagination qui est encore présente quand on parle d'« étendue intelligible », mais l'imagination géométrique, non reconnue comme telle.

7.1. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, on pourrait apporter une première réponse à l'objection: dans l'histoire de la pensée, il n'est pas rare que des erreurs ou des équivoques jouent le rôle de stimulants positifs pour la réflexion et la découverte de la vérité.

7.2. L'exemple porte sur le concept d'*infini*. On pourrait avancer d'autres exemples analogues de concepts élaborés et affinés par la réflexion théologique et ensuite transférés dans le domaine de la connaissance de la nature. Pensons aux notions de nécessité et de contingence. Nous avons vu que de tels transferts ne vont généralement pas sans malentendus.

7.3. De tels passages de notions de la théologie à la connaissance scientifique de la nature ne représentent qu'un aspect d'un processus plus complexe. Parallèlement, se produit un phénomène de sécularisation. Le *etsi non daretur Deus* de Grotius s'applique également au champ des sciences de la nature. Le concept lui-même de *nature,* hérité des Grecs, repris et développé par les Docteurs chrétiens, est ici un concept-clef, connexe à d'autres concepts, comme celui d'*ordre.* La nouvelle physique du temps de Galilée et de Descartes suppose une représentation mécaniciste de la nature. Elle tend à considérer le monde comme une grande machine, douée d'autonomie, dont le rapport à Dieu est semblable à celui d'un ouvrage à l'ingénieur qui l'a conçu et réalisé.

7.4. Dans la conception mécaniciste, la machine du monde sera d'autant plus parfaite qu'elle se suffira davantage à elle-même. De là la double tendance à reléguer Dieu au rang d'une hypothèse ou à conférer directement à la Nature des prérogatives divines. Une philosophie comme celle de Spinoza favorisera la transition vers la divinisation et l'autosuffisance de la Nature.

7.5. La conception mécaniciste de la nature est elle-même une «représentation du monde». Dans l'élaboration de ce modèle la part de l'imaginaire et de la métaphore est considérable. Le trait est commun à la nature de Descartes, qui reste inscrite dans le contexte *théiste,* et à la Nature divinisée et autosuffisante des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles.

7.6. Les réactions de type vitaliste ou panthéiste contre le mécanicisme ne modifient pas radicalement les choses. Nous avons toujours affaire à des *images* de la Nature.

7.7. Ces rappels, brefs et schématisés, mettent en évidence un fait: même après la sécularisation, certains concepts d'origine théologique continuent d'être présents comme «horizons de la science». Cette présence requiert la médiation de constructions de l'imagination, dont

nous avons vu qu'elles ne vont généralement pas sans équivoques possibles. Dirons-nous que si la science ne peut se passer de « représentations du monde », celles-ci sont, par rapport à ses exigences de vérité, source de confusion et partant d'erreurs ?

L'ascèse de la science et le positivisme

8. Avant d'essayer de répondre à cette question, il convient de prêter attention à une troisième tendance liée à l'émergence de la science telle qu'elle s'est développée sur le fond des « représentations du monde ». Cette tendance, intrinsèque à la science, a eu des répercussions sur la pensée philosophique et par là sur le sens de la « représentation du monde » elle-même. Nous pouvons appeler cette tendance, tendance ascétique ; par là on connote son incidence culturelle.

8.1. La science moderne a obtenu ses résultats extraordinaires pour autant qu'elle a su se soumettre à des exigences de rigueur. A ces exigences est liée l'insistance mise sur la méthode. La rigueur concerne tout autant l'instrument mathématique que les conditions de l'expérimentation.

8.2. De cette exigence dépend un double effet. Le premier est la délimitation de plus en plus stricte du champ d'application précis de chaque discipline scientifique, de sorte que, franchies les limites de ce champ, le scientifique en tant que tel n'est plus reconnu compétent.

8.3. Le second effet s'exerce sur l'ensemble de la culture et notamment sur l'idée que l'on se fait de la connaissance. L'idéal de savoir, qui est celui de la science expérimentale utilisant l'instrument mathématique, est donné comme l'idéal normatif de la raison tout court. L'attitude de la raison dans la pratique de la science, avec ses méthodes, ses limites et ses ambitions apparaît alors, d'une manière univoque, comme l'unique attitude rationnelle. Par conséquent, on nie la légitimité de voies et d'expressions différentes de la vie de la raison, dans lesquelles on ne voit plus, si ce n'est des aberrations pures et simples, que des manifestations de la part irrationnelle dans l'homme.

8.4. Avec les voies d'investigation ainsi niées, c'est l'existence même des champs de réalité auxquelles ces voies correspondent, qui est simultanément mise en doute. De cette contestation la métaphysique, et du même coup la théologie naturelle elle-même, est la première victime.

8.5. Il est à cet égard significatif que des courants, par ailleurs différents entre eux, comme le criticisme kantien, l'empirisme, le positivisme se rejoignent en ce qu'ils considèrent univoquement le type de connaissance de la science comme le modèle épistémologique normatif. A partir de là, on pose un certain nombre de thèses touchant soit l'anthropologie soit les limites et les possibilités de la connaissance humaine tout court. Parmi ces courants, c'est sans doute le positivisme, qui comporte de multiples variantes, qui a le plus d'impact culturel, en ce qu'il déborde les frontières de la philosophie, pour imprégner les mentalités.

8.6. Le positivisme affirme la non-validité de la métaphysique, en niant quelque sens que ce soit aux questions auxquelles la métaphysique entend apporter une réponse : questions de l'être, de la signification de la connaissance et de la vérité, questions existentielles du sens de l'existence, de la liberté, de la souffrance, de la mort... Le positivisme n'est pas la science : il est une philosophie qui se fonde sur une certaine idée de la science, de ses pouvoirs et de sa signification humaine. Il pose la coextensivité de la science et de la raison, ce qui revient à confisquer, au profit de la seule science, définie dans un sens étroit à partir de ses méthodes et des règles logiques auxquelles elle obéit, le droit de connaître, au sens propre du terme, la réalité. Corrélativement, le positivisme ne reconnaît comme vraie réalité que ce qui est susceptible d'être objet de la science ainsi définie.

8.7. La prétention d'éliminer la métaphysique et d'enfermer le réel dans les limites du « scientifiquement » connu aboutit à une nouvelle « représentation du monde ». Dans son effort ascétique, le positivisme n'arrive pas à se débarrasser d'une telle référence. Cependant, le monde ainsi « représenté » est un monde conquis contre des sphères décrétées non réelles et non signifiantes. Autrement dit, le positivisme repose sur des *a priori,* qui sont l'expression du fait qu'on a érigé en principe l'ascétisme de la science. Pour autant, il ne se réfère plus *directement,* dans les « représentations du monde » qu'il constitue ou qu'il inspire, à un « horizon théologique ». Mais cet horizon n'est pas aboli, il est repoussé, il a disparu du champ du regard ; il reste néanmoins présent à la manière du refoulé et de l'occulté. Le positivisme suppose des interdits.

8.8. Nous avons vu qu'une « représentation du monde » intègre des composantes d'inégale valeur de vérité et que, dans sa structure, l'imaginaire tient une grande place, et qu'il n'est pas critiquement maîtrisé. Les philosophies positivistes, en tant que négations de la métaphysique, sont nées à la faveur d'une réflexion sur l'ascétisme

de la science, qu'elles extrapolent et interprètent avec un impérialisme univoque peu respectueux du réel et des multiples voies de la connaissance. Le phénomène culturel que celui-ci représente était sans doute historiquement inévitable, mais il ne repose sur aucun lien intrinsèque et nécessaire qui le rattacherait à la rigueur scientifique. Toutefois, le positivisme aura indirectement rendu un grand service à la pensée en obligeant, face à sa contestation radicale, à développer une réflexion épistémologique qui situe dans sa spécificité chacune des disciplines du savoir, théologie, philosophie, sciences, en fonction de son objet propre et de ses méthodes appropriées de connaissance. Cette critique et cette réflexion épistémologique doivent s'étendre, par voie de conséquence, aux « représentations du monde » qui pourront être progressivement purifiées de leurs éléments imprécis ou contestables.

8.9. Doit-on pour autant parler de déclin des « représentations du monde »? Ce serait ne pas tenir compte de l'exigence d'unité et de totalité qui est connaturelle à notre esprit. Qui dit unité et totalité dit principe d'unité et organisation (ce point n'avait pas échappé au père du positivisme, Auguste Comte!). Ces « représentations du monde» demeureront sans doute au niveau d'une certaine vulgarisation. Mais là où s'exercera l'exigence de rigueur connaturelle à la science et qui est devenue une exigence de la pensée comme telle, elles céderont sans doute la place à une hiérarchie et une articulation raisonnées des différents savoirs, à une vision de raison qui respecte les degrés du savoir. Il y a là une nécessité, car le positivisme, de par sa conception univoque de la science, n'est pas capable de répondre aux questions majeures touchant le sens de la raison, le sens de la vérité, le sens de la connaissance et de la science elle-même. Cette incapacité crée un vide que le scepticisme ou le nihilisme ne peuvent qu'envahir.

8.10. La vigilance critique ne consiste pas à refouler mais à pondérer la valeur de vérité de chaque affirmation. Dans une « représentation du monde », grande est la part de l'imagination : cela ne signifie pas que tout y soit fruit de l'imagination. Parmi les composantes, peuvent se trouver des vérités indiscutables, qu'elles soient d'ordre théologique, philosophique ou scientifique. Il s'agit donc de mesurer la force de vérité de chaque élément ; ce serait simplifier les choses que de raisonner sur la base de l'alternative : vérité indubitable ou erreur. Il y a place pour les conjectures, les vraisemblances, les anticipations métaphoriques, etc. Ainsi l'imaginaire et l'imagination jouent un rôle positif, à condition d'être reconnus pour ce

qu'ils sont. Le discernement des gradations est le propre d'une critique judicieuse.

L'anthropologie et l'éthique

9. Nous n'avons pas jusqu'ici arrêté notre attention à la place de l'homme dans les « représentations du monde ». Or celles-ci enveloppent toujours une anthropologie qui prend en considération les rapports de l'homme avec le reste du cosmos.

9.1. Avec la considération de l'homme, interviennent des jugements de valeur, de nature religieuse et éthique. Or, comme on peut le vérifier avec l'histoire des sciences de la nature dans ces derniers siècles, l'*image* du cosmos peut changer sans que du même coup les valeurs religieuses ou éthiques soient radicalement modifiées.

9.2. Ce *fait* culturel ne s'explique que parce qu'une « représentation du monde » comporte plusieurs couches de sens. La considération des valeurs nous renvoie à des couches plus profondes que celles qui sont attachées à la seule image du monde. Se découvre alors à nous un horizon de sens qui assure à la science son pourquoi. Il nous permet de comprendre quelque chose de la raison d'être de la grande aventure que constitue la science pour l'humanité. Dans cet horizon, nous pouvons relever quelques points de repère.

9.3. Que le désir de connaître soit naturel à l'homme et que la quête du savoir soit éveillée par l'étonnement ou l'admiration (θαυμάζειν) de l'esprit devant ce qui est, ce sont des observations capitales que nous devons aux Grecs (cf. Aristote, *Met.* A, 980 a 21, 982 b 11 ss.). Mais que signifient ce désir et cet étonnement? quelle est leur origine? Qu'il suffise ici d'énoncer la question.

9.4. Il est clair que cette intuition qui nous vient des Grecs, reprise dans la perspective de la tradition biblique, s'y trouve singulièrement approfondie. Le monde est la création de Dieu. Il porte les traces de son origine. De cette certitude préalable l'élan qui porte l'esprit à sa connaissance reçoit un surcroît d'intensité. Bien plus, à partir de cette première connaissance, sa quête se dirige vers la cause du monde. Ainsi un même dynamisme soulève l'exigence de connaissance du monde et la recherche de l'Absolu. De cette aimantation, de ce contact avec l'Absolu, même là où on le récuse, la passion de savoir a été marquée à jamais. Elle sait dorénavant qu'elle a affaire à un absolu, – l'absolu de la vérité. Nous avons là l'exemple d'un « horizon théologique » de l'exercice de la raison. De cet horizon

découlent les motivations profondes de la volonté et de l'exigence du savoir.

9.5. Mais la quête de l'Absolu ne suffit pas à elle seule pour constituer un tel horizon. Car une telle quête de l'Absolu habite la tradition platonicienne antique. La position de Plotin est à cet égard significative. Nier la beauté du monde et contester qu'il soit le plus parfait des êtres corporels, c'est blasphémer, car cela équivaut à accuser le Principe dont il émane nécessairement (cf. traité de la *Providence, Enn.,* III, II, 3). Ici se manifeste la différence qui sépare l'émanatisme de la doctrine de la création.

9.6. Car la doctrine biblique de la création, en même temps qu'elle valorise le monde, le désacralise. En effet, entre le Créateur et la création il y a une radicale différence ontologique. C'est librement que le Créateur a créé le monde. Ce monde est bon. La gérance du monde visible a été confiée au travail de l'homme. A juste titre, on a reconnu dans ces éléments de la doctrine judéo-chrétienne de la création, l'horizon théologico-culturel qui a permis le développement conjugué de la science et de la technique. Il y a ainsi une forme de sécularisation qui est une conséquence de la doctrine de la création [6].

Ce qui précède renvoie sans doute au constitutif essentiel de l'horizon de sens sans lequel la science n'eût pas été possible. Il serait possible de développer ces thèmes [7].

9.7. On objectera peut-être à ce qui précède la remarque souvent citée de Max Weber sur le désenchantement du monde par la science, *die Entzauberung durch die Wissenschaft.* On notera d'abord que Weber, sociologue, historien, philosophe de la culture, pense sans doute d'abord aux sciences humaines. Mais la formule peut recevoir une application plus large, si l'on se réfère à diverses manières possibles de concevoir l'aventure de la science dans son rapport à la conception que l'on a de son horizon théologico-culturel. Nous avons rencontré le positivisme et le refoulement qu'il implique. La position de Weber est faite d'agnosticisme et d'un septicisme quelque peu désabusé. En conséquence, comme dans le cas du positivisme, on s'interdit ici la reconnaissance d'un horizon de sens. Or la science coupée de son horizon n'est plus capable de se fournir à

[6] Sur ce point, cf. mon étude «Bilan chrétien de la civilisation», in *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno,* Baden-Baden, Milano, Nomos Verlag, Giuffrè Ed., 1981, pp. 217-246.

[7] Cf. à ce propos Karl JASPERS, *Foi philosophique ou Foi chrétienne,* trad. de Maral Méry, Ophrys éd., 1975, p. 23.

elle-même sa raison d'être, de sorte que les conquêtes pour ainsi dire régionales de signification qui sont à son actif ne reposent plus sur un sens ultime, – le sens qui est celui du pourquoi lui-même de la science. La perte de l'étonnement, lequel devrait au contraire s'approfondir avec l'acquisition des connaissances, est un symptôme, alarmant pour une culture, de la perte de sens.

9.8. Il conviendrait également de prendre ici en considération le rapport de la théorie et de la pratique et d'étudier les raisons de la fascination que la technique exerce sur la science. Les applications possibles de la nouvelle physique à la transformation de la nature enchantaient l'imagination prospective de Descartes (cf. *Discours de la Méthode,* VI[e] p.). Il ne s'agit nullement de nier les bienfaits de la technique moderne, comme fruits de la science. Mais la question est différente: la technique est-elle la *fin* de la science, de sorte qu'en disant « savoir est pouvoir » on exprimerait l'essence de la science? Sans entrer dans une discussion approfondie de ce point, je note que la subordination totale du savoir aux finalités de la technique, constitue une erreur ruineuse. La science, en tant même que science, a d'abord une finalité propre, qui est celle de la connaissance.

9.9. Nous sommes ainsi renvoyés une nouvelle fois à l'*horizon du sens,* sur lequel surgit la question: que signifie la science comme quête de vérité à laquelle est reconnue une importance suprême? En d'autres termes, dès que, dans la « représentation du monde », on s'arrête aux rapports de l'homme au monde, nous apparaît ce rapport spécifique qui s'appelle le connaître et qui s'impose avec une exigence absolue. Cette exigence est celle de la vérité.

Sur un diagnostic de Nietzsche

10. Dans le fragment 344 du *Gai Savoir* qui a pour titre: *dans quelle mesure, nous aussi, sommes encore pieux (fromm),* Nietzsche a touché à la question qui nous occupe. Laissons de côté ce qui concerne les thèses du penseur regardant l'origine de ce qu'il appelle « l'instinct de vérité ». Ces thèses sur l'origine manifestent qu'elles partent elles-mêmes de présupposés. Retenons les éléments de diagnostic.

10.1. Certes, ce diagnostic suppose à son tour une problématique marquée par l'héritage kantien et celui de Schleiermacher. Il suppose aussi une conception de la science qui n'est pas loin de celle du positivisme. Le diagnostic de Nietzsche revient à dire que l'oppo-

sition entre foi et science finira par tourner à la ruine de la science, car celle-ci repose à son tour sur une foi.

10.2. Dans le texte, il est question de *conviction* ou de foi. La foi ou la conviction sont de l'ordre de la piété, c'est-à-dire de l'affectivité, du *Gefühl*. On est dans la ligne de la foi-confiance. Or la science ne peut que filtrer les convictions; elle ne les admet que sous la forme atténuée d'hypothèses, et les maintient sous sa haute surveillance policière. A la conviction (qui est foi-*confiance*) répond, du côté de la science, la *méfiance*. Il y a donc antinomie.

10.3. Ce que Nietzsche entend par «science», c'est une attitude globale devant l'existence, ce que nous appellerions «l'esprit scientifique». La discipline (*Zucht*) de cet esprit scientifique exige l'éviction de toute conviction. Mais précisément, Nietzsche remarque que cette volonté scientifique repose à son tour sur un présupposé, sur un principe – ces termes étant pris comme des équivalents de foi. Ce présupposé est le suivant: «rien n'est plus nécessaire que la vérité, et par rapport à elle tout le reste n'a qu'une valeur de second rang». Nécessité impérative du savoir comme équivalent de la nécessité de vérité: c'est là l'objet d'une option première, antérieure à ce savoir et à cette vérité.

10.4. Le présupposé est susceptible d'une double interprétation. Nietzsche écarte la première qui ferait appel au critère d'utilité. L'expérience de la vie prouve que la volonté de vérité «à tout prix» n'est pas toujours «utile».

10.5. En conséquence, il faut poser l'autre interprétation. Vouloir la vérité signifie: «je ne veux pas tromper, je ne veux pas non plus me tromper moi-même». On est là sur le terrain de la morale. Notons qu'ici apparaissent les pré-jugés de Nietzsche lui-même: il identifie volonté de vérité et volonté de véracité, celle-ci étant l'explication de celle-là. Et il interprète cette volonté morale du vrai comme une «sournoise volonté de mort», car la vie, la nature et l'histoire sont «non morales». Nous pouvons laisser de côté cet aspect qui tient à la philosophie nietzschéenne elle-même, et qui réapparaîtra dans la conclusion du fragment.

10.6. Mais si Nietzsche s'en prend à la véracité, c'est qu'elle implique référence à la transcendance: «Il n'y a pas de doute, celui qui est véridique, au sens intrépide et suprême, que présuppose la foi dans la science, *affirme par là-même un autre monde* que celui de la vie, de la nature et de l'histoire; et dans la mesure où il affirme «cet autre monde», ne doit-il pas nécessairement du même coup nier son

pendant: «ce monde, notre monde»? La remarque nous renvoie donc à la «représentation du monde» et à l'horizon de sens (ici de non-sens!) qui sont ceux de Nietzsche. Ce qui est supposé, c'est d'abord l'irrationnalité de la vie, de la nature et de l'histoire, et ensuite une idolâtrie de ce monde, qui fonde une antinomie radicale entre ce monde et «l'autre» monde.

10.7. Suit le diagnostic du nihilisme qui entraîne la science dans la ruine générale. «Mais on aura compris où je veux en venir: c'est toujours sur une *foi métaphysique* que repose notre foi dans la science; nous aussi actuels chercheurs de la connaissance, nous sans Dieu et antimétaphysiciens, nous empruntons encore notre feu au brasier qu'a allumé une foi millénaire, cette foi chrétienne, qui fut aussi la foi de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est divine». Le pas vers le nihilisme sera franchi quand on tirera l'ultime conséquence. Nietzsche la formule sous forme interrogative: «Mais quoi! si cela devient précisément de plus en plus incroyable, si rien ne se montre plus comme divin, si ce n'est l'erreur, l'aveuglement, le mensonge, – si Dieu lui-même se montre comme notre plus long mensonge?» [8].

10.8. Si nous ne suivons pas Nietzsche jusqu'au terme de ce diagnostic, c'est parce que ce diagnostic est déjà une interprétation qui présuppose des positions philosophiques erronées et discutables. Mais ce que Nietzsche a bien vu, *en négatif,* c'est le lien entre les justifications et l'exercice de la science, et un *horizon de sens.* Là où il parle de *convictions* au sens d'attitude affective antérieure à l'exercice de la raison et hétérogène à elle, il faut au contraire parler d'*horizon d'intelligibilité* où la raison, dans son exercice métaphysique et théologique, peut et doit s'avancer. L'aveu de Nietzsche est ici significatif: «nous autres...antimétaphysiciens». Mais précisément: si on ne reconnaît pas que le chemin des horizons de sens est ouvert à la raison métaphysicienne, on aboutira aux impasses du nihilisme. La vérité (qui fonde l'exigence de véracité, et non l'inverse) est à l'horizon de la pratique de la science et du sens de cette pratique, et le problème de la vérité est un problème d'abord métaphysique [9].

[8] Voir mon étude *Nietzsche et le problème de la vérité,* in «Nova et Vetera», 1964/3, pp. 161-186.

[9] Nous aboutissons ainsi à cette conclusion: l'analyse des fondements de l'esprit scientifique nous conduit à la question de la vérité. Celle-ci n'est pas traitée ici en elle-même. Ce serait l'objet d'une réflexion ultérieure qui porterait sur sa nature et sur ses diverses modalités en relation avec les divers types de savoir.

10.9. Précisons encore. Cela ne signifie pas, comme on l'a cru au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles, que la métaphysique entre dans la contexture de la science. Le terme d'« horizon » signifie qu'elle est là comme référence ultime et qu'elle exerce la fonction de principe régulateur.

GEORGES COTTIER O.P.

Questions de bioéthique

Insémination artificielle, que le donneur de sperme soit le mari ou un donneur anonyme, fécondation *in vitro,* congélation d'embryon, création de vrais jumeaux, don d'ovule, prêt d'utérus: à juste titre les perspectives de l'*engineering* génétique ou génotechnique appliquée à l'être humain préoccupe l'opinion publique, les gouvernements, les juristes et les moralistes. L'Eglise est interpellée par les graves questions soulevées, car les possibilités techniques dont nous disposons posent des problèmes éthiques et anthropologiques fondamentaux et redoutables. Dans nombre de pays, les gouvernements, soucieux de pallier au vide juridique, ont entrepris des consultations auprès des personnalités et des institutions dont la compétence portait sur un aspect ou l'autre d'un champ d'investigation neuf et complexe. Les Eglises ont ainsi été consultées et dans plusieurs pays, les épiscopats ou des commissions qu'ils avaient déléguées ont déjà apporté leur réponse[1]. La Commission de la bioéthique dans la manipulation d'embryons et de cellules germinatives humaines de l'Académie suisse des sciences médicales a publié des *Normes d'éthique médicale pour le traitement de la stérilité humaine par fécondation* in vitro *et transfert d'embryons*[2]. C'est à ce texte que se réfère l'article que nous publions.

L'irruption spectaculaire des nouvelles techniques a été ressentie par beaucoup, dont certains moralistes, comme un choc. C'est sans doute la raison pour laquelle on entend souvent dire qu'il est nécessaire d'élaborer une *nouvelle éthique,* comme si l'éthique dépendait intrinsèquement, non pas d'une conception théologique et philosophique de l'homme, mais des découvertes successives de la science et des prouesses de la technique. En réalité, il s'agit pour le moraliste de tout autre chose: d'allier une connaissance assez profonde des principes incontestables de l'éthique et une

[1] Citons le rapport Catholic Bishops' Joint Committee on Bio Ethical Issues (1984), *In Vitro Fertilisation: Morality and Public Policy,* en réponse au rapport de la commission Warnock en Angleterre. Sur ce rapport, la *Doc.Cath.,* no 1883, 4 nov. 1984, publie une déclaration du Cardinal Hume. Le même numéro contient une lettre des évêques de la province de Victoria (Australie), ainsi que le témoignage des PP. R. McCormick et D. McCarthy, S.J., devant le Comité pour la science et la technologie de la Chambre des représentants des U.S.A., p. 1020-1029. Le no 1885, 2 déc. 1984, contient les éléments de réflexion de la Commission familiale de l'épiscopat français, *Vie et mort sur commande,* ainsi qu'un texte du Comité national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, qui prend position contre le recours aux «mères de substitution», p. 1125-1131.

[2] Publié dans le *Bulletin des médecins suisses,* Bd 65, 1984, Heft 29, 18.7.84, p. 1416-1417.

attention constante aux nouveaux champs de l'investigation scientifique pour voir comment les principes en question y trouvent leur application.

Il n'est pas sans intérêt de rappeler ici un grand texte de Pie XII, qui remonte à une époque où la fécondation *in vitro* en était encore au stade des tentatives. « Au sujet des tentatives de fécondation artificielle *in vitro,* qu'il Nous suffise d'observer qu'il faut les rejeter comme immorales et absolument illicites. Sur les diverses questions de morale qui se posent à propos de la fécondation artificielle, au sens ordinaire du mot, ou ‹insémination artificielle›, Nous avons déjà exprimé Notre pensée dans un discours adressé aux médecins, le 29 septembre 1949 (*Discorsi e Radiomessaggi,* vol. XI, p. 221 et s.; *D.C.,* no 1054, du 23.10.1949, col. 1345 et s.); aussi Nous renvoyons pour le détail à ce que Nous disions alors, et Nous Nous limitons ici à répéter le jugement donné pour conclure: ‹En ce qui touche la fécondation artificielle, non seulement il y a lieu d'être extrêmement réservé, mais il faut absolument l'écarter. En parlant ainsi, on ne proscrit pas nécessairement l'emploi de certains moyens artificiels destinés uniquement soit à faciliter l'acte naturel, soit à faire atteindre sa fin à l'acte naturel normalement accompli›. Mais étant donné que l'usage de la fécondation artificielle s'étend de plus en plus, et afin de corriger quelques opinions erronées qui se répandent au sujet de ce que Nous avons enseigné, Nous y ajoutons ce qui suit:

La fécondation artificielle dépasse les limites du droit que les époux ont acquis par le contrat matrimonial, à savoir celui d'exercer pleinement leur capacité sexuelle naturelle dans l'accomplissement naturel de l'acte matrimonial. Le contrat en question ne leur confère pas de droit à la fécondation artificielle, car un tel droit n'est d'aucune façon exprimé dans le droit à l'acte conjugal naturel et ne saurait en être déduit. Encore moins peut-on le faire dériver du droit à l'‹enfant›, ‹fin› première du mariage. Le contrat matrimonial ne donne pas ce droit, parce qu'il a pour objet, non pas l'‹enfant›, mais les ‹actes naturels› qui sont capables d'engendrer une nouvelle vie et destinés à cela. Aussi doit-on dire de la fécondation artificielle qu'elle viole la loi naturelle et qu'elle est contraire au droit et à la morale»[3].

Le principe ainsi énoncé est capital. Il n'y a pas de «*droit à l'enfant*», car le contrat matrimonial n'a pas pour objet l'enfant, mais les actes naturels «qui sont capables d'engendrer une nouvelle vie et destinés à cela».

[3] Discours aux membres du IIe Congrès mondial de la fertilité et de la stérilité, 19.5.1956, *Doc.Cath.,* no 1227, 10 juin 1956, col. 746-747.

Il est remarquable que ce soit la même mentalité qui conduise à revendiquer le droit à l'enfant et le droit à l'avortement. C'est que dans l'un et l'autre cas, l'enfant (né ou à naître) est considéré *comme une chose, et non comme une personne*[4]. Là se situe la clef des débats en cours.

NOVA ET VETERA

[4] On relèvera que si dans le cas de l'avortement on peut feindre d'ignorer que le fœtus est un sujet de droit, cela n'est plus possible pour les embryons. « Le cas des embryons australiens, héritiers possibles d'une grande fortune, repose la question juridique de l'avortement : si des embryons peuvent hériter, ils sont donc des personnes juridiques, et l'avortement est bien un crime », notent pertinemment J.R. Arnogathe et J.L. Archambault, *La Décision de l'homme,* dans *Biologie et Morale,* « Communio », IX, 6, nov-déc. 1984, p. 8.

Aspects éthiques de la fécondation in vitro (FIV) et du transfert d'embryons (TE)

(A propos des normes d'éthique publiées par la commission de bioéthique de l'Académie Suisse des sciences médicales)*

Les progrès récents de la médecine en matière de transmission de la vie la placent devant des problèmes nouveaux qui l'obligent à réviser sans cesse son code de déontologie. Dans cette recherche de solutions éthiques satisfaisantes, elle doit certes tenir compte des acquisitions scientifiques nouvelles. Mais dans un problème qui, par définition, est spécifiquement humain, les connaissances biologiques ne suffisent pas: il faut considérer l'homme dans son intégralité d'être spirituel, corps *et* âme et il faut surtout respecter la hiérarchie qui subordonne le biologique au spirituel.

Formuler des règles d'éthique suppose donc que l'on définisse au préalable les bases sur lesquelles on s'appuiera pour porter un jugement sur la valeur morale des comportements et des actes envisagés.

Dans les cas de la FIV et du TE, il faut notamment prendre en considération:

- la nature, la fin et les circonstances de la procédure utilisée
- ses conséquences immédiates et lointaines
- la définition des sujets éthiques mis en cause ainsi que leurs droits et leurs devoirs respectifs.

Rappel préliminaire

Dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques, nous savons de façon certaine que:

- La vie de l'être humain commence à la conception: dès le moment de la fusion du spermatozoïde avec l'ovule, un organisme nouveau existe. Il possède déjà toutes les caractéristiques qui font de lui un individu unique, distinct de l'organisme maternel, doué de toutes les potentialités d'une personne humaine au début de son développement.
- De la conception à la mort, c'est le même être humain dont le développement se déroule de façon parfaitement continue. Il n'intervient à aucun moment une modification fondamentale qui lui conférerait le statut d'être humain. Il est homme dès sa conception.
- La nature de l'embryon reste la même, quelles qu'aient été les conditions dans lesquelles a été réalisée sa conception, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'organisme de la mère.

*Les chiffres de référence incorporés au texte renvoient à la bibliographie publiée à la fin de celui-ci *(Réd.)*

Rappel des droits fondamentaux

Droits de l'être humain

En vertu de sa nature spirituelle, l'être humain jouit de droits fondamentaux qui sont antérieurs et supérieurs à ceux de la société. Celle-ci ne peut en aucun cas y porter atteinte. Son rôle essentiel est, au contraire, d'en garantir le libre exercice à tous ses membres.

Le premier et le plus fondamental de ces droits est le droit à la vie sans lequel la jouissance d'aucun autre droit n'est possible.

L'être humain a également droit à l'intégrité corporelle et psychique.

Compte tenu des dernières acquisitions de la science, il est devenu nécessaire de préciser que chaque homme a également droit au respect de sa nature biologique et de son patrimoine génétique.

Droits de l'enfant

De sa conception à l'âge adulte, l'enfant se trouve dans un état de dépendance physique, psychique et affective qui lui donne droit, à un titre particulier, à la protection, à l'éducation et à l'affection.

Le mariage est l'institution naturelle à laquelle est confiée la mission de transmettre la vie humaine. L'enfant a le droit de naître et de grandir dans une véritable famille: il est capital pour son développement affectif et spirituel qu'il bénéficie, dès le début, de l'apport conjoint du père et de la mère unis dans un mariage stable.

Droits des parents

Les parents ont le droit inaliénable de fonder une famille et de décider du nombre d'enfants à mettre au monde. Toutefois, ce droit reste subordonné au respect des droits des enfants nés de leur union: dès avant la conception, les parents doivent prendre les mesures propres à créer un milieu apte à les accueillir et favorable à leur développement. L'enfant n'est pas la propriété de ses parents: dès les premiers jours de sa vie, il a sa propre identité et doit bénéficier pleinement des mêmes droits fondamentaux que tout autre être humain.

Droits des médecins

Les médecins ont le droit et le devoir de poursuivre leurs études pour le développement de la science médicale, mais ils ont aussi dans ce domaine, une responsabilité particulière. Ils doivent, en toutes circonstances, sauvegarder la vie et la santé de chacun des êtres humains qui leur sont confiés, quel que soit son stade de développement. En aucun cas ils n'ont le droit de sacrifier les intérêts de

l'enfant à ceux de la collectivité ni d'en faire un simple objet de la recherche scientifique.

* * *

Ces quelques prémisses n'épuisent nullement tous les aspects scientifiques, psychologiques, sociologiques, philosophiques et théologiques posés par la FIV, le TE ou par la manipulation génétique qui leur est étroitement liée. Mais elles posent au moins quelques points de repère sans lesquels la recherche d'une attitude éthique satisfaisante risque de déboucher sur des conclusions infondées, contradictoires ou arbitraires. L'examen critique des « normes d'éthique médicale concernant le traitement de la stérilité humaine par la fécondation in vitro (FIV) et le transfert d'embryon (TE) » démontre malheureusement que la commission chargée de les rédiger sous la direction du professeur Müller n'a pas échappé à ce piège.

Par ailleurs, ces « lignes directrices » laissent de côté toute une série de problèmes éthiques graves posés par les techniques actuelles de FIV et de TE: taux d'échec très élevé, risques de malformations, ovulations surnuméraires artificiellement induites, production et utilisation expérimentale d'embryons non utilisés, congélation d'embryons, etc. Nous y reviendrons ultérieurement.

Le principal intéressé: l'enfant à naître

En intitulant son texte « normes *éthiques* pour le traitement de la stérilité *humaine* par FIV et transfert d'*embryon* », la commission se réfère clairement à la nature humaine de l'embryon, nature humaine qui en fait le sujet de droits personnels. Et de fait, ce qui est en jeu ici, c'est avant tout le sort d'un enfant, d'une personne humaine qui a commencé son développement et dont les droits fondamentaux ne peuvent être violés ni par les médecins ni même par les parents.

Dès le moment de sa conception, *chaque* embryon a le droit d'être traité comme n'importe quel être humain: tout doit être fait pour sauvegarder sa vie, son intégrité physique et son intégrité psychique.

Or, les processus actuellement utilisés pour la FIV et le TE ne satisfont pas à ces exigences.

Pour plus de clarté, nous les analyserons de façon systématique.

Prélèvement et conservation des cellules germinales

On définit comme cellule germinale toute cellule susceptible, en fusionnant avec une autre cellule germinale, de donner naissance à un organisme individuel nouveau. Si l'on fait exception de techniques très particulières utilisées avec d'autres cellules, seuls les spermatozoïdes et les ovules répondent à cette définition. Dans quelle mesure le prélèvement et la conservation de cellules germinales nécessaires pour la FIV et le TE sont-ils acceptables sur le plan éthique?

La réponse donnée à cette question dépend d'une série de facteurs, notamment de la procédure de prélèvement, de ses risques pour le père, la mère ou l'enfant, des moyens de conservation utilisés, du délai d'utilisation et surtout de la fin réelle à laquelle sont utilisées ces cellules germinales.

Le mode de prélèvement ne présente, du point de vue biologique, ni difficulté ni risque chez l'homme: compte tenu de sa finalité – la conception d'un enfant – le problème de la masturbation se présente sous un jour particulier dans le cas de la FIV; il requiert néanmoins un jugement du moraliste. *

Chez la femme en revanche, le prélèvement d'ovules nécessite une série d'examens et d'interventions relativement compliquées: dosages hormonaux, ultrasons, pelviscopie avec ou sans narcose... De plus, cette procédure, qui n'est exempte ni de risques ni d'inconvénients et dont le coût est élevé, doit souvent être répétée à plusieurs reprises. On ne peut pas négliger ces éléments dans l'appréciation éthique de cette procédure[1,6].

Ces manipulations ne sont d'ailleurs pas sans danger pour les cellules germinales elles-mêmes dont on risque d'altérer l'intégrité et le patrimoine génétique. Ce risque est probablement accru lors de certaines interventions, ainsi lorsqu'au lieu de prélever un ovule au cours d'un cycle naturel, on induit, par stimulation hormonale forcée, la production de plusieurs ovules au cours du même cycle, ovules que l'on va ensuite stocker pour utilisation différée[5].

La conservation des gamètes se fait par réfrigération à très basses températures. La longue expérience que l'on a acquise jusqu'ici en médecine vétérinaire semble démontrer qu'il n'y a pas de danger appréciable d'atteinte génétique lors de cette procédure[1].

Sur le plan technique, le principe de la cryoconservation des cellules germinales permet de différer durant des mois ou même des années le moment de leur utilisation. Mais le fait qu'elle soit techniquement réalisable ne signifie nullement qu'elle soit acceptable sur le plan éthique. Le seul désir d'avoir un enfant ne justifie pas le risque de situations familiales inextricables auxquelles on s'expose. On l'a vu récemment lorsqu'une femme a demandé d'être inséminée avec le sperme de son mari décédé. Par ailleurs, le délai parfois important introduit par cette procédure a pour conséquence une disjonction entre l'union des époux et la procréation. Elle transforme l'union conjugale en laboratoire de biologie et la dissocie profondément au niveau de la sphère intime.

Le don du sperme – ou de l'ovule – par un donneur étranger au couple est dans tous les cas inacceptable sur le plan éthique. Le fait que le donneur reste anonyme n'y

* Pie XII a abordé la question, qu'il résout par la négative, dans son discours aux membres du IIe Congrès de la fertilité et de la stérilité, 19.5.1956, *Doc. Cath.* no 1227, 10 juin 1956, col. 747-748. *(Réd.)*

change rien. Cette procédure constitue, en fait, un «adultère par éprouvette interposée». Elle porte gravement atteinte à l'unité profonde du couple et est incompatible avec la responsabilité de l'être humain à l'égard de ses propres actes: accepter d'être le père biologique anonyme d'un enfant dont on ignorera tout ultérieurement est contraire à la dignité humaine la plus élémentaire. On peut craindre, d'ailleurs, que cette procédure ait, à la longue, des conséquences psychologiques graves, aussi bien pour le couple que pour l'enfant qui en naîtra.

Le prélèvement de cellules germinales à des fins purement expérimentales est-elle éthiquement acceptable? Peut-on le mettre sur le même plan que l'expérimentation avec d'autres types de cellules: cellules pancréatiques, hépathiques ou hématologiques par exemple? Si ce n'est pas le cas, en quoi les cellules germinales s'en différencient-elles?

Ce qui est fondamental ici et qui différencie spécifiquement ces cellules de tout autre type de cellules, c'est le fait qu'elles peuvent, en cas de fécondation, devenir le substrat somatique d'une existence individuelle de nature potentiellement spirituelle. Leur utilisation n'est donc éthiquement acceptable que dans la mesure où elles ne sont en aucun cas destinées à être fécondées à des fins expérimentales. Les recherches expérimentales au cours desquelles on utilise les gamètes pour concevoir des embryons humains dont on étudie ensuite le développement parfois durant des jours ou des semaines sont choquantes et moralement inadmissibles comme le sont d'ailleurs les manipulations génétiques de cellules germinales humaines ou leur croisement avec des gamètes d'animaux. Utiliser, comme le font certains chercheurs, des spermatozoïdes humains pour féconder des ovules de hamster constitue une atteinte à la dignité humaine. Le fait que les embryons qui pourraient en résulter ne sont certainement pas viables ne suffit pas à les justifier.

Fécondation in vitro et transfert d'embryons

Le principe de la méthode consiste à obtenir la fécondation d'un ou plusieurs ovules de la mère en les mettant en contact dans une éprouvette avec les spermatozoïdes du père dans un milieu de culture approprié.

Lorsque cette première partie de la procédure expérimentale réussit, un embryon commence à se développer. Il est alors transféré dans l'utérus maternel où, si tout se déroule bien, il effectue sa nidation et continue son développement.

En principe la méthode paraît simple. En réalité, elle pose toute une série de problèmes:

- La mise au point d'un milieu de culture idéal a nécessité de longues études préliminaires et une impressionnante série d'expériences qui ne sont pas encore terminées à l'heure qu'il est.
- La concentration idéale des spermatozoïdes dans le milieu de culture pose aussi un problème: si elle est trop élevée, l'ovule court un risque accru d'être fécondé par deux ou même trois spermatozoïdes ou par un spermatozoïde défectueux.

Pour éviter ce risque, le sperme est dilué de façon précise. Par ailleurs, il est soumis à une série de tests destinés à en apprécier les qualités. L'un de ces tests consiste à faire féconder un ovule de hamster par des spermatozoïdes humains.

- L'ovocyte doit être cultivé durant quelques heures avant d'être mis au contact des spermatozoïdes.
- Si la fécondation a lieu, l'embryon commence son développement. Lorsqu'il a atteint la taille de 3 à 6 cellules (après 48 heures environ) il est transféré dans l'utérus maternel à l'aide d'un cathéter souple. Il s'agit d'une opération délicate où les risques de léser ou de perdre un embryon ne sont pas négligeables. Si elle réussit, l'embryon doit encore réussir à effectuer sa nidation pour pouvoir poursuivre son développement.
- En principe, le transfert a lieu dès que l'embryon a atteint la taille la plus favorable. Cependant, il est aussi possible de différer ce transfert à une date ultérieure. Dans ce cas, l'embryon est conservé à basse température, ce qui permet d'arrêter le processus vital à ce stade durant des mois ou même des années. Passé ce délai, il est possible de le ramener à la température normale et de le transférer dans l'utérus maternel où il reprend son développement.

  Cette possibilité est largement utilisée actuellement: pour éviter des pelviscopies multiples, on induit, par traitement hormonal, des ovulations multiples au cours d'un même cycle menstruel. On a ainsi la possibilité de féconder simultanément plusieurs ovules et d'en utiliser un, deux ou trois pour le transfert immédiat dans l'utérus maternel. Les autres sont conservés par congélation. En cas d'échec du premier transfert, on pourra les utiliser ultérieurement pour un nouvel essai sans qu'il soit nécessaire de procéder à nouveau à une pelviscopie.
- Pour augmenter les chances de réussite, la plupart des centres de FIV ont pris l'habitude de transférer deux ou trois embryons au cours de chaque TE. On augmente d'autant les chances de voir l'un d'eux réussir sa nidation. L'expérience montre qu'il est extrêmement rare que, dans ces cas, deux ou trois embryons poursuivent leur développement. Ce type de transfert se solde donc par la perte presque automatique d'un ou deux embryons.

Compte tenu de ces difficultés, et vu à la lumière de la froide objectivité scientifique, la FIV et le TE ne semblent donc plus poser de problèmes insurmontables. Faut-il en déduire que cette méthode soit acceptable sur le plan éthique?

En aucun cas, car, en raison de la nature humaine de l'embryon, elle soulève de graves objections:

1. Tout d'abord, il est moralement inadmissible que le corps médical développe une méthode de traitement de la stérilité dont la mise au point et le perfectionnement ont nécessité et nécessitent encore le sacrifice délibéré d'innombrables embryons humains. Personne ne l'admettrait si l'on sacrifiait des jeunes enfants ou des adultes. Pourquoi l'admet-on lorsqu'il s'agit d'êtres humains qui ne s'en différencient que par l'âge et par la taille?

2. Abstraction faite du problème posé par cette expérimentation humaine, l'utilisation de cette technique à des fins strictement thérapeutiques pose de très sérieux problèmes en raison de la proportion extrêmement faible d'embryons qui ont des chances de survivre et de naître.

   On a cherché à justifier la FIV et le TE en arguant que, dans la nature aussi, un grand nombre d'ovules fécondés sont éliminés avant la naissance. En réalité, l'étude des données les plus récentes de la littérature médicale démontre que, lors du processus naturel, 40% des ovules fécondés aboutissent à la naissance d'un enfant vivant alors que, lors de la FIV et du TE, la proportion des naissances n'est, pour l'instant du moins, que de l'ordre de 3% des ovules fécondés[1,2]. Le fait que la nature enregistre un certain nombre d'échecs n'autorise d'ailleurs nullement à utiliser une procédure au cours de laquelle on ne pourra éviter de léser ou de tuer de nombreux êtres humains.

3. Il est actuellement démontré que la FIV et le TE augmentent la probabilité de malformations congénitales[1]. Les causes n'en sont encore qu'imparfaitement connues. Mais on sait, par exemple, que l'induction hormonale d'ovulations multiples augmente le nombre des trisomies. Par ailleurs, il est connu que, lors de la fécondation naturelle, les spermatozoïdes déficients n'ont que peu de chances de parvenir à parcourir le long chemin qui les mènerait jusqu'à l'ovule à travers les voies génitales de la femme. Cette sélection naturelle n'existe plus dans la FIV qui donne aux spermatozoïdes défectueux les mêmes chances d'arriver au contact de l'ovule qu'à ceux qui sont sains.

   On a également constaté que, dans la FIV, la probabilité de fécondation d'un ovule par deux ou plusieurs spermatozoïdes est augmentée.

   Dans ces conditions, on doit se demander comment les médecins – et les parents « informés » – osent prendre la responsabilité de faire courir ce risque de malformation à l'enfant? Le fait que, tout au long de la grossesse, ils soumettront ensuite l'embryon à des contrôles répétés et qu'ils l'élimineront si une malformation est décelée ne diminue en rien leur responsabilité morale. Au contraire, la FIV et le TE ne font alors que fournir de nouvelles victimes à un eugénisme honteux qui tend malheureusement à devenir systématique.

4. Enfin, la procédure utilisée dans la FIV et le TE pose un grave problème: quel est le sort réservé aux embryons congelés qui n'ont pas été utilisés pour le TE?

   Concrètement, il ne s'offre que trois possibilités: la destruction pure et simple, le stockage dans une banque d'embryons qui les met à disposition de femmes stériles ou leur utilisation à des fins expérimentales.

   L'idée d'une banque d'embryons semble avoir suscité beaucoup de réticences jusqu'ici. Quant à la possibilité de détruire un « matériel » aussi précieux, elle choque les expérimentateurs. Aussi en est-on venu tout naturellement à considérer qu'il serait légitime et logique de les utiliser pour la poursuite des travaux expérimentaux. Le fait qu'il s'agisse d'êtres humains vivants ne semble avoir posé aucun problème moral. On en est arrivé tout simplement à oublier que ce qui est normal et légitime dans l'expérimentation animale est intrin-

sèquement immoral lorsque la recherche porte sur des êtres humains. L'enfant qui a commencé son existence est ainsi réduit au rang de simple matériel d'expérience dont on se sert ou que l'on rejette selon sa fantaisie. Il est lésé dans ses droits les plus fondamentaux: droit à être conçu dans le cadre d'une paternité et d'une maternité responsables, droit à la vie et à l'intégrité corporelle et psychique, droit au développement et aux soins médicaux, droit à la dignité et au respect dû à tout être humain. Permettre l'utilisation de fœtus ou d'embryons pour la recherche expérimentale n'est pas seulement attenter aux droits de l'homme, c'est aussi porter atteinte à la vocation même de la médecine.

Conclusion

Cette analyse n'a pas la prétention d'épuiser les problèmes posés par la FIV et le TE. D'autres possibilités s'offrent déjà à l'expérimentateur: manipulations génétiques, duplication d'embryons humains, fécondation d'ovocytes par un noyau d'une cellule somatique, prélude au clonage d'organismes adultes, croissance d'embryons in vitro pour prélèvement d'organes...

Jour après jour, les nouvelles possibilités de la biologie placent la société, désemparée par un vide juridique presque total, devant des choix qui engagent l'avenir de l'humanité. Faute d'un cadre légal sur lequel ils puissent s'appuyer, scientifiques, médecins, parents et moralistes cherchent au moins à définir un cadre éthique, une base commune sur laquelle puisse se fonder et s'orienter le comportement humain.

Faut-il le rappeler, seule une image de l'homme prise dans son intégralité d'être spirituel – corps et âme – peut servir de référence à l'élaboration d'un système d'éthique cohérent? Et la médecine qui entend s'y référer ne peut être considérée comme éthiquement acceptable que dans la mesure où elle respecte les droits fondamentaux et la dignité de chacun des êtres humains qui lui sont confiés.

L'analyse systématique qui précède démontre que la FIV et le TE soulèvent de graves objections morales à chacune des étapes de la procédure utilisée.

D'abord parce qu'elle porte atteinte aux droits fondamentaux de l'enfant:

- Le danger d'avortement spontané est presque décuplé.
- Les risques de malformations congénitales ou de lésions mécaniques de l'embryon sont accrus.
- Et surtout, l'embryon est, dès sa conception, manipulé, examiné, congelé, stocké, transplanté ou utilisé à des fins expérimentales comme du simple matériel de laboratoire.

  Sa dignité d'être humain est ignorée.

Le seul désir d'avoir un enfant, si légitime soit-il, ne suffit pas à justifier le choix d'une procédure dont la mise en œuvre et le perfectionnement nécessitent le sacrifice délibérément accepté d'innombrables embryons humains. D'autre part, on ne peut s'empêcher de ressentir un malaise devant l'aspect artificiel d'une

méthode de procréation dans laquelle la technique intervient au sein même de l'intimité conjugale. La morale devrait-elle y survivre que la poésie n'y résisterait pas.

Dans leur ensemble, les Eglises réprouvent d'ailleurs ces méthodes artificielles qu'elles estiment contraires à la structure naturelle du mariage.

Parlant de méthodes artificielles de fécondation, Pie XII disait, déjà en 1951:

> « L'acte conjugal, dans sa structure naturelle, est une action personnelle, une coopération simultanée et immédiate des époux, laquelle, du fait de la nature des agents et de la propriété de leur acte, est l'expression du don réciproque qui, selon la parole de l'Ecriture, réalise l'union ‹en une seule chair›. Il y a beaucoup plus que l'union de deux germes qui peut s'effectuer artificiellement, c'est-à-dire sans l'intervention naturelle des époux. L'acte conjugal, ordonné et voulu par la nature, est une coopération personnelle à laquelle les époux, en contractant le mariage s'échangent le droit» (Pie XII: discours aux sages-femmes)[10].
>
> « Qu'on ne l'oublie pas: seule la procréation d'une nouvelle vie selon la volonté et le plan du Créateur porte en elle, à un degré étonnant de perfection, la réalisation des buts poursuivis. Elle est à la fois conforme à la nature corporelle et spirituelle et à la dignité des époux, au développement normal et heureux des enfants» (Pie XII – Discours au congrès international des médecins catholiques)[11].

Le pape Jean XXIII, dans l'encyclique « Mater et Magistra » a également dénoncé l'immoralité des méthodes de transmission de la vie qui, si elles sont licites chez les animaux, ne le sont pas chez l'homme. On peut situer dans la même ligne de pensée la toute récente déclaration du pape Jean-Paul II au sujet des nouvelles acquisitions de la génétique. Parlant des interventions destinées à améliorer la condition biologique humaine il a dit notamment:

> « En particulier, ce type d'intervention ne doit pas nuire à l'origine de la vie humaine, c'est-à-dire à la procréation qui est étroitement liée, non seulement à l'union biologique, mais aussi à l'union spirituelle des parents unis par les liens conjugaux ». (discours à la 35e Assemblée générale de la World Medical Association 1984)[3].

Différents moralistes catholiques ont repris le même thème, notamment Karl Rahner qui écrit à ce sujet:

> « Elle sépare fondamentalement de la rencontre conjugale la conception d'une nouvelle personne qui apparaît comme la manifestation permanente de l'amour des parents. Elle exclut cette conception, privée de ses fondements humains, de la sphère intime de l'homme. Pourtant, c'est à cette sphère qu'appartient l'acte sexuel qui implique, en même temps, la disposition fondamentale des époux à manifester leur unité dans l'enfant »[12].

Sur le même thème, Mc Cormick écrit:

> «Les parents n'aiment pas les enfants simplement parce qu'ils sont des enfants et qu'ils ont besoin d'amour. Ils devraient les aimer parce qu'ils se sont aimés eux-mêmes et que les enfants sont les fruits et l'élargissement de cet amour. (...) L'éducation est précisément la continuation de la conception et c'est pourquoi il devrait exister une identité fondamentale et une continuité dans l'amour, dans cet amour qui éduque»[8].

On voit qu'il existe ici une convergence remarquable: tous s'accordent à condamner les méthodes artificielles de fécondation parce qu'elles portent atteinte à la nature même de l'union conjugale en rompant le lien nécessaire entre l'acte sexuel, la procréation, l'amour mutuel des parents et leur amour pour leurs enfants, signe et fruit de leur union.

En défendant ce point de vue, l'Eglise catholique va bien au-delà des intérêts de ses seuls fidèles. Elle défend les intérêts de l'humanité tout entière en rappelant les valeurs morales auxquelles il faut se référer si l'on veut éviter que les avances de la science médicale ne se soldent finalement par un recul sur le plan humain.

Qu'on nous permette une dernière réflexion sur la portée morale de la FIV et du TE: dans la conception, telle qu'elle est voulue par la nature, les conditions biologiques où est placé l'embryon lui permettent de se développer et d'évoluer vers la vie sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir aucun facteur extérieur ni de mettre en jeu des moyens techniques extraordinaires.

Dans la FIV et le TE, au contraire, seule la mise en œuvre de moyens scientifiques extraordinaires permet à l'embryon de poursuivre son développement. Laissé à lui-même, il évoluerait rapidement vers la mort.

Or la mise en œuvre de ces moyens extraordinaires dépend totalement du bon vouloir du médecin et des parents «préalablement informés». Ceux-ci s'arrogent ainsi totalement le pouvoir de décider non seulement de la conception, mais aussi de la vie et de la mort d'un être humain. L'acte sexuel cesse, dès lors, d'être la collaboration à l'acte créateur de Dieu pour se vouloir totalement autonome.

C'est ici que transparaît, sous le masque moderne d'un soi-disant progrès scientifique, la vieille tentation qui, depuis l'aube de l'histoire, pousse l'homme à se substituer à Dieu.

Sion, 29 septembre 1984

Dr. Jean-Jacques Pitteloud

BIBLIOGRAPHIE

1. Briggers J.D.
   In vitro fertilisation and embryo transfer in human being, New England journal of medecine, Vol. 304, N° 6, Feb. 5, 1981.
2. Documents de la commission de bioéthique de l'Académie suisse des Sciences médicales (communication personnelle).
3. Jean-Paul II
   Discours devant l'assemblée générale de l'Association médicale mondiale à Venise JAMA, Vol. 251, p. 1037 s., 1984.
4. Jones H.W. and coll.
   The program for in vitro fertilisation at Norfolk,
   Fertility and sterility, Vol. 36, N° 1, Feb. 83.
5. Jones H.W. and coll.
   On the transfer of conceptuses from ovocytes fertilized in vitro,
   Fertility and sterility, Vol. 36, N° 2, Feb. 83.
6. Johnson I. and coll.
   In vitro fertilisation: the challenge of the eighties,
   Fertility and sterility, Vol. 36, N° 6, Dec. 81.
7. Lopata A. and coll.
   Embryogenic development and blastocyt implantation following
   In vitro fertilisation and embryo transfer,
   Fertility and sterility, Vol. 36, N° 6, Dec. 82.
8. Mc. Cormick R.A.
   Reproductive technologics, ethical issues
   in: Encyclopedia of bioethics, p. 1459 (traduction personnelle).
9. Normes d'éthique médicale concernant le traitement de la stérilité humaine par fécondation in vitro (FIV) et transfert d'embryons (TE),
   Bulletin des médecins suisses, Vol. 65, N° 29, 18.04.1984.
10. Pie xii
    Discours aux participants au Congrès de l'Union catholique italienne des sages-femmes,
    Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII, p. 492, 1951.
11. Pie xii
    Discours au IV[e] Congrès international des médecins catholiques
    29 septembre 1949
    Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII, p. 196, 1949.
12. Rahner K.
    Schriften zur Theologie VIII,
    Benziger Verlag, Einsiedeln, 1967, p. 313 (traduction personnelle).

La théologie de la libération et le marxisme *

Le piège de la double fidélité

J'ai consacré un chapitre à la théologie de la libération de G. Gutierrez dans mon livre *Le conflit des espérances*. J'avais lu *Teologia de la liberación,* ainsi que l'écrit de Hugo Assmann, *Opresion-Liberación, Desafio a los cristianos.* Ce dernier m'avait paru être une relecture marxiste du christianisme conduisant à une sécularisation de la foi. Avec Gutierrez, il en allait autrement et j'étais partagé. D'un côté, on sentait chez le prêtre péruvien l'amour des pauvres et la volonté d'agir avec efficacité pour lutter contre la misère, mais, d'un autre côté, on ne pouvait qu'être inquiet devant la précipitation avec laquelle il reprenait telles quelles, sans les soumettre à un examen suffisant, des formules véhiculant quelques-unes des thèses essentielles du marxisme. D'où le titre du chapitre: «difficultés d'une théologie de la libération». Il ne me semble pas qu'aujourd'hui les difficultés aient disparu ou même se soient atténuées.

Ma crainte n'était pas l'effet de la méfiance ni d'un recul timoré devant certaines audaces. Elle était inspirée par les leçons de l'histoire. J'en retiens trois. La première est la situation du socialisme européen vers 1848. L'inspiration chrétienne, ou en tout cas religieuse, est celle de plus d'un militant ou penseur socialiste. La position athée et antireligieuse de Marx et d'Engels était loin de représenter le courant majoritaire. Pourquoi cette position va-t-elle conquérir des secteurs de plus en plus larges des partis ouvriers? La raison principale, à mon avis, est qu'il y a chez Marx le souci de donner à leur lutte un fondement théorique solide, alors qu'ailleurs on en demeure aux expressions d'une générosité qui est de l'ordre du sentiment. D'un côté, une pensée qui se veut structurée, de l'autre une pensée qui n'est pas à la hauteur de l'inspiration. Inévitablement, c'est la première qui devait prendre le dessus.

La seconde leçon est celle du destin tragique de tant de militants et d'intellectuels qui avaient adhéré au Parti communiste, convaincus que c'était là l'unique chemin pour lutter contre l'injustice dont était victime le monde ouvrier. Qu'a fait de ces hommes et de ces femmes le Parti une fois qu'il est arrivé au pouvoir et a installé ce qu'on appelle la «dictature du prolétariat»? Il importe de méditer sur cette expérience historique.

* Les deux articles qui suivent ont paru dans la revue italienne *30 Giorni,* anno II, n. 5, maggio 1984, pp. 51 et s., et n. 9, ottobre 1984, pp. 50 et s.

La troisième leçon est celle que l'on peut tirer de l'expérience des prêtres-ouvriers en France vers les années cinquante. Ce qui est en cause, ce n'est nullement la volonté missionnaire de ces prêtres, d'aller partager les conditions de vie d'un monde ouvrier largement touché par l'incroyance et par l'athéisme. Je pense ici à ceux de ces prêtres et aux militants chrétiens qui ont quitté l'Eglise. Leur nombre est assez grand pour qu'on s'interroge sérieusement sur la signification de leur démarche. Il me semble que celle-ci s'explique parce qu'ils sont tombés dans le piège de la prétendue « double fidélité ». Ils étaient devenus des hommes divisés, qui se sont trouvés acculés à choisir. Ou la fidélité à l'égard de la « classe ouvrière », dont le marxisme, dans l'interprétation qu'en donne le Parti, est la « conscience », ou la fidélité à l'Eglise. La problématique même était déjà marxiste et dans cette perspective, l'Eglise n'était déjà plus l'Eglise, mais une expression idéologico-institutionnelle de la classe bourgeoise. De cette crise, Madeleine Delbrêl nous a donné le diagnostic spirituel le plus profond.

Sous d'autres mots, n'est-ce pas au piège d'une semblable problématique, qui est une problématique fausse et sans issue, que se trouve exposée la théologie de la libération ? Et dans le contexte de la religiosité populaire qui est celui de l'Amérique latine, cette « théologie » n'est-elle pas dans une situation idéologique qui rappelle celle de 1848, où générosité et pensée sans vigueur se sont trouvées sans défense devant la pensée plus musclée qui était celle de Marx ? J'aimerais bien me tromper en faisant ce rapprochement entre ces expériences historiques et l'idéologie de la théologie de la libération !

* * *

Ma crainte n'est pourtant pas sans fondement devant l'ingénuité avec laquelle des théologiens généreux accueillent dans leur construction des morceaux de pensée marxiste. On me dira sans doute que je me braque sur des formules sans prêter attention à l'intention qui préside à ces emprunts. Mais précisément, les formules ne sont ni innocentes, ni neutres, dans la mesure où elles proviennent d'un système structuré, lequel est par surcroît intégré à une idéologie et à une pratique politique qui ont l'impact historique que l'on sait. La cohérence logique conjuguée à la séduction passionnelle qu'exerce une telle idéologie sont présentes et agissantes dans les formules en question. Le résultat est que la théologie de la libération repose sur une contradiction. D'une part, l'intention est chrétienne ; cette intention se traduit par le recours spontané aux thèmes et

aux vocables bibliques; d'autre part, les formules empruntées avec une certaine légèreté aux textes marxistes attirent cette théologie dans l'orbite logique du matérialisme historique.

On pourrait signaler ici quelques-uns des courants de la théologie ou de la pensée religieuse européenne qui ont pu influencer les théologiens d'Amérique latine. Pensons à la vogue de la théologie politique, aux espoirs – qui seront brisés avec le printemps de Prague – soulevés par le dialogue entre des chrétiens et des marxistes libéraux, à l'importance exagérée accordée par un Moltmann aux jeux rhétoriques d'un Ernst Bloch, aux thèses aventureuses d'un Girardi, à la manie de critiquer en bloc tout l'effort de pensée «préconciliaire», à l'éclectisme hâtif qui caractérise plus d'un essai théologique des années 60 et 70... Des traces de tout cela se retrouvent dans le livre de Gutierrez et en font un écrit qui date déjà.

* * *

Quelles sont les thèses marxistes qui sont ainsi entrées dans la théologie de la libération, au point de menacer d'en constituer finalement le centre de gravité?

La première thèse est celle de la *lutte des classes.* Il ne s'agit de nier ni la gravité des conflits ni l'existence de violences «structurelles». Mais chez Marx la lutte des classes n'exprime pas seulement et d'abord la prise de conscience du *fait* des conflits. Elle exprime d'abord un *principe,* de nature philosophique, explicatif de l'histoire dans la totalité de son déploiement. C'est en s'immergeant totalement dans cette lutte poussée au paroxysme que la classe opprimée réalisera elle-même sa libération. Ainsi l'histoire est l'histoire de la rédemption et de la divinisation de l'homme par l'homme. C'est parce qu'il y a là une loi radicale, structurelle, de l'«histoire», que le marxisme, et la théologie de la libération avec lui, rejettent l'idée de réformes économiques et sociales, pour exalter, non parfois sans romantisme, la Révolution.

Encore une fois, a-t-on le droit, en rigueur théologique, d'accepter, même sous une forme édulcorée, des formules lourdes d'une idéologie politique agressive dont les finalités sont directement opposées à celles du salut chrétien? Il manque à la théologie de la libération un examen approfondi de la pensée marxiste. Parlera-t-on d'une certaine naïveté de sa part?

A la lutte des classes est liée la *praxis* révolutionnaire, car, en marxisme, théorie et praxis sont indissociables. On ne comprend la lutte des classes qu'en y participant activement du côté de la classe historique des opprimés. A ce point la théologie de la libération introduit une confusion entre

le pauvre de l'Ecriture et le prolétaire de Marx. Cette confusion a été souvent relevée.

La lutte des classes est le moteur du mouvement nécessaire de l'histoire qui, après le renversement de la domination capitaliste, aboutira à l'instauration du *socialisme*. Le terme se retrouve évidemment dans la théologie de la libération, mais avec une grande imprécision. Un mouvement ne prend-il pas son sens de sa finalité? Pourquoi la dénonciation du capitalisme sauvage ne s'accompagne-t-elle pas dans cette théologie de l'histoire d'une réflexion sur le totalitarisme? Pourquoi ignore-t-on le fait historique que le socialisme révolutionnaire a signifié, d'une façon trop générale pour être fortuite, la prise du pouvoir par le parti unique qui, prétendant agir au nom du prolétariat, instaure une dictature totalitaire et athée, ne respectant pas, elle non plus, les droits de la personne humaine?

L'absence d'une réflexion sérieuse sur la révolution et sur le socialisme, dont par ailleurs on ne cesse de se réclamer, révèle dans cette théologie un inquiétant processus de refoulement et d'occultation. Il faut en dire autant de l'absence d'une réflexion sur la violence.

Sans doute, quand la théologie de la libération met l'accent sur *l'orthopraxie,* pense-t-elle à une attitude du théologien attentif aux requêtes de la base, à ses désirs et à ses projets. Cette attitude pastorale, louable en soi, risquerait peut-être d'enfermer la pensée dans un pragmatisme un peu court et de conduire à une théologie de circonstances. Mais parler d'orthopraxie en faisant référence à la *praxis* au sens marxiste, c'est tout autre chose! C'est admettre que la vérité n'est donnée que dans et par la praxis révolutionnaire, c'est donc quitter l'idée évangélique de la vérité, pour une subordination de la pensée, et donc de la théologie, et du langage, aux impératifs de la révolution. Là encore, ce n'est sans doute pas ce qu'a voulu au départ la théologie de la libération, mais c'est là où la conduit inexorablement la logique des thèses marxistes qu'elle adopte sans examen suffisant.

Autre point: le marxisme s'inscrit dans le prolongement de la sécularisation du Royaume de Dieu. En tant qu'« humanisme athée » il est une forme radicale de cette sécularisation. Parallèlement, l'insistance mise par la théologie de la libération sur l'unité de l'histoire transforme l'eschatologie chrétienne en une eschatologie terrestre.

* * *

En conclusion, je dirai que la théologie de la libération est tiraillée entre deux directions inconciliables: générosité de l'intention, et logique d'idées empruntées, sans qu'on en mesure toute la signification et les

conséquences, à l'idéologie marxiste-léniniste. Les idées sont plus fortes que des intentions démunies de bases intellectuelles solides. Cette théologie est ainsi entraînée dans une dérive qui tend à l'arracher à ses racines chrétiennes.

La théologie de la libération lance un défi : la passion angoissée pour le destin des pauvres qui l'anime nous interpelle tous. Mais par ailleurs elle-même compromet ce que son inspiration a d'authentique en lui donnant une armature doctrinale fragile et aventureuse.

Exigences de clarté

Je vois dans l'*Instruction* de la *Congrégation pour la doctrine de la foi* « sur quelques aspects de la théologie de la libération »* avant tout une invitation adressée aux théologiens et aux penseurs chrétiens à approfondir leur réflexion sur un certain nombre de thèmes. Je me contente ici d'en signaler trois.

Le premier est lié à la praxis ; il concerne le statut social du théologien. Pour certains partisans des formes extrêmes de la théologie de la libération, qui n'ont pas su assimiler critiquement les emprunts qu'ils ont faits au marxisme, le dialogue avec les théologiens des pays industrialisés serait un dialogue de sourds. En effet, tandis qu'eux-mêmes penseraient *à partir de leur engagement* dans la lutte des pauvres pour leur libération, les théologiens qui leur adressent des critiques seraient d'avance disqualifiés parce qu'ils pensent à partir de la situation académique, situation de privilégiés appartenant à la classe dominante et entretenant l'illusion intéressée d'une « objectivité » possible du jugement. Derrière cette critique, on reconnaîtra sans peine la conception marxienne de la vérité immanente à la praxis. A cela il faut répondre que cette conception est elle-même une *théorie :* si la praxis est présentée comme source de vérité c'est parce que l'on présuppose que cette praxis s'inscrit dans le sens de l'Histoire, c'est-à-dire dans la lutte du prolétariat, classe messianique, pour sa libération. Ainsi l'orthopraxis est un concept dérivé. Il suppose que l'on tient pour vraie, au niveau théorique, la conception de l'histoire pour laquelle et au nom de laquelle on s'engage dans une lutte dont la matrice est ainsi dessinée d'avance. Nous sommes donc renvoyés à la théologie de l'histoire du salut et de l'eschatologie. De fait, sur ce point, la pensée de plusieurs théologiens de la libération demeure fort ambiguë.

* Du 6 août 1984, *Doc. Cath.,* n° 1881, 7 octobre 1984, pp. 890–900.

Quant à l'engagement lui-même, je dirais volontiers qu'il n'y a pas de théologie authentique sans engagement, à condition d'entendre par engagement la foi elle-même. Il n'y a pas d'acte de foi sans que la volonté intervienne pour porter l'intelligence à l'adhésion à la vérité révélée. Si la théologie est « intelligence de la foi », nous dirons donc que le seul « milieu » connaturel qui permet le développement d'une vraie théologie est la foi vive. Prétendre que la vie de foi est d'une manière nécessaire intrinsèquement affectée et modifiée par la situation de classe du théologien, c'est nier le caractère surnaturel de la foi et donc sa transcendance par rapport aux conditionnements socio-politiques. C'est donner de la foi une explication réductrice directement dictée par l'idéologie marxiste. Il est vrai que certains théologiens des pays industrialisés semblent céder à une autre tentation : celle de faire de la théologie une « science » du même type que les autres sciences humaines, répondant à des critères purement rationnels et oublieuse de ses sources vives. Cette théologie n'est plus une vraie théologie. Elle est une science des religions qui, à la limite, ne suppose plus la foi chez celui qui la pratique. Une telle « théologie » rationaliste ne s'inscrit plus dans le grand mouvement d'adhésion de l'esprit à Celui qui est la Vérité. Elle est sans racines et par là sans défense devant l'objection des théologiens « engagés ». La vraie question est donc celle-ci : engagement de la foi ou engagement d'abord politique ? La foi vive ne peut aller sans conséquences pratiques, parmi lesquelles l'amour et le service du prochain occupent le premier rang. Qu'une œuvre théologique fasse porter l'accent sur cette exigence, c'est non seulement légitime mais encore conforme à la prise de conscience, qui a son origine dans Vatican II, du nécessaire engagement des chrétiens pour la justice, la paix et les droits de l'homme. Je dis *accent,* car il s'agit de souligner un aspect essentiel du mystère de la foi tout en maintenant son appartenance à la totalité de ce mystère. Nous sommes alors au niveau légitime des différentes spiritualités. Si, par contre, on isole cet aspect unilatéralement, on le dénature et on s'engage sur la voie du rejet de l'intégralité du mystère chrétien. L'engagement pour les pauvres et pour les droits de l'homme à l'intérieur de l'engagement de foi du théologien : voilà, à mon avis, ce qui devrait être approfondi dans la réflexion des théologiens.

* * *

Un second thème est celui du politique. On va répétant que « tout est politique » et que l'illusion de faire de la théologie en laissant de côté les préoccupations politiques est encore une manière de faire de la politique, – à coup sûr la plus mauvaise qui soit, car elle sert les intérêts de la classe dominante. De telles affirmations, souvent assénées comme des slogans

dans un esprit de militance agressive, couvrent bien des obscurités. Que la doctrine chrétienne, et notamment l'éthique chrétienne, soit porteuse d'exigences politiques, c'est évident. Il aura fallu les clairs rappels de Vatican II pour que beaucoup prennent conscience de leurs devoirs à cet égard, et du grave péché d'omission des chrétiens qui abandonnent la politique à elle-même pour se replier sur une existence enfermée dans la sphère du privé et marquée par l'individualisme. Souvent on se soustrait à la responsabilité politique, avec la fausse idée que le domaine du politique appartiendrait tout entier au Prince de ce monde. L'actuelle réaction est donc en elle-même réjouissante.

L'affirmation : tout est politique, est ambiguë, car elle est susceptible de recevoir plusieurs sens. Elle peut signifier que la doctrine de la foi et les attitudes morales, y compris celles qui sont du domaine de l'intériorité, ne sont pas sans incidences et conséquences, au moins indirectes, sur le champ politique. Ceci est exact. A ce propos, on aurait intérêt à méditer à nouveau ce que saint Thomas dit de la *justitia legalis*. Mais on peut aussi entendre par là qu'aucun discours et aucun comportement ne sont intrinsèquement indépendants du politique, que le politique les détermine, qu'ils lui sont en dernier ressort réductibles. Ce qui revient à en faire des facteurs idéologiques. C'est là une lecture de type marxiste, qui interprète tout l'ensemble de l'existence humaine en fonction d'une politique elle-même dictée par les impératifs de la lutte des classes et qui nie par conséquent la spécificité du spirituel. De plus, dire le politique ou la politique, est demeurer dans un vague dangereux. Il y a diverses conceptions du politique et diverses manières de conduire la politique. Quels sont les rapports de la personne et de la société, quelles sont la nature et la fonction de l'Etat, quelle est l'essence du droit, qu'en est-il de la moralité des moyens et notamment de la violence ? A notre époque où un des grands et tragiques débats est entre les sociétés soucieuses de respecter les droits de l'homme ou de tendre à ce respect, et les sociétés totalitaires, on n'a pas le droit de laisser ce genre de questions dans l'ombre. Une des raisons de leur occultation réside à mon avis dans l'adoption non critique de la structure dialectique de la pensée, qui met l'accent sur le négatif, avec la croyance naïve que le moment négatif sera nécessairement suivi du moment positif. Politiquement cela signifie la croyance qu'il suffit d'abolir une situation d'iniquité pour déboucher sur une société juste. D'où l'absence de réflexion vraiment sérieuse et approfondie sur les fins que l'on vise et sur le type de société que l'on peut et doit instaurer.

* * *

Cette dernière remarque nous conduit à évoquer rapidement le troisième thème, qui n'est pas le moins important. C'est une calomnie de prétendre que l'*Instruction* viendrait mettre un frein à l'immense effort lié à « l'option préférentielle pour les pauvres ». Aider les pauvres à leur libération suppose une vue claire des buts poursuivis, c'est-à-dire de ce qu'est la vraie liberté de l'homme. Se livrer aveuglément aux risques de l'émergence d'une société athée et totalitaire, est-ce vraiment aimer les pauvres ? N'est-ce pas faire preuve d'une singulière légèreté intellectuelle ? La passion pour la justice ne peut qu'égarer si elle n'est pas éclairée. Ici aussi c'est la vérité qui libère. En invitant à prêter attention à de graves déviations, l'*Instruction* me paraît apporter une contribution éminente à « l'option préférentielle pour les pauvres ».

G. COTTIER, O.P.

« Heureux les morts qui s'endorment dans le Seigneur »

Christiane Brazzola a été rappelée à la Maison du Père au seuil de l'année nouvelle. Elle était une cheville-ouvrière dans l'équipe de rédaction de Nova et Vetera, pour laquelle elle n'a jamais ménagé sa peine. Ses initiales paraissaient parfois au bas de pages spirituelles ou de comptes-rendus. Nous sommes assurés que de l'Eglise du ciel où elle est entrée, elle ne manquera pas de nous assister dans notre labeur. Comme l'écrit un ami prêtre : « Il ne lui a pas suffi d'entrer dans une année nouvelle, c'est toute l'éternité qu'il lui fallait pour combler son émerveillement et sa patience, et nous pouvons croire que Dieu qui le savait l'a ainsi exaucée pleinement ».

En hommage de gratitude profonde et émue, nous reproduisons ici, presque dans son intégralité, l'homélie prononcée à la messe de sépulture.

> Moi, Jean,
> j'ai entendu une voix qui venait du ciel.
> Elle me disait d'écrire ceci :
> « Heureux désormais
> les morts qui s'endorment dans le Seigneur.
> Oui, dit l'Esprit de Dieu,
> qu'ils se reposent de leurs peines, car leurs actes les suivent ».
>
> Ap 14, 13.

Le chapitre XIV de l'Apocalypse, d'où ces versets sont tirés, parle des *compagnons de l'Agneau* et de leur destinée à l'heure du jugement de Dieu. Il a été question, aussitôt avant notre texte, de *la constance des saints,* c'est-à-dire de *ceux qui gardent les commandents de Dieu et la foi en Jésus* (v. 12). Puis vient l'affirmation solennelle, objet d'une révélation explicite, d'une attestation de l'Esprit : *Heureux désormais les morts qui s'endorment dans le Seigneur.*

S'endormir dans le Seigneur ou mourir dans le Seigneur, cela signifie s'endormir dans l'amitié de Dieu parce que dans Ses commandements on a reconnu Sa toute aimable volonté et parce que l'amour est communion des volontés. C'est la *foi en Jésus,* le Fils unique du Père, qui nous introduit dans la grâce de cette communion, laquelle fait un avec la grâce de la filiation. L'Apocalypse rattache directement à une attestation de l'Esprit l'annonce de la béatitude : *Heureux les morts qui s'endorment dans le Seigneur.*

[1] Ap, 14, 13 ; Mt, 5, 1–12.

Et nous savons que c'est ce même Esprit Saint, Esprit du Père et du Fils, qui fait jaillir en nos cœurs la source de l'amour filial. C'est Lui, cet Esprit, qui nous fait nous écrier: Abba Père! Il «se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu» et cohéritiers du Christ (cf. Rom 8, 15–17).

Si je rappelle ces sublimes réalités, c'est parce qu'elles constituaient le fond de la vie de Christiane. Elle aimait réciter la *prière d'intercession pour la béatitude* qui se trouve dans le troisième canon eucharistique:

«Que l'Esprit Saint fasse de nous
une éternelle offrande à ta gloire,
pour que nous obtenions un jour
les biens du monde à venir,
auprès de la Vierge Marie,
la bienheureuse Mère de Dieu,
avec les Apôtres, les martyrs,
... et tous les saints,
qui ne cessent d'intercéder pour nous.»

Là était son cœur, et la certitude de son espérance, laquelle s'appuie sur les arrhes de l'Esprit (cf. 2 Co, 5, 5).

La droiture de l'âme a sa source dans la grâce de l'Esprit et c'est l'Esprit qui conduit à cette offrande qui est don de soi à Dieu aimé par-dessus tout, et don de soi aux autres. Le désir de l'âme est alors la *gloire de Dieu* et, à l'égard d'autrui, ce don se fait service, à la fois efficace et discret, dans l'oubli de soi.

Cette offrande de soi à la gloire de Dieu, qui est un don de l'Esprit, elle est toute orientée vers *les biens du monde à venir,* vers l'Eglise du Ciel. Précisément parce qu'elle prend sa source dans l'Esprit Saint, cette offrande est participation à la communion des saints et elle est déjà anticipation, à travers les cheminements de cette terre marqués par la croix, de la gloire à venir. Elle est ainsi sens de la présence de l'Eglise du Ciel qui n'est pas une autre Eglise que celle d'ici-bas, mais est cette part de l'Eglise du Christ qui a déjà atteint le terme de son pèlerinage, dans la pleine vision de Dieu, et qui ne cesse de nous accompagner par son intercession.

C'est pourquoi, à cause de cette anticipation fondée sur le don de l'Esprit Saint – tel est le mystère de l'espérance théologale –, *les biens du monde à venir* sont déjà présents, sous les voiles de la foi, dans l'âme donnée à Dieu, et cette âme reflète, dès son existence ici-bas, des rayons annonciateurs de la béatitude définitive.

C'est une raison pour laquelle la grande charte de la vie évangélique par laquelle Jésus inaugure le *Sermon sur la Montagne* commence par proclamer bienheureux ceux qui marchent à Sa suite.

C'est pourquoi aussi ce bonheur est énoncé tour à tour au présent et au futur. La première béatitude qui en un sens contient déjà toutes les autres affirme la réalité présente du Royaume – de ce Royaume qui est déjà parmi nous, qui est déjà arrivé pour nous (cf. Mt 12, 28):

> « Heureux les pauvres de cœur,
> le Royaume des cieux est à eux ».

Douceur, larmes bénies, faim et soif de la justice, miséricorde, pureté du cœur, zèle et volonté de paix, souffrance pour la justice et pour le Nom de Jésus: toutes ces attitudes paradoxales, où le cœur de l'homme, à lui seul, laissé à ses propres forces, n'aurait jamais eu l'idée d'aller chercher le bonheur, non seulement elles introduisent aux biens du Royaume, mais dès maintenant elles attestent leur présence inaugurée:

> « Réjouissez-vous, soyez dans l'allégresse,
> Car votre récompense sera grande dans les cieux ».
> (v. 12).

*

Si ces lectures ont été choisies, c'est parce que nous y reconnaissons les traits d'un portrait: le portrait profond et mystérieux, tel qu'il se dessine au regard de Dieu qui voit chacun de nous dans sa vocation personnelle et unique à l'image de son Fils. Droiture, limpidité, discrétion, service, et cette allégresse et légèreté du cœur, qui est la marque de l'Evangile: telle fut Christiane parmi nous. Telle elle demeure puisque, comme nous le rappelle la Préface, « pour tous ceux qui croient en toi, Seigneur, la vie n'est pas détruite, elle est transformée ».

Elle demeure parmi nous, non pas seulement comme une trace de lumière que l'on conserve avec piété dans la mémoire, mais, plus mystérieusement et plus réellement encore, parce que dorénavant elle appartient, ou ne tardera pas d'appartenir, à cette Eglise du Ciel, qui est un autre nom de la Béatitude, à laquelle elle a aspiré de toute son âme et d'où elle ne cessera de nous accompagner et de nous aider.

Genève, le 4 janvier 1985

P. Georges Cottier, o.p.

Bibliographies

PAUL-LAURENT CARLE, O.P., *Le Sacrifice de la Nouvelle Alliance - Consubstantiel et transsubstantiation - (De l'Incarnation à l'Eucharistie)*; 2e édition, considérablement augmentée, Imprimerie Taffard, Bordeaux, 1981.

Le Père P.L. Carle a fait paraître en 1975 un petit livre intitulé: «Consubstantiel et transsubstantiation». Il entendait apporter une contribution théologique à l'occasion des accords conclus en matière de doctrine eucharistique entre catholiques et anglicans d'une part, le 7 septembre 1971, et, d'autre part, entre réformés français et catholiques, aux Dombes, en avril 1972 (p. 21).

Ce livre contenait essentiellement une réponse à quatre objections que du côté des non-catholiques – et même parfois chez ces derniers – on fait au terme de *«transsubstantiation»*: vocable dans lequel l'Eglise romaine reconnaît l'expression de sa foi en la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Voici, en résumé, la teneur de ces difficultés:

1. «Transsubstantiation» est un mot trop technique, éloigné des mots de l'Evangile. A l'heure de l'œcuménisme le terrain commun de recherches devrait se borner aux expressions de l'Ecriture seule.

2. D'ailleurs, pour son malheur, ce mot est de facture «scholastique». Le IVe Concile du Latran qui l'a consacré n'était-il pas engagé dans une problématique étrangère à notre mentalité?

3. La culture contemporaine, culture essentiellement scientifique, grève le terme de «substance» d'équivoques. Le savant en l'employant pour sa part y met bien autre chose que la philosophie de l'être dont il relève pourtant à son origine.

4. Enfin, employer un tel vocable c'est sortir du donné révélé, c'est adopter des concepts philosophiques et soumettre le mystère de Dieu à la raison humaine, en conséquence trahir la foi.

Le livre de 1971 présentait une «défense et illustration» du terme de «transsubstantiation». Il répondait à ceux qui, pour le disqualifier, l'attribuaient, selon la sentence de Luther, à «l'Ecclesia thomistica, id est aristotelica». L'exposé très fouillé des origines de ce mot faisait ressortir, en particulier, l'immense méprise, sinon la mauvaise foi, de ceux qui voulaient l'inscrire dans la filière aristotélicienne.

*

La partie la plus développée du nouveau livre que nous présentons ici est consacrée à répondre à la deuxième objection. Ce livre a été édité en 1981. Plus de 150 pages sont consacrées à faire l'historique du vocable: *transsubstantiation*. Ce qui ressort avec clarté, et qui est décisif, est que sa filière est surtout ecclésiale, conciliaire et liturgique.

Ce terme a fait sa première apparition, en effet, dans la profession de foi que le Concile de Rome, en 1079, a demandé à Béranger de Tours. Ce maître en théologie, comme on le sait, niait la présence réelle et professait la seule présence du Christ par mode de signe. Or voici le texte à quoi il dut souscrire: «Moi, Béranger, je crois de cœur et confesse de bouche que le pain et le vin qui sont sur l'autel, sont, par le mystère de la prière sainte, et par les paroles de notre Rédempteur, changés substantiellement en la chair véritable, propre et vivifiante, et au sang de Notre Seigneur Jésus-Christ» (p. 286, note 158). Or les mots *«changés substantiellement»* - *substantialiter converti* - vont rencontrer immédiatement la faveur des théologiens. En 1140, Roland Bandinelli, le futur Alexandre III – pour l'heure théologien de renom à Bologne – crée le terme de «transsubstantiation». L'impact de ce vocable à partir de ce moment va devenir considérable. Le IVe Concile du Latran en 1215 l'intégrera sous sa forme verbale: *«transsubstantiari»*. Le P. Carle se reconnaît alors le droit de conclure: «Contrairement à la légende tenace qui en fait une pièce spécialement fourbie par l'arsenal antiprotestant de Trente, ce mot a donc 337 ans d'âge conciliaire et plus de 410 ans d'existence à partir de son apparition certaine quand le second

canon du 11 octobre 1551 le reprend à son compte» (p. 254). Et si nous remontons jusqu'au Concile de Rome en 1079, «il y a 473 ans de continuité et de rigoureuse logique dans le vocabulaire des Conciles en matière eucharistique: 473 ans, c'est-à-dire, presque un demi millénaire» (p. 255).

*

Mais la portée de l'ouvrage du P. Carle va bien au-delà de la question historique. Il démontre que si l'Eglise a adopté ce mot, ce n'est justement pas en raison de son sens aristotélicien, mais de sa parenté évidente avec celui de *«consubstantiel»* créé par le Concile de Nicée en 325. C'est ce qu'avait ressenti si fortement un moine cistercien, Baudoin de Cantorbery, qui deviendra primat d'Angleterre. Disciple de saint Bernard, il n'appréciait pas outre mesure la dialectique. Or ce contemplatif écrivait: «L'Eglise proclame... que le pain, par la puissance de la bénédiction divine, devient le corps du Christ, est fait corps du Christ; qu'il est *transsubstantié,* changé, converti en corps du Christ... . Ces mots de 'changement', de 'conversion' et autres semblables... peuvent paraître d'invention nouvelle plutôt que de tradition évangélique ou apostolique. Mais aux saints docteurs que Dieu a mis au service de la foi... il a plu d'user de ces termes. Il fallait bien trouver une formule pour exprimer ce qu'en tout cas il fallait croire. Ce procédé n'est pas sans exemple. Le terme *'homousion'* et le terme *'personne'* ont été pris par les saints Pères pour exprimer l'un, la foi à la consubstantialité du Père et du Fils, l'autre, la foi à la Trinité; tous deux pour affirmer la vérité et proclamer la foi bien qu'ils n'aient leur source ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament». (p. 295). Nous voilà au cœur du débat: *«transsubstantiation»* comme *«consubstantiel»* sont des termes jaillis spontanément, l'un et l'autre, de la même nappe très pure de la Tradition apostolique. Le moine-théologien le faisait remarquer trois siècles avant le Concile de Trente!

De plus le P. Carle, en des pages pleines d'érudition, fait voir qu'à Trente l'Eglise n'a jamais voulu «canoniser» le terme de «substance». A aucun moment les Pères ne se sont basés sur la philosophie thomiste pour en fonder la valeur. Ils n'imposent aucunement, par exemple, la distinction réelle entre la substance et les accidents. Simplement, ils enseignent que l'être du pain par la consécration devient le corps du Christ. Il ressort des Actes mêmes du Concile de Trente que les Pères, pour étayer ce dogme, ont surtout exploité la doctrine des Pères et des Conciles antérieurs.

Certes un thomiste ne pourra que se réjouir de savoir que c'est chez l'Aquinate qu'on trouve l'élaboration philosophique la plus parfaite pour justifier devant la raison la possibilité d'un changement de substance, tel que celui de l'eucharistie. Grâce à la distinction réelle entre la substance et les accidents, il situe très exactement en effet la présence réelle du Christ au plan de la substance changée et par contre, au plan des accidents, la persistance des apparences, fondant par là même leur fonction de signe, ou de sacrement.

Dans la nouvelle édition de son ouvrage le Père Carle a tenu, en outre, à dépasser la pure théologie spéculative et historique, pour intégrer le dogme de la transsubstantiation dans un ensemble doctrinal plus large. Ce dogme, en effet, ne représente qu'un aspect parmi les composantes du mystère eucharistique. On trouvera une nouvelle partie où l'eucharistie est explorée encore à la lumière de l'Ecriture et de la Tradition, en quatre chapitres d'un exposé très dense et très riche. Or celui qui réfléchit sur ces 150 pages comprend encore mieux combien *seul* le terme de «transsubstantiation» laisse aux donnés scripturaires et patristiques leur authentique portée.

*

En plus de 50 pages, l'auteur creuse la signification du terme de *«mémorial»*. C'est pour l'eucharistie un terme central. Il ne faut pas oublier que Jésus l'utilise en instituant son repas pascal: *«Faites ceci comme mon mémorial»*. Le «mémorial» (en hébreu, Zikkaron) ne veut pas désigner un acte psychologique de mémorisation. C'est, au contraire, un rite composé de choses, paroles, ac-

tions, prières, dont l'effet est de rendre *présent, permanent, actuel* un événement passé. Le mémorial est ainsi – et déjà dans l'Ancien Testament – plus qu'un pur signe. Un signe fait partie des instruments de la connaissance. Le mémorial, lui, revêt une fonction *« vicaire »*. Il « présentifie » l'événement passé. Sans doute il le revêt d'un nouveau mode d'être, mais par là il lui communique une permanence, malgré le temps qui tout défait. Grâce au mémorial, la « substance » de l'événement échappe à la destruction du temps.

Or le grand événement qui doit demeurer au milieu des hommes c'est le Sacrifice du Christ. Le P. Carle consacre quelques pages profondes à la nécessité d'un sacrifice pour la conscience religieuse des hommes. Israël en ce domaine a été choisi par Dieu en vue d'annoncer et de préfigurer le seul sacrifice capable de satisfaire les exigences d'adoration, d'expiation, de satisfaction de toute âme religieuse. « Au cœur de la nouvelle et éternelle Alliance, il y aura un sacrifice qui va résumer et accomplir en lui toutes les postulations secrètes, en chacune de ses composantes, du culte d'Israël. Et ce sacrifice il faudra l'offrir jusqu'à ce que le Christ revienne. D'où la postulation d'une *permanence* de ce Sacrifice de la Nouvelle Alliance ».

L'eucharistie est justement le « Mémorial de la Croix«. La croix de Jésus, chez saint Jean surtout, est mise en rapport avec le repas pascal juif. « Le disciple souligne à dessein la coïncidence du supplice infligé au Maître et des préparatifs juifs en vue de la fête ; Jésus sera condamné à mort à l'heure même, la sixième, où les agneaux de la Pâque étaient immolés dans le Temple » (p. 138).

C'est lors du repas pascal que Jésus institue son mémorial. « Ce repas des adieux devient le repas de la présence » (p. 155). Il substitue au pain son Corps donné et au vin son Sang versé. C'est un repas-sacrifice. Un repas dans lequel, et par lequel, l'immolation du Christ « demeure » et *« s'actualise »* pour nous. L'eucharistie devient à cause de cela « le centre de gravité substantiel du monde nouveau ».

« Unique et définitif grand prêtre selon l'ordre transcendant de Melchisédech, Jésus va prendre le pain et le vin des hommes ; à travers ces humbles signes de leur réfection quotidienne, Il va transmettre tout ce qu'Il a et tout ce qu'Il est » (p. 162). Mais pour que cela se fasse, encore faut-il une condition *sine qua non*. Il faut qu'intervienne un réel changement de l'être du pain et du vin. Or c'est ce qu'ont abondamment répété les Pères.

A ce point l'auteur condense les données de la Tradition – qui est aussi source de notre foi. Les Pères grecs et latins, pendant les premiers siècles de l'Eglise, ont toujours lié la présence du Corps et du Sang avec le changement de l'être des oblats. C'est le *« Métabolè »* des Pères et des prières eucharistiques. Quand on prend connaissance de ces textes on se rend compte que le Concile de Florence et celui de Trente n'ont en rien innové en recourant au terme de « transsubstantiation ». « La particule *'trans'* n'est-elle pas dans la langue latine, le préfixe de choix pour marquer le changement radical. Elle est le parfait décalque du préfixe *'méta'* avec sa valeur de métamorphose » (p. 293). « L'antique affirmation, sans cesse reprise dans l'épiclèse, sans cesse redite par les Pères tant grecs orientaux et latins, la conversion du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ va ainsi trouver sa formulation dans ce néologisme. Il ne fait nullement figure d'intrus, de monstruosité linguistique. Il est au contraire parfaitement adopté par tous, car les vieux schèmes que porte la mémoire chrétienne des théologiens y trouvent leur content, s'y ajustent parfaitement » (p. 293).

*

Disons, pour terminer, notre reconnaissance au P. Carle pour l'immense labeur que supposent ces 455 pages, prégnantes d'une profonde théologie, pleines de références patristiques, liturgiques, conciliaires, assorties de notes savantes. Mais ce qui est mieux encore, ces pages sont soulevées par un souffle de foi et d'amour, sorties de la contemplation : elles y ramènent le lecteur. Nous souhaitons que ce livre soit connu, travaillé,

médité par les théologiens et les étudiants en théologie. On sort de sa lecture, incliné, selon le souhait de l'auteur à « accueillir avec plus de foi divine, d'intelligence savoureuse du mystère, ce vieux vocable que des martyrs n'ont pas hésité, par la suite, à signer de leur sang» (p. 406).

Père Pierre-Marie Emonet, O.P.

Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres complètes,* édition publiée par le « Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain », volume III (1924-1929), Fribourg, Editions Universitaires et Paris, Editions Saint-Paul, 1984.

Les quelques confidences que Jacques Maritain nous livre, dans sa *Réponse à Jean Cocteau,* sur la tâche qui lui a été « définie dans le Ciel », illustrent à merveille le contenu de ce nouveau et imposant volume des *Œuvres Complètes* de J. et R. Maritain.

Les *Réflexions sur l'intelligence,* dont le lecteur trouvera ici une nouvelle édition préparée par l'auteur lui-même, sont sans doute un bel exemple de l'ordre propre à la vie de l'intelligence humaine, « l'ordre en esprit et vérité... » Elles nous offrent des pages lumineuses sur des questions aussi fondamentales que celles de la nature de la vérité, de la critique de la connaissance, ou de la métaphysique impliquée par la théorie de la relativité. Ces pages ne constituent pas un exposé systématique mais proposent une certaine vue sur la vie propre de l'intelligence, au terme d'un dialogue philosophique avec des auteurs comme Pascal, Blondel, Einstein...

« Notre affaire est de chercher le positif en toutes choses, d'user du vrai moins pour frapper que pour guérir... » (R. à Jean Cocteau). C'est dans cet esprit que Jacques Maritain entreprend « d'aller chercher assez loin dans le passé les racines d'idées qui gouvernent le monde aujourd'hui... A des titres bien différents, trois hommes dominent le monde moderne et commandent tous les problèmes qui le tourmentent : un réformateur religieux, un réformateur de la philosophie, un réformateur de la moralité : *Luther, Descartes, Rousseau* ». Nul ne peut contester la valeur irremplaçable de ces études pour la compréhension de notre univers culturel.

Par ailleurs, Jacques Maritain était intimement convaincu que le temps était venu pour le thomisme « de travailler philosophiquement dans le profane » en vue de rassembler l'héritage dispersé de la sagesse. Telle est l'entreprise ambitieuse qu'il a tentée à propos des événements déclenchés par le mouvement doctrinal et politique de l'*Action Française.* Pleinement conscient du drame auquel ont été mêlés de nombreux catholiques, notre auteur ne ménage pas sa peine. Il cherche à éclairer la connexion du doctrinal et du politique, en rappelant la *primauté du spirituel :* il soutient ceux qui sont ébranlés, en soulignant la *clairvoyance de Rome* dans ses interventions ; enfin, aux heures les plus sombres, il écrit à Charles Maurras lui-même, pour l'aider, l'encourager à faire une démarche difficile. Bel exemple assurément d'homme à « l'esprit dur » et au « cœur doux » (Réponse à Jean Cocteau).

Comme les autres volumes de cette édition, celui-ci nous offre bon nombre de textes qui étaient devenus inaccessibles mais dont l'intétrêt ne s'est pas démenti.

Le volume III des *Œuvres Complètes* de Jacques et Raïsses Maritain contient : *Réflexions sur l'intelligence* (nouvelle édition), *Trois Réformateurs :* Luther, Descartes, Roussau, Réponse à Jean Cocteau (nouvelle édition), *Une opinion sur Charles Maurras, Primauté du spirituel, Quelques pages sur Léon Bloy, Clairvoyance de Rome,* des *articles,* des *témoignages,* des *préfaces* et *recensions* d'ouvrages.

Maurice Hany

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)

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

Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
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 de Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement:

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

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 35.–
	Abonnement de soutien	Fr. 45.–
	Prix du numéro à part	Fr. 10.–
Autres pays (y compris la France):		
	Abonnement annuel	Fr. suisses 40.–
	Le numéro	Fr. suisses 10.–

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