

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



JEAN-PIERRE TORRELL, O.P. — <i>Paul VI et le cardinal Journet. Aux sources d'une ecclésiologie</i>	p. 161
GEORGES COTTIER, O.P. — <i>Post-moderne et post-chrétien</i>	p. 175
FRANCESCO VIOLA — <i>Luigi Sturzo et l'idéal de la «nouvelle chrétienté»</i>	p. 193
GEORGES COTTIER, O.P. — <i>Les bébés-éprouvettes. Problèmes éthiques</i> .	p. 210
BIBLIOGRAPHIE — ALAIN DELIBERA, <i>Introduction à la mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckhart</i>	p. 240



LXI^e ANNÉE — N° 4 — OCTOBRE-DÉCEMBRE 1986

Paul VI et le cardinal Journet

AUX SOURCES D'UNE ECCLÉSIOLOGIE

A l'occasion d'un colloque récent, il m'avait été demandé de faire une communication sur Paul VI et la manière dont il avait réagi aux idées ecclésiologiques nouvelles qui s'étaient manifestées au Concile ¹. Dans la préparation de cette étude, j'ai préféré laisser de côté les grands documents, pour m'attacher davantage aux textes moins élaborés peut-être que représentent les allocutions des audiences du mercredi ou les homélies prononcées en diverses circonstances. Entre autres choses, mon attention a été attirée par les références que Paul VI donne pour appuyer son enseignement. Il y a, naturellement, ses prédécesseurs, notamment Pie XII et Jean XXIII dans une proportion considérable, mais il y a aussi un nombre élevé de mentions d'auteurs très variés. Exception faite des Pères de l'Eglise et des grands théologiens du passé, comme saint Thomas, Paul VI s'est référé à plus de soixante-dix auteurs modernes ou contemporains des plus divers : philosophes, exégètes, historiens, savants, romanciers, etc. Mais il y a aussi, et c'est bien compréhensible, des théologiens. Parmi eux, il y a ceux qu'on pourrait appeler « les préférés ». Les voici une première fois selon l'ordre alphabétique : Yves Congar, Jérôme Hamer, Charles Journet, Henri de Lubac, Johannes Adam Möhler.

Sans pousser jusqu'au bout l'inventaire de ce que doit Paul VI à chacune de ces sources, il nous a paru intéressant de relever ce qui concerne le cardinal Journet. Les lecteurs de *Nova et Vetera* devraient y reconnaître des idées qui leur sont familières. Cette enquête est forcément limitée, puisqu'elle se restreint aux quinze années du pontificat, mais nous y avons inclus la célèbre lettre pastorale que le cardinal Jean-Baptiste Montini

¹ *Paolo VI e i problemi ecclesologici al Concilio*, Brescia, 19–21 septembre, 1986 ; (notre propre communication avait pour titre : « Paul VI et l'ecclésiologie de *Lumen Gentium*. Thèmes choisis » ; les travaux de ce Colloque devraient être prochainement publiés par les soins de l'Istituto Paolo VI, Brescia).

adressait à ses diocésains de Milan, le 22 février 1962². Elle ne fournit pas moins de six renvois supplémentaires au cardinal Journet. Cela fera donc un total de vingt et une citations ou mentions. Ainsi, sans que cette étude puisse prétendre épuiser la question, elle devrait néanmoins permettre quelques constatations significatives. La première partie sera un simple relevé de textes, accompagné d'un minimum d'introduction et de commentaires. Dans la seconde, nous essaierons de tirer quelques conclusions³.

I. Les textes

1. A l'intérieur d'un développement où il essaie d'exprimer quelle est la place de la primauté par rapport à l'épiscopat dans la ligne de Vatican I, l'archevêque de Milan renvoie à ces quelques mots de Charles Journet :

« Concluons : premièrement que le Pape est le vicaire du Christ, non de l'Eglise ; deuxièmement qu'il tient son autorité directement de Dieu, l'élection de l'Eglise n'ayant de compétence que pour désigner un successeur à Pierre ; troisièmement que, de tous les régimes existants, la papauté est le seul qui soit de droit divin, le seul qui, au sens strict, soit vraiment souverain. » (*EVI*, I, p. 544 ; *Carême* N° 12, p. 81 n. 9).

2. Un peu plus loin la même lettre semble avoir à cœur d'énoncer la vérité complémentaire en rappelant le célèbre mot de saint Grégoire-le-Grand :

« Mon honneur c'est l'honneur de l'Eglise universelle. Mon honneur c'est la force et la prospérité de mes frères. C'est alors que je suis vraiment honoré lorsque l'honneur qui revient à chacun d'eux ne lui est pas refusé. » (*Carême* N° 16, p. 83).

² « Pensiamo al Concilio. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima 1962, Milano, 22 febbraio 1962 », dans G.-B. MONTINI, *Discorsi e Scritti sul Concilio* (1959–1963), *Quaderni dell'Istituto Paolo VI* 3, Brescia, 1983, p. 72–108. Cette Lettre a été bien étudiée par J.I. SARANYANA, *Doctrina montiniana sobre la naturaleza del Concilio y sus fines. Presupuestos y evolución*, dans *Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Colloquio internazionale di studio. Milano, 23–24–25 settembre 1983, « Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 3 », Brescia, 1985, 355–367 ; cf. p. 361 sur les auteurs utilisés par Paul VI, parmi lesquels il note la prééminence de Journet.

³ Nous renvoyons à *L'Eglise du Verbe Incarné* (= *EVI*) selon la 2^e éd. pour le t. I (1955), selon la 1^{re} pour les t. II (1951) et III (1969) ; nous avons harmonisé les renvois quand le cardinal Montini utilisait une autre édition. A partir de 1963, nous citons les textes de Paul VI selon la traduction de *La Documentation Catholique* : l'année est indiquée par celle du document ; le dernier chiffre est celui de la page ou de la colonne de la revue.

En note 14, on renvoie alors à *EVI, I*, p. 505–508; 519–522; il est intéressant de noter que si le premier passage constitue bien une paraphrase de saint Grégoire, le second est consacré à préciser que le pouvoir des évêques leur vient par l'intermédiaire du Pape. Souvent, on peut le remarquer, les cf. de Paul VI renvoient à la vérité qu'il juge complémentaire de celle qu'il vient de rappeler. Ce n'est qu'un signe, mais il est pour ainsi dire permanent, d'une pensée très soucieuse d'équilibre.

3. A propos du nombre des conciles œcuméniques, la *Lettre* renvoie à une étude de l'historien L. Duschene, mais à partir de Journet. (*Carême* N° 23, p. 85, n. 17, *EVI, I*, p. 541).

4. Dans un long passage consacré à l'Eglise comme Corps mystique du Christ, Montini en vient à parler de l'Eglise comme mystère et de la disposition surnaturelle de foi, de lucidité intellectuelle et d'amoureuse attention avec laquelle il est nécessaire de l'accueillir et d'en vivre; il poursuit alors:

«Mais pour pénétrer dans cette vision intérieure et mystérieuse de l'Eglise, nous serons aidés par la considération extérieure et historique de cette même Eglise, qui est signe pour elle-même, avec les notes qui lui sont propres (*con le sue inconfondibili note*), de sa vérité.» (*Carême* N° 24, p. 86).

En bas de page on relève à cet endroit un renvoi à *EVI, I*, p. 383ss. (ainsi qu'à Newmann, auquel Journet renvoie p. 688 avec un appel à son *Excursus XII*, p. 718–724: «La raison de la conversion de Newmann au catholicisme»). Cette allusion aux notes de l'Eglise n'est que la première d'une série; il s'agit d'un thème affectionné de l'auteur.

5. Dans le voisinage immédiat du texte précédent, la *Lettre* poursuit dans une perspective chère à Paul VI selon laquelle l'Eglise est la continuation du Christ. Cette thèse, qui peut souffrir d'une mauvaise compréhension, est ici très clairement explicitée au plan de la continuation de l'agir salutaire du Christ:

«[L'Eglise] est son action salvifique: c'est-à-dire l'intermédiaire de son action salvifique, le véhicule; elle en est l'instrument dans l'exercice du pouvoir d'ordre, c'est-à-dire dans l'administration des sacrements; elle en est la collaboration subordonnée dans l'exercice du pouvoir de juridiction, comme une cause seconde, humaine et libre.» (*Carême* N° 27, p. 87).

Avant de poursuivre sur le rôle de l'Esprit dans l'assistance qu'il prête à l'Eglise, le texte renvoie une nouvelle fois à *EVI, I*, p. 153–160 où Jour-

net développe amplement cette distinction. N'y insistons pas ici, nous la retrouverons plus loin.

6. Un peu plus loin dans son texte, le cardinal Montini entretient ses fidèles d'un autre thème qui le préoccupe, la « continue et infatigable réforme » de l'Eglise. Il rappelle le mot de saint Paul aux Ephésiens (5,27) sur l'Epouse sainte et immaculée et il précise alors :

« Ce n'est pas seulement un modèle, mais une réalité en voie de réalisation qui, dans son expression historique et concrète, présente un second aspect : l'humanité rassemblée dans l'Eglise militante et non parfaite, mais en voie de perfectionnement et de sanctification selon le modèle, selon l'idée conçue par le Christ en relation à l'Eglise glorieuse, à l'Eglise eschatologique comme l'on dit, c'est-à-dire arrivée au-delà du temps à sa fin ultime. C'est pourquoi, la réforme est un effort permanent dans l'Eglise, qui tend à rapprocher l'idée divine de la réalité humaine, et celle-ci de celle-là. » (*Carême* N° 35, p. 92).

Pour appuyer son dire, l'auteur fait une courte citation que les connaisseurs de Journet auraient identifiée même sans ce renvoi : « De ce point de vue, on dira que l'Eglise visible peut bien contenir des pécheurs, mais non pas des péchés » (*EVI, I*, p. 342 ; ici encore suit un cf. significatif aux pages 125-128 du même volume sur les défaillances des membres de la hiérarchie).

Avec ce texte se termine la série des allusions à Journet dans cette *Lettre de Carême*. D'autres auteurs y sont également cités, mais aucun ne l'est aussi fréquemment que lui. Leur présence témoigne du sérieux de la documentation réunie par l'archevêque de Milan pour préparer sa lettre sur le Concile, mais celle de Journet atteste l'importance qu'il revêt dans la pensée montinienne. La même chose vaudra pour l'ecclésiologie de Paul VI.

7. Dans une homélie adressée à un groupe de quatorze évêques qu'il vient de consacrer, Paul VI rappelle un texte de saint Ambroise : « Ils n'ont pas l'héritage de Pierre ceux qui n'ont pas le Siège de Pierre » (*PL* 16, 496 C). Il continue alors en ces termes :

« Combien davantage serez-vous en possession de cet héritage, vous qui avez reçu de ce Siège, près de la tombe de Pierre, là où il continue de vivre, le trésor sacré de la dignité et du pouvoir apostolique. En effet, par la communion à Pierre que vous avez solennellement professée et qui brille en vous, s'affirme ouvertement l'authentique note apostolique (cf. Journet I, 689). » (20 X 1963, 1475).

Cette page de Journet nous adresse à une autre citation de saint Ambroise, mais on peut aussi en extraire la citation suivante : « Les vrais

fidèles seront parmi les fidèles réunis autour de Pierre ; la véritable universalité, celle dont Pierre est le centre ; où sera Pierre, sera l'Eglise. » (EVI, I, p. 689). Ces mots étaient bien faits pour conforter la tendance habituelle chez Paul VI à identifier (au moins mystiquement) le pape à Pierre lui-même.

8. Deux ans plus tard, dans une allocution du mercredi consacrée aux rapports de l'Eucharistie avec le Concile et l'Eglise, le Pape rappelait la belle formule du Père de Lubac :

« L'Eglise fait l'Eucharistie, et l'Eucharistie fait l'Eglise », mais il ajoutait aussitôt : « Essayez d'approfondir ces deux affirmations et vous verrez quelle richesse de doctrine il en résulte. *Un autre illustre théologien* a écrit : « Toute la grâce sanctifiante du monde est suspendue à la grâce de l'Eglise. Et toute la grâce de l'Eglise est suspendue à l'Eucharistie. » (Journet II, 672). » (Audience 15 IX 1965, 1562).

Vraisemblablement Paul VI lisait *Méditation sur l'Eglise* du Père de Lubac simultanément avec l'œuvre de Journet, mais il faut remarquer surtout la manière dont a été introduite la citation : *un autre illustre théologien* ; les appréciations élogieuses sous la plume de Paul VI ne sont pas rares, mais celle-ci est exceptionnelle.

9. L'année d'après, dans une allocution sur l'Eglise et l'Esprit-Saint, Paul VI cite d'abord Möhler pour expliquer le rôle décisif de l'Esprit dans l'économie chrétienne et il enchaîne :

« Il nous suffira d'évoquer l'Esprit-Saint comme le principe divin animant l'Eglise, d'évoquer son âme incréée (cf. Journet I, 43 et 665) qui produit dans le Corps mystique du Seigneur l'animation créée, c'est-à-dire la grâce, les dons de l'Esprit-Saint, les fruits de l'Esprit-Saint (Ga 5,22)... Et puis le caractère sacramentel n'est-il pas un effet de l'Esprit-Saint ? Et ses inspirations qui guident les âmes dans les voies de la sainteté... Et l'assistance de l'Esprit-Saint qui oriente le ministère de l'Eglise et lui donne sa sécurité, n'est-il pas aussi l'œuvre de l'Esprit-Saint ? » (Audience 18 V 1966, 994).

Les lecteurs de *L'Eglise du Verbe incarné* reconnaîtront une de ses thèses maîtresses ; Journet est un des rares auteurs de notre temps à s'aventurer à décrire l'ontologie de l'Eglise. Mais ils remarqueront aussi que Paul VI n'a pas seulement retenu la grande distinction entre âme créée et âme incréée (que l'on trouve déjà dans *Mystici Corporis*), mais il a aussi adopté l'énumération des diverses composantes de l'âme créée : grâce, caractères sacramentels, dons de l'Esprit, charismes.

10. A propos de la vitalité de l'Eglise, le Pape proposait cet enseignement :

«... La vie de l'Eglise se manifeste encore par sa capacité de se distinguer du monde et en même temps de s'adresser à lui, soit pour lui annoncer le Royaume de Dieu, où l'homme trouvera sa plénitude et son salut, soit pour lui éclairer le royaume de la terre, où les hommes vivent et agissent, ignorant souvent, sans cette lumière, des valeurs qui constituent des biens de la vie temporelle et leur hiérarchie (cf. Card. Journet: *Le progrès de l'Eglise dans le temps*, *Angelicum* 43 (1966) 3-20)» (Audience 24 VIII 1966, 1538).

Sans être une citation, les phrases de Paul VI résument fidèlement certaines idées de cet article. Il est intéressant de remarquer qu'il s'agit d'un article tout récent; cela montre que la documentation du Pape se prolonge et s'actualise au fur et à mesure de la production de son auteur de référence.

11. Peu après avoir cité Scheeben à propos de la visibilité de l'Eglise, Paul VI revient une nouvelle fois à Journet :

«Cet aspect visible de ce que l'Eglise cache et en même temps révèle est un des aspects les plus intéressants, les plus délicats et les plus surprenants de la vie religieuse catholique, parce que le caractère visible de l'Eglise, intérieur et essentiel, n'est qu'une effusion de sa spiritualité. Visibilité et spiritualité de l'Eglise sont deux qualités corrélatives qui ne doivent pas être séparées dans l'étude sur l'Eglise, et qui ne devraient jamais l'être dans la vie du peuple chrétien (Journet, *L'Eglise*, II, 10 et s.)» (Audience 19 X 1966, 1937).

Au-delà de Journet, dont ce sont bien les idées, il y aurait lieu ici de poursuivre l'enquête du côté de Möhler, qui est aussi une des sources préférées de Paul VI et dont on aura reconnu au passage la grande thèse de *L'Unité dans l'Eglise*.

12. Dans son discours d'ouverture de la deuxième conférence générale de l'épiscopat d'Amérique latine, Paul VI s'est senti obligé de rappeler un des leitmotivs de son enseignement: l'impossibilité de séparer et encore moins d'opposer «l'Eglise qu'on appelle institutionnelle... à une autre soi-disant Eglise qu'on qualifie de charismatique». Après un assez long développement sur ce sujet, il conclut par le rappel de 1 Co 14, 37 et de l'Encyclique *Mystici Corporis*, au sujet de la distinction abusive entre l'Eglise juridique et l'Eglise de la charité: A. AS., 1943, p. 223-225; Journet: *L'Eglise du Verbe Incarné*, I, Introd., p. XII. » (24 VIII 1968, 1565).

Ce rapprochement entre Pie XII et Journet, entre le Pape et le théologien, doit être noté non pas parce qu'il hausserait le théologien de Fribourg au niveau du magistère ordinaire, mais peut-être justement parce qu'il fait du magistère ordinaire un usage théologique sans le magnifier indûment.

13. Quand il lui arrive de s'adresser à un auditoire plus spécialisé, Paul VI ne redoute pas des explications plus techniques :

« La fonction judiciaire découle... du pouvoir de juridiction. L'un et l'autre remontent au Christ, source de l'autorité dans l'Eglise... Nous devons certes reconnaître au pouvoir de juridiction dans l'Eglise l'exercice d'une causalité différente de la causalité sanctificatrice. Cette dernière a pour unique source le Christ, et celui qui la dispense est seulement ministre, instrument ; la causalité juridictionnelle, par contre, bien que tirant du Christ sa force et sa raison d'être, a une procédure humaine qui lui est propre, et celui qui en est investi est ainsi un exécuteur responsable, une cause seconde, comme disent les théologiens (Cf. S. Thomas *IIa*, 8, 6 ; Journet, *l'Eglise*, I, p. 159). » (*Allocution au Tribunal de la Rote*, 27 I 1969, 157).

Ces précisions ont évidemment une allure trop scolaire pour être employées dans une homélie, mais le lecteur se prend parfois à le regretter, car dans la perspective d'une ecclésiologie de l'Incarnation continuée qui lui était chère, il arrivait parfois à Paul VI d'employer des termes qui dépassaient certainement sa pensée. En tout cas, les distinctions employées ci-dessus lui sont familières ; nous les avons déjà trouvées dans la *Lettre de Carême* de 1962 (cf. ci-dessus N° 5) et on les rencontre de nouveau en différents endroits, notamment dans une *allocution au Consistoire public* du 25 février 1965 (*Doc. Cath.* 1965, 491) ; même si Journet n'y est pas explicitement cité, on peut lui rendre son bien sans hésiter.

14. Nous retrouvons un texte à l'usage du grand public dans une allocution consacrée à l'Eglise en marche. Fidèle aux grandes orientations du Concile, Paul VI tient à souligner que le peuple de Dieu est engagé dans l'histoire. Mais loin de réduire par là l'Eglise à une réalité strictement temporelle, il souligne que « son histoire est caractérisée par deux éléments distinctifs. Premier élément : elle porte en elle des valeurs qui doivent être gardées (en un mot : le dépôt)... Deuxième élément : l'assurance que le pèlerinage de l'Eglise à travers les siècles aboutit à la rencontre ultime, glorieuse et éternelle avec Jésus-Christ... L'Eglise a le sentiment que cet aboutissement est proche et c'est pourquoi dans ce pèlerinage tourmenté (cf. S. Augustin, *In Ps.* 137 ; *PL* 37, 1781), elle dit du fond du cœur : « Oh ! Oui, viens, Seigneur Jésus. » (*Ap* 22,20 ; Cf. Journet, *L'Eglise III, Essai de théologie de l'histoire du salut*, p. 102). » (Audience 13 V

1970, 512). C'est la première fois que Paul VI cite le troisième tome d'*EVI*, et pour cause ! Il est paru seulement quelques mois plus tôt. Ce que nous avons constaté à propos de l'article d'*Angelicum*, se vérifie de nouveau : Paul VI continue à « suivre » Journet. Et il n'est pas sans intérêt de souligner que c'est justement à propos de la dimension eschatologique de l'Eglise.

15. Dans une rencontre avec les évêques d'Asie, le Pape rappelle fortement la doctrine de l'apostolicité de l'Eglise dont il énumère longuement les avantages. Parmi eux, cette doctrine souligne que le collège apostolique présidé par Pierre « est la source première, autorisée et responsable, de l'activité missionnaire (cf. Journet, *L'Eglise II*, 1208, n. 2) ». (28 XI 1970, 1112). Comme nous l'avons déjà constaté, le cf. a son importance « complémentaire » ; certes, Journet à cet endroit-là rattache le dynamisme missionnaire de l'Eglise à son apostolicité, mais aussi à son unité catholique et à sa sainteté. Nul doute que Paul VI ne l'ait suivi aussi sur ce point.

16. C'est encore à des évêques, mais d'Océanie cette fois, que Paul VI veut faire partager sa préoccupation pour l'unité de l'Eglise. Il énumère alors toute une série d'auteurs depuis la Didachè jusqu'à Suarez qui ont traité de cet aspect, « pour en arriver aux Modernes (cf. J. Adam Möhler surtout, ainsi que Newmann, Scheeben, Perrone, Clérissac, Congar, Hammer, le cardinal Journet dans sa grande synthèse sur *L'Eglise du Verbe Incarné*) et finalement aux théologiens post-conciliaires (parmi bien d'autres cf. Philips, etc.). (1 XII 1970 ; *Doc. Cath.* 1971, 8). » Parmi les nombreux passages où Journet a parlé de l'unité de l'Eglise, on peut renvoyer en particulier à *EVI, II*, pages 1194 et s., mais il faut surtout remarquer qu'il est le seul avec Möhler qui dans cette liste obtient une « mention ».

17. Dans une homélie sur l'Esprit-Saint Paul VI cite une fois de plus toute une série d'auteurs : de nombreux pères de l'Eglise, Léon XIII et Pie XII, et, finalement, « des études théologiques remarquables (comme celles de Johann Adam Möhler, du cardinal Journet, du Père Congar). » Ceci était pour souligner que, jusqu'à une date récente, la théologie ne s'était guère intéressée au rapport de l'Esprit et de l'Eglise ; mais si nous cherchons à savoir ce qu'il doit à Journet dans ce contexte il le dit un peu plus loin :

« L'Esprit de Dieu... est l'Esprit du Christ, il est la grâce créée qui habite en nous comme une source de la grâce créée et de la vertu des sacrements ». (Audience 26 V 1971, 556).

On le voit, ce sont toujours les mêmes grands thèmes (cf. *EVI, II*, chap. IV, p. 454ss. : «L'Esprit divinisateur de l'Eglise»).

18. Dans un discours sur la beauté de l'Eglise, Paul VI fait part à ses auditeurs de son souhait :

«Nous voudrions que les fidèles de notre génération, avant d'aborder l'étude de l'ecclésiologie, qui est le chapitre le plus attrayant de la théologie moderne (que l'on pense au Concile ! cf. Yves Congar, *Sainte Eglise*, p. 9), avant de ranger leurs notions théologiques sur l'Eglise sous les quatre grands chapitres des notes de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique (cf. la volumineuse et très riche œuvre du cardinal Ch. Journet), sachent ressentir l'impression de beauté originale que donne tout de suite la vision totale et spirituelle de l'Eglise.» (Audience 5 VI 1974, 601-602).

On remarque de nouveau la qualification qui accompagne ce renvoi à Journet, mais on notera aussi la référence au Père Congar ; lui aussi est une «autorité» aux yeux de Paul VI.

19. En parlant une nouvelle fois de l'unité comme première prérogative de l'Eglise du Christ, Paul VI met en œuvre une distinction très opératoire chez Journet :

«Ces prérogatives dont nous avons parlé et qui sont propres à l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, peuvent revêtir deux significations. Elles peuvent signifier des propriétés propres à l'Eglise, c'est-à-dire des manières d'être, des qualités inhérentes à la nature de l'Eglise, et en ce sens, ce sont des vérités mystérieuses que seule la foi accueille, médite et célèbre. Mais elles peuvent avoir une autre signification qui découle de leur manifestation extérieure, et sous cet aspect, ces mots sacrés deviennent, comme on dit, des «notes», c'est-à-dire des signes, humainement reconnaissables, par lesquels se manifeste, à qui sait bien regarder, la splendeur miraculeuse de l'Eglise (cf. Journet, *L'Eglise II*, 1193 et s. ; Bossuet, *Lettre sur le mystère de l'unité de l'Eglise*), laquelle, nous le répétons est une, sainte, apostolique et catholique.» (Audience 27 VII 1977, 754).

Le renvoi à Bossuet est lui aussi significatif : avec Möhler, il est certainement une des sources de l'inspiration de Paul VI.

20. Le texte précédent commençait une petite série de quatre homélies sur les propriétés de l'Eglise. Journet est de nouveau mentionné dans la dernière de ces allocutions consacrées à la note de sainteté. Après avoir rappelé la formule du Credo : «Je crois en l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique», Paul VI ajoute :

« Cette expression est très belle, ne serait-ce que parce qu'elle énumère les quatre causes essentielles du caractère transcendant de la vie de l'Eglise: par la cause efficiente, l'Eglise est apostolique; par la cause formelle, elle se définit comme une; par la cause matérielle, elle est catholique; par la cause finale, nous devons la proclamer sainte. (cf. Ch. Journet, *l'Eglise*, II, 1185). » (Audience 17 VIII 1977, 756).

Le Pape reconnaît aussitôt que ce vocabulaire est bien abstrait, mais il se préoccupe davantage de définir ce qu'il entend par la sainteté de l'Eglise, de façon à donner à cette homélie sa pleine valeur d'instruction pastorale. Mais par cette évocation des quatre causes, il reprend à son compte toute la charpente de l'œuvre de Journet.

21. Le dernier texte que nous avons à présenter date de quelques mois à peine avant la mort de Paul VI. Dans une allocution très dense, consacrée à expliquer la belle formule du Catéchisme du Concile de Trente: « L'Eglise, c'est le peuple fidèle du monde entier », Paul VI confie la raison pour laquelle il parle une nouvelle fois « de l'Eglise, encore et toujours »:

« 1. D'abord, parce que c'est notre mission... 2. Parce que l'Eglise a été et est l'objet de l'amour infini du Christ... 3. Parce que la réflexion théologique de notre temps s'est imprégnée avant et après le Concile, de ce grand thème de l'Eglise. L'encyclique publiée le 29 juin 1943 par le pape Pie XII, puis la Constitution dogmatique du Concile *Lumen Gentium*, du 21 novembre 1964, ont révélé à l'Eglise son visage mystérieux, comme si elle se contemplait dans le miroir de la révélation divine. (cf. Ch. Journet, *L'Eglise*, II, I, I; H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, I). » (24 VII 1977, 853).

Il est difficile de préciser plus exactement le passage de Journet auquel pense Paul VI ici; aussi bien renvoie-t-il globalement à ce chapitre dont c'est en effet le thème général. Ajoutons simplement pour conclure cet inventaire que la quatrième raison pour laquelle Paul VI se sent obligé de revenir sans cesse sur l'Eglise, c'est la difficulté qu'il y a à en fournir une définition adéquate. Nous n'avons pas à entrer dans ce sujet, mais il se pourrait que Journet ait involontairement contribué à l'embarras du Pape, puisque, on le sait, entre les définitions majeures et les définitions mineures de l'Eglise, il en compte lui-même un bon nombre.

II. Quelques réflexions

Malgré les quelques appréciations dont nous avons fait suivre les textes que nous avons cités jusqu'ici, nous en sommes volontairement resté au

plan d'une simple énumération ; il s'agissait d'abord, de mettre sous les yeux du lecteur, et avec une certaine ampleur, les pièces du dossier. Mais à partir de là, il est possible de formuler quelques remarques générales.

1. La première est évidemment la forte impression qui ressort du caractère continu de ces références à la doctrine ecclésiologique de Journet dans l'enseignement de Paul VI. Ces vingt et un renvois ou citations témoignent d'une influence réelle, profonde et cordialement acceptée. Il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire au premier abord, d'une empreinte que Paul VI aurait subie jadis au temps de sa formation et qu'il aurait continué à professer par habitude, pour ainsi dire, une fois devenu pape. Il s'agit très certainement d'autre chose, d'une présence vivante et effective qui structure la pensée et l'enseignement. Les renvois à l'article de 1966 et au tome III de *L'Eglise du Verbe Incarné*, dès leur parution, montrent éloquemment la continuité de cette influence et l'intérêt avec lequel le Pape a suivi la production de ce théologien dont il voulut faire un cardinal⁴. Paul VI a aussi été attentif aux publications d'autres auteurs, nous allons le dire, mais c'est à un titre différent. Mais, dans leur cas comme dans celui de Journet, cela permet de souligner une des caractéristiques de son tempérament intellectuel : continuité dans son attachement aux grandes valeurs qui structurent sa pensée, mais aussi disponibilité toujours en éveil à l'égard de ce qu'il y a de plus valable dans l'apport de son temps.

2. Quels sont les points particuliers sur lesquels s'est exercée cette influence ? On penserait spontanément à ce qui concerne les rapports de la primauté et de l'épiscopat ; on peut relever cinq fois la mention de Journet dans ce contexte (numéros 1, 2, 3, 7, 15). Mais en réalité la doctrine la plus souvent évoquée est celle qui concerne les notes de l'Eglise, que nous retrouvons à six reprises (numéros 4, 7, 15, 16, 17, 19). Ces mentions générales s'accompagnent d'un traitement plus spécifique de la note ou de la propriété de sainteté (quatre fois : numéros 6, 7, 15, 20) ; c'est dans son prolongement qu'il faut rappeler l'évocation de l'eschatologie (deux fois : numéros 6, 14), quoique Paul VI en parle aussi à propos des rapports de l'Eglise et du monde (numéro 10). La caractéristique de l'unité catholique revient trois fois (numéros 15, 16, 19) et celle

⁴ On peut appuyer cela par les déclarations de Mgr Pasquale MACCHI, le secrétaire particulier de Paul VI, qui rapporte qu'il l'a vu consulter « *moltissime volte* i volumi sulla chiesa di Charles Journet », et que le livre de de Lubac lui servait fréquemment de méditation ; dans « *Ecclesiam Suam* ». *Première lettre encyclique de Paul VI*, Colloque international, Rome 24-26 octobre 1980, Brescia, 1982, p. 187.

d'apostolicité, considérée comme note ou propriété, n'est mentionnée explicitement qu'une fois en relation directe au caractère missionnaire de l'Eglise (numéro 15), mais ce chiffre est trompeur car il faut certainement rattacher à cette propriété les passages qui parlent de l'épiscopat et du primat.

Il faut ensuite mentionner les rapports de l'Eglise et de l'Esprit-Saint ; Paul VI fait ici appel à Journet trois fois (numéros 5, 9, 17). Pour le Pape, cette présence de l'Esprit-Saint à l'Eglise, c'est d'abord son assistance à la hiérarchie. C'est donc dans ce contexte qu'il faut placer les développements sur la causalité instrumentale stricte et la causalité seconde qui n'enlève pas à l'Eglise-ministre la responsabilité de ses actes (trois renvois : numéros 5 et 13). Dans ce dernier cas, nous ne relevons comme ailleurs que les mentions explicites de Journet, mais le thème revient bien plus souvent. Dans le rayonnement immédiat de la présence de l'Esprit, il faut ajouter ce qui est dit de la visibilité de l'Eglise, toujours mise en relation à son caractère « spirituel » (trois fois : numéros 4, 11, 21). Naturellement c'est aussi en liens directs à l'Esprit-Saint que prend place la célèbre distinction entre âme créée et âme créée (numéros 9, 17), et, comme sa conséquence, l'impossibilité de séparer l'Eglise du droit de l'Eglise de l'amour (numéro 12). Ce dernier thème est beaucoup plus fréquent chez Paul VI que cette unique mention, mais c'est le seul endroit où Journet est explicitement mentionné. Il faudrait répéter cette remarque pour les relations entre l'Eglise et l'Eucharistie (numéro 8) et pour les rapports entre l'Eglise et le monde (numéro 10).

On le voit, toutes ces mentions recouvrent pratiquement l'ensemble de l'ecclésiologie. Ce n'est pas seulement sur l'un ou l'autre point particulier que Paul VI se serait référé à Journet, mais bien au tout de sa synthèse. Il en prend aussi bien l'aspect le plus technique (cause instrumentale et cause seconde) que l'aspect le plus mystique (sainteté et eschatologie, par exemple). Si toutefois on ose établir une espèce de palmarès, il semble bien que ce dernier aspect l'emporte, car le côté mystère de l'Eglise et sa transparence à travers le voile charnel de son conditionnement historique est un thème cher à Paul VI. Mais s'il faut donner une seconde place dans ce classement, c'est sans doute au caractère romanocentré de la théologie journalière qu'il faudrait l'accorder. Il y avait là quelque chose qui ne pouvait pas ne pas plaire à Paul VI qui ne répugnait pas, on le sait, à faire l'apologie de la centralisation romaine. Un esprit malicieux se demandera peut-être comment il a apprécié le célèbre passage où Journet parle de l'Eglise romaine comme étant « le nom de servitude de l'Eglise divine » –

comparable à la qualification de Nazaréen pour son Seigneur⁵. Malgré nos recherches, nous n'avons rien trouvé sur ce sujet.

3. Il ne faut pas surestimer toutefois l'effet produit par cette suite ininterrompue de mentions unilatérales de l'œuvre de Journet. L'influence de Yves Congar est elle aussi très grande; dans le domaine des chiffres, il dépasse même Journet puisqu'il est cité deux fois de plus (vingt-trois fois: quatre fois dans la Lettre pastorale de 1962; dix-neuf fois dans les diverses allocutions du pontificat). Celle de H. de Lubac est également importante (deux et onze mentions respectivement); à son propos, on peut remarquer que Paul VI cite presque uniquement *Méditation sur l'Eglise* mais jamais *Catholicisme*. Celle de J. Hamer est, elle aussi, très vivace (neuf mentions seulement, car son livre est paru plus tard); sa formule «l'Eglise est une communion» enchantait Paul VI. Elle représentait une catégorie nouvelle qui lui a permis d'exprimer le caractère sociétaire de l'Eglise en continuité avec ce qu'il avait appris de Pie XII, mais en insistant sur les valeurs intérieures. Une étude complète des sources ecclésiologiques de Paul VI devrait s'attacher à repérer plus exactement l'apport de ces différents auteurs, et la manière dont ils s'intègrent dans la construction d'ensemble. Faute de pouvoir le faire ici, nous essaierons en terminant de caractériser la part respective de Journet et de Congar.

4. Au risque de les trahir quelque peu en la résumant trop lapidairement, nous dirions volontiers que Journet a fourni la synthèse de base, celle à partir de laquelle Paul VI pourra intégrer tous les autres apports. Si l'on peut risquer une métaphore empruntée au domaine de la botanique, on peut le comparer à la souche sur laquelle se greffent les nouvelles branches, mais qui continue à leur donner vie. Le Père Congar, pour sa part, a lui aussi fourni certains éléments de base (notamment le rôle complémentaire de l'Esprit-Saint et de la hiérarchie dans l'œuvre de construction du corps ecclésial⁶); mais c'est surtout l'ampleur de sa recherche et le renouvellement qu'elle a apporté à la doctrine traditionnelle de l'Eglise qui ont constitué pour Paul VI un précieux stimulant.

Journet a été l'homme d'une synthèse unique, et c'est elle que Paul VI cite constamment; il est resté fidèle jusqu'au bout à l'ontologie de l'Eglise

⁵ *EVI*, I, p. 559.

⁶ Cf. discours d'ouverture de la III^e Session du Concile, 14 IX 1964, 1220; le P. Congar n'est pas explicitement cité dans ce texte, mais il reproduit bien les idées de son grand article: «Le Saint-Esprit et le corps apostolique, réalisateurs de l'œuvre du Christ», dans *Esquisses du mystère de l'Eglise*, «Unam Sanctam 8», Paris, 1953, 129-179; cf. encore Audience 18 V 1966, 995, où la source se trouve clairement indiquée.

qu'il en a reçue. Congar au contraire, a publié une multitude d'ouvrages, et si Paul VI en préfère certains, il est bien remarquable que ces citations renvoient à un bon nombre d'entre eux ⁷. Bien que différent de celui de Journet, le rôle de Congar a néanmoins été capital. Il n'est certainement pas exagéré de dire qu'il a aidé Paul VI à comprendre et à assimiler *Lumen Gentium*. Non pas que Paul VI ait promulgué ce texte sans y adhérer de toute sa foi, mais il est certain qu'il a cheminé dans l'approfondissement, et même dans la découverte de certains de ses enseignements, de la définition de l'Eglise comme Peuple de Dieu par exemple ⁸. Cela, c'est au Père Congar qu'il le doit.

* * *

Nous pouvons arrêter là cette note dédiée à la mémoire simultanée de Paul VI et du cardinal Journet. Elle est certainement à compléter en remontant vers l'aval pour préciser à quel moment le jeune Montini était entré en relation avec l'œuvre du théologien fribourgeois ⁹. Il y aurait lieu aussi d'étendre cette recherche au-delà des mentions explicites du nom de Journet pour mesurer ce qu'il lui doit en d'autres domaines (par exemple, celui de l'œcuménisme ; nous sommes persuadé que le concept d'Eglises dissidentes a certainement aidé le pape à poser certains de ses gestes spectaculaires en ce domaine). Malgré son caractère fragmentaire, nous espérons que cette étude aura montré l'intérêt qu'il y aurait à poursuivre cette piste des sources ecclésiologiques de Paul VI, mais aussi qu'elle aura quelque peu contribué à mettre en valeur la fécondité de la pensée ecclésiologique de Charles Journet.

Jean-Pierre TORELL, O.P.

⁷ On peut ici encore évoquer le témoignage de Mgr MACCHI qui se souvient de la *lettura frequente* de *Vraie et fausse réforme de l'Eglise* et des *Jalons pour une théologie du laïc*, ainsi que de tous les livres d'ecclésiologie. Paul VI, ajoute-t-il, avait une grande capacité de lecture et aimait consulter beaucoup de livres – même ceux qui contredisaient ses propres idées (*op. cit.* à la note 4, p. 193). De fait, on est parfois surpris par la mention de certains auteurs.

⁸ C'est un point que nous avons pu établir dans notre communication au Colloque de Brescia.

⁹ Ceci ne semble pas avoir été établi par V. PERI, « Appunti per un'indagine sull'ecclésiologia di Paolo VI. Titoli di originalità dell'*Ecclesiam Suam* », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 17 (1981), 409–450, qui s'est pourtant attaché à la période de formation de la pensée montinienne.

Post-moderne et post-chrétien

1. On parle également de société *post-industrielle*. Dans les trois cas, le préfixe *post* indique la perception, généralement confuse, qu'un moment de l'histoire, où un processus homogène avait atteint sa maturité, était dès lors dépassé. Mais il y a plusieurs modes de dépassement. On peut dépasser parce que l'on accomplit une promesse contenue dans ce qui précède d'une manière qui va bien au-delà de ce qu'on pouvait attendre au simple examen de ces promesses. Mais on peut aussi dépasser parce que le processus antérieur est entré dans la voie de la décadence et du dépérissement. Ce dépérissement à son tour peut être l'effet d'un épuisement, au sens où dépérit une plante ; il peut aussi être le résultat des ambiguïtés et des contradictions que contenait la phase historique « dépassée ». Une première perplexité se présente donc à nous quand il s'agit d'interpréter le préfixe *post*.

Il y a davantage. La parenté de sens que semble indiquer ce préfixe ne doit pas nous cacher que, son usage étant relatif, sa signification dépend d'abord des notions auxquelles il est rapporté. Or il s'agit de notions hétérogènes. Laissons de côté la société *post-industrielle* qui n'est pas ici notre objet : l'expression renvoie en fait à un nouveau type d'industries, différentes de celles de la première moitié de ce siècle, et dont le rôle, actif dès maintenant, sera déterminant pour la configuration de nos sociétés dans les prochaines décennies.

I

Modernité

2. Quant à la modernité, elle me paraît désigner d'abord une conscience culturelle. Comme pour tout phénomène de ce genre, il est difficile d'en discerner les contours avec précision. Une première manifestation en aurait été l'*Aufklärung*. Mais les *Lumières* supposent l'essor de la physique moderne avec Galilée, sa thématisation philosophique avec Descartes ainsi que la réaction consécutive de l'empirisme, qui pouvait d'ailleurs se

réclamer de l'autorité de Bacon. Galilée lui-même s'inscrit dans le prolongement de la Renaissance. Parlerons-nous alors de pré-modernité ?

Il semble que le terme lui-même de modernité apparaisse vers 1850 avec Baudelaire. Mais bien auparavant l'opposition « ancien » et « moderne » accompagne la conscience culturelle, et ceci dès le Moyen Âge. Elle a ses équivalents dans l'Antiquité. Loin d'être uniforme, cette conscience reflète des tensions et des débats, eux-mêmes symptomatiques de la vitalité d'une époque ou d'une société. L'opposition, en effet, provient d'un jugement comparatif qui penche en faveur tantôt de l'ancien tantôt du moderne. L'enjeu du débat, qui prend parfois un tour passionné, n'est pas mince, il n'est pas réductible à un problème de goût ou de sympathie. Il porte sur la nature de la relation qu'entretient une culture vivante avec l'héritage du passé. En recueillant avec piété celui-ci, n'empêche-t-on pas la création ? L'innovation ne suppose-t-elle pas qu'on s'émancipe de ce qui est vécu comme une tutelle paralysante ? En d'autres termes, une culture consciente de sa vitalité et de ses ressources neuves se trouve nécessairement confrontée à la question de l'articulation de la tradition et de l'invention. Et ce sont tous les champs de la vie humaine qui sont concernés : religion, philosophie et sciences, arts et esthétique, politique et institutions. À chaque fois, ce qui est en jeu, c'est la signification pour une culture ou une société de son présent historique. Une telle signification enveloppe un jugement de valeur. C'est pourquoi, pour cerner le sens conféré dans chaque cas au moderne, il convient de tenir compte du contexte sémantique. Ce sens reçoit son éclairage de notions comme continuité, fidélité, conservation, imitation, répétition, routine ou, à l'inverse, rupture, émancipation, renaissance, réforme, révolution, restauration, réaction ; des notions comme celles de progrès, de décadence, ou de destin appartiennent à ce contexte. Il en est de même des expressions qui indiquent qu'une ère ou une époque nouvelle a été inaugurée ou est sur le point de l'être. L'énumération est loin d'être exhaustive. On aura remarqué que dans l'énumération par mode de parallèles qui précède, la place de certains termes est discutable. On peut en effet hésiter à leur sujet, parce qu'ils sont ambigus ou ambivalents. La grande Renaissance est créatrice en prétendant redécouvrir et valoriser l'Antiquité et en opérant une rupture avec le passé immédiat ; la Restauration suppose la rupture avec la parenthèse révolutionnaire dont on prétend effacer la trace, comme si elle avait constitué un malheureux accident de parcours, une déviation corrigible du cours de l'histoire ; la Réforme protestante s'est comprise elle-même comme volonté de retour aux sources. Le même terme aura, selon les auteurs, un sens laudatif ou péjoratif. Ainsi, dans l'apologétique catholique, de la Contre-réforme au XIX^e siècle, *Novatores* est un terme péjoratif.

Le XVII^e siècle connaît la querelle des Anciens et des Modernes, à laquelle sont attachés les noms de Perrault et de Fontenelle¹. Elle se poursuivra aux siècles suivants. Les arts et les sciences sont essentiellement les points d'application de la comparaison. Rousseau écrira une *Dissertation sur la musique moderne* (1750), Stendhal un *Racine et Shakespeare* (1823): ce sont les mœurs de l'époque et les événements de l'histoire nationale, et non les modèles et l'imitation des Anciens, qui doivent fournir leur thème aux œuvres dramatiques.

3. Le problème n'avait pas échappé à la perspicacité de Pascal. Un fragment de préface pour le *Traité du Vide* qui restera inachevé et qui date selon toute vraisemblance de 1647, prend la défense de la nouvelle physique. Celle-ci est comme toutes les sciences «qui sont soumises à l'expérience et au raisonnement»: elles «doivent être augmentées pour devenir parfaites». On ne saurait donc opposer aux découvertes actuelles l'autorité des anciens. Mais il en va différemment de la théologie, qui s'appuie sur l'autorité de l'Écriture et des Pères. Les quelques pages de Pascal attirent l'attention sur une règle épistémologique qui sera souvent méconnue ou ignorée par la suite: le rapport entre les anciens (et leur autorité) et ce qui est moderne varie selon les disciplines scientifiques et les champs culturels. Il n'est pas un rapport univoque.

Enfin notons que, comme tout ce qui est dans le temps, la notion de moderne est relative et fuyante: le moderne d'aujourd'hui désigne ce qui est contemporain ou qui appartient à un passé récent; demain, il sera colloqué dans le déjà ancien. La Bruyère l'objectait à Perrault. Mais il faut aussitôt tenir compte d'une donnée relativement nouvelle, qui est l'extension prise par les disciplines historiques comme formes de la science; il existe une histoire de la philosophie, une histoire des sciences, une histoire de l'art, etc., auxquelles d'ailleurs correspondent, au plan pédagogique, un découpage des programmes scolaires. Dans ces différents domaines, les historiens ont délimité des périodes et des époques; ils ne l'ont pas fait d'une manière arbitraire, mais on ne peut nier que la périodicisation ait introduit dans notre appréhension du passé une certaine rigidité et un certain schématisme, dont il convient de prendre conscience critiquelement. Ajoutons que, suivant qu'il s'agit de philosophie, de sciences ou d'art, l'époque moderne ne couvre pas forcément une tranche de temps identique.

¹ Ils publient, le premier ses *Parallèles des Anciens et des Modernes* (1688–1698), le second *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688).

4. Il arrive que le terme de modernité soit employé pour désigner simplement la conscience de l'émergence du nouveau comme supérieur à l'ancien ; la modernité n'est alors rien d'autre que le substantif forgé à partir de moderne². Ce sens est évidemment, non seulement légitime, mais demeure fondamental. Mais il me semble que s'y ajoute souvent un élément, qui est de l'ordre de l'accentuation, du renforcement. Quand, au XIX^e et au XX^e siècles, on parlera de modernité, on n'entendra pas simplement se référer à une péripétie ou à un épisode nouveau qui viendrait s'inscrire dans la suite des débats et tensions qu'ont connus les siècles antérieurs. La conscience est celle d'une nouveauté radicale, où le sentiment de la rupture l'emporte sur celui de ce qui serait une continuité créatrice. Dans cette perspective d'ailleurs, il ne suffit pas d'opposer siècle à siècle, mais bien d'opérer des rapprochements qui enjambent les générations. Descartes, par exemple, par certains aspects de sa pensée relève de la modernité au sens fort.

La conscience de la modernité repose sur un certain nombre d'idées-force, qui se retrouvent, en deçà des contrastes et des divergences, chez nombre de penseurs du XVIII^e et du XIX^e siècles. Il y a, au départ, les espoirs soulevés par les premiers succès obtenus par la nouvelle science et par les perspectives qu'elle semble ouvrir. La science est œuvre de la raison, de sorte que le trait dominant est la confiance dans les pouvoirs de la raison. L'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) de Condorcet se propose de « montrer, par le raisonnement et par les faits, qu'il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés ». Ici est exprimée la conviction que dorénavant l'histoire va irrésistiblement suivre la voie d'un progrès que rien ne pourra arrêter. Le progrès est le type même du concept idéologique, c'est-à-dire qu'il s'impose avec un pouvoir attractif d'autant plus fort qu'on est incapable d'en fournir une définition précise. Condorcet lui-même ne se pose jamais la question de savoir s'il n'y a pas une contradiction à parler de « perfectibilité indéfinie » à propos d'un être qui comme l'homme porte en lui sa propre finitude, et il est significatif que, dans bien des cas, il faille entendre par homme « l'espèce humaine ». Quoi qu'il en soit de Condor-

² C'est ainsi que Henri GOUHIER parle du « sentiment de la modernité » dans une étude sur *Les deux «XVII^e siècle»*, où il oppose à l'attitude de rupture avec le passé qu'est celle de Descartes, l'attitude de Leibniz et de Spinoza chez qui le sens de la nouveauté n'élimine pas une certaine conscience de la continuité, in *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1980, pp. 35-48.

cet lui-même, c'est à cause de son caractère idéologique que l'idée de progrès sera capable de subir d'un auteur à l'autre de profondes métamorphoses, tout en continuant à inspirer pour ainsi dire globalement la conception qu'on se fait de l'histoire.

5. Sur l'idée de progrès viendra se greffer celle des âges de l'humanité, telle qu'un Auguste Comte la formulera. Les âges par lesquels a passé l'humanité dans son histoire sont essentiellement des âges de la raison : à chaque fois, – âge théologique, métaphysique, positif –, une étape de l'histoire de l'humanité est déterminée par le régime de la raison, c'est-à-dire par la manière spécifique dont la raison affronte la réalité. Comte applique ainsi à l'histoire humaine le schéma qui décrit la croissance de l'individu : enfance, adolescence, maturité (il ne se préoccupe pas du déclin et de la décrépitude). La maturité humaine est caractérisée par le déploiement plénier des capacités d'une raison qui a enfin atteint son régime normal. L'homme moderne, qui est l'homme de l'âge positif marqué par l'essor des sciences de la nature, est parvenu à l'âge adulte.

Le thème de l'homme adulte est une des composantes de l'idée de modernité. Il est exprimé, bien avant Comte, par des penseurs comme Lessing ou Kant. On connaît la réponse que ce dernier avait donnée, en 1784, à la question : *Was ist Aufklärung*, qu'est-ce que « les Lumières » ? : « La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement (*Verstand*) sans la direction d'autrui ; minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude* ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières ». On le voit, la définition kantienne a une tonalité éminemment éthique : les Lumières sont une tâche, chaque homme *doit* dorénavant se prendre en main. Cette décision, qui marquera le passage à l'âge adulte, a pour objet la conduite par soi-même de sa vie en prenant appui sur les seules lumières de la raison. Tous les hommes sont appelés à entrer ainsi dans l'ère des Lumières, mais chacun doit le faire pour son compte, par une démarche personnelle.

Il en ira différemment avec Condorcet et avec Comte qui, chacun à sa manière, entendront décrire la marche de la raison dans l'histoire. Cette différence, qui n'est pas mince, illustre la polyvalence et les ambiguïtés qui affectent la conscience de la modernité. Parle-t-on toujours de la même raison ? La question n'est pas posée pour le moment.

Dans cette perspective, les philosophies de l'histoire qui conçoivent cette dernière comme la progressive affirmation de soi de la Raison, sont

des expressions de la modernité. Le caractère dialectique de cette progression n'y change rien, car la dialectique y est présentée comme la respiration même de la raison; ce qu'elle apporte, c'est d'abord un changement de tonalité: à l'euphorie des premières formulations, elle substitue la gravité dramatique, le sens de la «lenteur» (Hegel) de la marche du progrès. Ainsi en va-t-il chez Hegel et chez Marx. Mais l'essentiel n'est sans doute pas là: il est dans la conception du devenir de la raison comme d'une progressive conquête de soi, c'est-à-dire une progressive conquête de son immanence. Benedetto Croce, qui se réfère explicitement au thème de la modernité, a parfaitement saisi l'esprit de l'hégélianisme: en dégageant l'exigence de l'immanence comme caractère distinctif de la philosophie moderne, il définit l'histoire comme histoire de la liberté.

Le marxisme lui-même doit se comprendre dans le prolongement de cette volonté d'immanence. Quand Marx, à travers Engels, rencontrera les idées de Darwin, il y verra une confirmation du «matérialisme historique»; mais il reste que la finalité intrinsèque qui anime ce dernier est bien la création de l'homme par l'homme: l'histoire est le lent et dur processus de genèse de l'homme qui, à travers les aliénations successives, accède à la pleine possession de soi. Autrement dit, les conceptions matérialistes elles-mêmes sont comme aspirées par la conception téléologique de l'histoire qui est progrès. La perfectibilité, dont parlait Condorcet, n'est plus au premier plan; ce qui domine c'est l'idée d'une accession de l'homme à la pleine jouissance de soi: raison, liberté, bonheur, en des modulations multiples, constituent ainsi une constellation d'idées déterminantes pour la conscience de la modernité.

6. Dès lors que le progrès est censé gouverner le devenir historique, la conscience de la modernité va se définir encore par un certain nombre de thèmes qui, sans constituer à proprement parler un envers du progrès, en sont comme l'ombre ou l'expression négative. Ces thèmes, d'abord discrètement présents, en viendront à occuper le premier plan.

L'accession à l'âge adulte, la conquête de la liberté par l'usage de la raison supposent un rapport critique au passé. La liberté sera au terme d'une libération, d'une victoire sur les aliénations, d'une émancipation. L'homme de la «minorité», disait Kant, est responsable de cette minorité. Autrement dit, l'homme adulte est invité à repérer, pour les combattre, quels sont les facteurs qui le retiennent d'accéder à lui-même.

La lutte contre l'obscurantisme et la superstition tient déjà une place considérable dans l'idéologie des Lumières. Elle s'en prend principalement aux croyances et aux pratiques religieuses et aux institutions sociales et politiques. La critique du passé est ainsi condition de l'entrée dans la modernité. Avec la conception dialectique, elle en devient un moment

nécessaire. Les jeunes hégéliens dissocieront, dans l'héritage du maître, le système devenu caduc et la méthode ou critique, où ils verront l'exercice par excellence de la pensée. Cet accent mis sur la critique signifie une métamorphose capitale à l'intérieur de la conscience de la modernité ; elle marque le primat de la négation sur l'affirmation et, par là, annonce le déclin, non seulement des Lumières mais de la modernité elle-même, mais cette annonce n'est pas aussitôt perçue. Parallèlement à l'idée de critique comme activité première de la raison, apparaît sa traduction pratique qui est le concept de révolution. Les Lumières, comme le nom l'indique, devaient se répandre par mode de diffusion et de rayonnement ; leur action était essentiellement pédagogique. L'idée de révolution suppose une structure de la conscience différente ; elle y introduit une scission : l'attention et l'effort portent sur un *statu quo* qu'on identifie au mal et à la servitude ; l'avenir nouveau qui doit surgir de son renversement est vécu sur le mode de l'utopie. On peut se demander s'il n'y a pas là une des origines de l'hypersensibilité au mal qui marque l'homme contemporain et qui le distingue de l'homme des Lumières, lequel considère la part du mal avec une surprenante légèreté. Certes le XX^e siècle a fait de terribles expériences, qui expliquent en grande partie les blessures de la conscience actuelle. Mais l'hypertrophie de la critique et les idéologies « révolutionnaires » qui l'accompagnent ne sont sans doute pas étrangères à la fascination du désespoir qui hante notre culture.

7. L'émergence de la critique explique un autre trait qui a été justement souligné : la conscience de la modernité ne comporte pas seulement l'idée du progrès, et donc de la supériorité du nouveau sur l'ancien, illustrée par exemple par le mode de succession des inventions techniques. Elle est aussi conscience du changement incessant et de la crise. La crise signifie, en effet, la remise en cause continuelle par le mouvement de l'histoire des valeurs et des raisons de vivre dont est porteuse la culture.

' Les affirmations du pouvoir de la raison et de l'aurore d'une liberté par laquelle l'homme, délivré des servitudes et des peurs ancestrales, serait enfin maître de soi et de la nature, inaugurent l'ère des Lumières : Raison, Liberté, Bonheur sont les piliers d'un nouvel édifice dans lequel l'homme enfin émancipé jouirait de sa propre identité. La raison critique engendre une conscience de la crise qui est aussi conscience de l'instabilité de toutes les valeurs. La métaphore d'un Temple de l'Homme s'efface ; ce qui domine de plus en plus c'est le sens aigu de la temporalité. Tant que celle-ci demeure conjointe à l'idée de progrès, la conscience de la modernité se maintient. De ce point de vue, l'historicisme revêt une importance particulière. Il est peut-être la dernière forme de la conscience de la modernité, mais il en manifeste déjà les apories.

On a ainsi fait remarquer, à propos de l'art, dans lequel se reflètent les tendances dont nous parlons, que « la modernité est une sorte d'autodestruction créatrice... l'art moderne n'est pas seulement le fils de l'âge critique, mais le critique de lui-même »³.

Post-modernité

8. L'essor de la modernité commence avec les Lumières et la confiance mise dans les pouvoirs d'une raison également impartie à tous les individus. L'idée de progrès en est l'expression. Nous avons vu à quelles apories conduit cette idéologie, quelles contradictions elle contient. Dès lors la post-modernité ou le post-modernisme, comme disent certains auteurs attentifs avant tout aux formes artistiques du phénomène, ne serait rien d'autre que l'émergence à la conscience culturelle de ces contradictions. Le post-moderne exprime ainsi le destin immanent du moderne lui-même. Ce diagnostic est correct. Il appelle néanmoins quelques précisions.

Non seulement la modernité nourrit sa propre critique ; elle fut encore l'objet de critique de la part d'esprits qui en contestaient l'inspiration et les prémisses. Ainsi on vit dans la Révolution française et les bouleversements sociaux et politiques qu'elle apporta les conséquences de la pensée des Lumières. On entreprit d'en discuter les principes, on lui opposa d'autres principes qui avaient été niés ou méconnus. Le courant traditionaliste, représenté par des penseurs comme De Bonald ou Joseph de Maistre, se situent dans cette ligne. L'idée de Restauration rencontrera la sympathie de certains romantiques. Comme le mot lui-même le suggère, on entendait revenir à ce qui avait été nié par la radicale rupture de la Révolution. Cette rupture était pensée comme une sorte de parenthèse malheureuse, une période qu'il s'agissait d'enjamber pour renouer avec la continuité d'un passé, d'ailleurs fortement idéalisé, accidentellement interrompu. Ainsi prend naissance le courant réactionnaire qui s'opposera

³ Octavio PAZ, *Point de convergence*, Paris, Gallimard, 1976, p. 16. cité par Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, Les Essais, 1983, p. 92. Voir notamment le ch. IV, *Modernisme et post-modernisme*, pp. 89-150. L'auteur, qui discute les idées de D. Bell tout en s'inspirant d'elles, étudie ces processus essentiellement dans l'art, où il voit une expression exemplaire de l'individualisme moderne. Nous avons affaire à une négation qui ne s'épargne pas elle-même : « la « tradition du nouveau » (H. Rosenberg), formule paradoxale du modernisme, détruit et dévalorise inéluctablement ce qu'elle institue, le neuf bascule aussitôt dans l'ancien, plus aucun contenu positif n'est affirmé, le seul principe qui commande l'art étant la forme même du changement. L'inédit est devenu l'impératif catégorique de la liberté artistique », p. 92.

d'ailleurs à une nouvelle tradition, celle qui entend conserver l'héritage jugé positif de la Révolution.

Les conflits avec l'Eglise, les critiques du christianisme, l'hostilité à son égard débordant en violence, sont autant de facteurs qui ont favorisé une attitude négative, largement répandue dans les milieux chrétiens et chez les autorités ecclésiastiques. Il y a ainsi une réaction catholique qui, sans devoir être identifiée à la réaction politique, s'est trouvée de fait souvent et malencontreusement de connivence avec elle.

Il est clair que ces diverses formes de rejet de la modernité n'ont rien de commun avec l'émergence d'une post-modernité.

9. La modernité qualifie la conscience culturelle et politique; il en va de même pour la post-modernité. Quels sont les facteurs déterminants de cette conscience? Le plus important, sans doute, est «l'inversion du progrès»⁴. La peur que les Lumières devaient à jamais chasser surgit à nouveau des conquêtes prodigieuses de la technique dont les conséquences et les effets prévisibles ou parfois imaginaires semblent échapper à la maîtrise de l'homme. La constellation: raison, maîtrise du monde, liberté et bonheur, se disloque. Du coup, l'avenir ne se présente plus comme ouvert à l'action créatrice de l'homme; à beaucoup, il apparaît comme une nuit énigmatique et menaçante. L'idée de progrès qui servait pour ainsi dire de canevas à l'idéologie de la modernité ne fonctionne plus.

Nietzsche, qui a saisi, avec quelle perspicacité, l'esprit de la modernité, a aussi porté un diagnostic sur le second facteur déterminant. Il est allé jusqu'au bout de l'exigence moderniste de la critique en posant l'impératif de la «méfiance méthodique» et il a perçu qu'une telle critique se retournerait nécessairement contre elle-même: la raison qui entend tout soumettre à sa suprême judicature en refusant la dépendance à l'égard d'un critère objectif de vérité est une raison suicidaire. La valeur qui fonde toutes les autres, la vérité, vacille à son tour. Telle est la conséquence ultime de «la mort de Dieu», prélude au nihilisme.

Mais Nietzsche, antérieurement à ce diagnostic, a développé un thème qui est un thème de rupture. A la suite de Schopenhauer, il s'insurge contre le primat de la raison, qui faisait partie de l'humanisme occidental depuis les Grecs et qui était présupposé par l'idéologie des Lumières. De Dionysos à la volonté de puissance, s'affirme la fascination de l'obscur et la mortification de l'ordre lumineux de la raison. Nous pourrions ici nous demander dans quelle mesure la volonté de puissance ne fait pas que

⁴ Voir dans mon ouvrage *Questions de la modernité*, Paris, FAC, 1985, ch. VIII, *L'inversion du progrès*, pp. 199-214, et mon étude *Le vrai sens du progrès*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Giuffrè Ed., 1985/3, pp. 399-420.

conduire à son terme le thème de la supériorité de la raison pratique et de la praxis, qui plonge ses racines dans le terrain des Lumières. En ce cas, ce facteur s'expliquerait lui aussi par un développement interne de la modernité. Mais pris en lui-même, il n'est pas en parfaite cohérence avec le précédent et, en ce sens, il est symptomatique de la crise.

Le diagnostic de Nietzsche présente la marche de la culture européenne vers le nihilisme en termes de destin. Qui dit destin, dit processus inéluctable, contre lequel la volonté humaine demeure sans puissance. Ce point est essentiel quant à la genèse du concept de post-moderne. Il trahit l'historicisme à partir duquel ce concept a été élaboré. Car l'historicisme, dans son origine, représente une variante (ou plutôt une série de variantes, car il n'est pas univoque) de la raison des Lumières, qui entendait s'assurer également la maîtrise du passé et du cours du temps. Mais dès lors que la maîtrise de soi traduisait une volonté d'immanence, l'esprit, dans la conquête de son passé, devenait prisonnier du temps, intrinsèquement affecté par la temporalité. Nietzsche, à qui l'on doit des remarques si pertinentes sur les études historiques et qui fut un adversaire résolu de la philosophie de Hegel, n'échappe pas néanmoins à la perspective et à la logique de l'historicisme. A ses yeux, la critique de la vérité comme ultime valeur procède de l'exigence morale de vérité à tout prix, qui elle-même a ses racines dans la philosophie de Platon et dans le christianisme, ce « platonisme pour le peuple ». Avec la crise de la vérité se consomme le destin de la culture occidentale.

Le thème du destin est, comme on le sait, repris par Heidegger, pour être appliqué à la métaphysique occidentale qui trouverait son achèvement dans l'attitude technique et qui devrait inéluctablement s'effacer au profit de ce que le philosophe appelle l'Etre.

Cette démarche illustre un fait majeur : le concept de post-moderne demeure intérieur à celui de la modernité, il en est la critique immanente, il est la conscience de ses apories et de ses contradictions ; il signifie l'épuisement de l'élan créateur de nouveau dont étaient porteurs l'idée de progrès et ses avatars. Condorcet parlait de perfectibilité indéfinie ; mais il s'agissait d'une perfectibilité qui se comprenait dans l'horizontalité du temps de l'histoire. La réflexion sur une telle temporalité devait nécessairement conduire à la prise de conscience de la limite et de la finitude, car le temps est tout ensemble le lieu de l'émergence du nouveau et de la caducité de ce qui existe en lui. Une créativité dans le temps, je veux dire qui n'a plus ses racines dans ce qui transcende le temps, doit nécessairement connaître l'épuisement et l'usure. Le post-moderne exprimerait ainsi le sentiment de fatigue qui saisit une grande aventure de l'esprit qui portait en soi dès le début les germes de sa mort. L'élan se heurte à sa propre finitude, l'avenir est vide.

10. A ce propos, significative est la position d'un philosophe comme Gianni Vattimo. Celui-ci part de Heidegger qui, dans le triomphe dominant de la puissance technique, diagnostiquait la fin de la métaphysique comme recherche du fondement. Le thème est repris mais sur un ton mineur, comme atténué, dépouillé de sa violence romantique. Le post-moderne est dessiné en pointillés. « L'ontologie du déclin » signifie que l'horizon n'est pas celui de la mort des valeurs et du nihilisme, mais celui d'une historicité qui prête à interprétation. La pensée est essentiellement herméneutique, car le « transcendantal », qui rend possible toute expérience du monde, est la caducité⁵. On aboutit ainsi à une nouvelle forme d'historicisme, dans lequel l'activité de la pensée, qui interprète les œuvres de la culture entraînées dans le flux du temps de l'histoire, trouve sa justification dans une conception esthétisante et hédoniste de l'existence. Telle est *il pensiero debole*, la pensée faible.

La position de Vattimo suggère quelques réflexions. La première est qu'il était inévitable qu'une idéologie qui était portée à enfermer la conscience du temps dans l'idée du progrès, en découvre un jour l'envers occulté, qui est la caducité. Il n'y a rien là de post-moderne : on retrouve au contraire une intuition oubliée, qui était celle des Grecs et aussi celle de l'Ecclésiaste.

Ensuite, que le sens pour la culture moderne de la technique soit un thème fondamental qui doit occuper la philosophie aujourd'hui, nul ne le contestera. Mais il n'est pas propre à la pensée de Heidegger, ni nécessairement lié, comme le pense ce dernier, au déclin inéluctable de la métaphysique.

Enfin, en substituant au néant un être crépusculaire comme horizon de la pensée et en créant ainsi un espace où peut se déployer la médiation du jeu herméneutique, dans la ligne de Gadamer, on s'accorde un sursis et un répit qui ne résolvent rien. La « pensée faible » renvoie à plus tard la confrontation avec les questions radicales de la modernité ; dans l'entre-deux une sorte d'épicurisme commande l'éthique de l'activité culturelle. Ainsi la post-modernité n'est pas la fin de la modernité que l'on dit, elle est la remise à demain de l'examen des apories et des contradictions de cette modernité. Et si *il pensiero debole* était le symptôme d'une *anima debole*, c'est-à-dire des facteurs de décadence agissant à l'intérieur de notre culture⁶ ?

⁵ Cf. G. VATTIMO-P.A. ROVATTI (edd.) *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 23, G. VATTIMO, *La fine della modernità, Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milano, Garzanti, 1985, p. 191.

⁶ Le lecteur aura compris que cette dernière remarque ne vise pas personnellement M. G. Vattimo, esprit distingué et subtil, mais le caractère symptomatique de ses écrits quant à « l'esprit du temps ».

11. J'ai examiné la notion de post-modernité au niveau de la pensée des philosophes de la culture. Ce faisant, je n'ignore pas que cette notion est aussi utilisée par des sociologues attentifs aux comportements sociaux et aux évolutions des sociétés industrielles. Il est vrai, par exemple, que les valeurs éthiques qui ont permis l'essor du capitalisme (qu'on pense à l'éthique protestante analysée par Max Weber) ont fait place à une éthique de la consommation et de la jouissance immédiates. Mais il me semble que c'est au niveau philosophique que se produisent d'abord les mutations décisives.

La lassitude en culture n'est pas nécessairement un signe du destin, comme l'a pensé Nietzsche trop impressionné par le paradigme biologique. Elle peut être le signe d'un malaise et d'une crise, capables de provoquer un réexamen des principes dont on s'est inspiré et inaugurer une nouvelle période de la culture.

La modernité a consisté, en grande partie, en un sentiment de supériorité nourri par les succès impressionnants de la science et de la technique, en quoi on a vu la voie d'une libération de l'homme : celle-ci se référerait sans discernement critique autant aux servitudes héritées du passé qu'aux limites inhérentes à la condition humaine. On n'a pas su faire le partage entre *les* progrès réels et le rêve utopique *du* progrès. C'est le désenchantement que provoque la chute de ce mythe qui est derrière l'idée d'une post-modernité.

En fait ce terme doit être utilisé avec précaution et *cum grano salis*, en se gardant de hisser nos découpages chronologiques au rang de catégories de l'esprit. Le premier sens de moderne est : récent. Un juste sens de la temporalité devrait restituer le « moderne » à sa fluidité. Ebloui par la découverte, grâce à la science et à la technique, de ses capacités créatrices, l'esprit « moderne » a pensé l'ère dans laquelle il entrait comme qualitativement supérieure aux époques antérieures. La « post-modernité » correspond à la prise de conscience de ce qu'il n'aurait jamais fallu oublier : nouveauté mais aussi limite et caducité, progrès mais aussi rançons de ce progrès, libérations mais aussi nouvelles menaces et permanence du mal.

Soyons attentifs enfin au fait que le thème de la post-modernité est aussi aujourd'hui objet de mode. La mode elle-même est une expression de la modernité, en tant qu'elle est consommatrice de l'immédiat.

II

Christianisme et chrétienté

12. Dans l'*Avant-propos* d'*Antimoderne*, qui est de 1922, Maritain note qu'il aurait tout aussi bien pu employer le terme *ultramoderne* : l'accent, au lieu de porter sur l'immuable attachement de l'Eglise à la tradition, aurait mis en évidence « sa hardiesse à s'adapter aux conditions nouvelles surgissant dans la vie du monde ». Plus loin, le jeune philosophe se propose comme programme « de sauver et d'assimiler toutes les richesses d'être accumulées dans les temps modernes »⁷. Cette remarque, en faisant intervenir la référence au christianisme, peut nous servir de transition vers l'examen du terme, chargé d'ambiguïtés, de *post-chrétien*. Deux questions doivent être ici clarifiées au préalable. A quelle réalité se réfère cet adjectif ? Dans quelle perspective, descriptive ou théologique, est-il en chaque cas employé ?

En effet, post-chrétien peut signifier soit post-christianisme soit post-chrétienté (au sens où E. Mounier a parlé de « feu la chrétienté »). On ne saurait confondre les deux significations.

Si c'est du christianisme qu'il est question, du point de vue de la foi chrétienne on doit dire que post-chrétien est un terme totalement dépourvu de validité. Car l'histoire du salut en tant que telle implique une conception du temps et de la temporalité. L'événement unique du Christ survient quand les temps sont accomplis (cf. *Lc*, 4, 21), à la plénitude des temps (cf. *Ga*, 4, 4) ; il divise qualitativement l'histoire en un *avant*, qui est le temps des préparations, et un *après*, qui est le temps de l'Eglise. Ce temps, qui est aussi celui de la mission, nous sépare du retour glorieux du Christ, de sorte que l'on dira tout aussi bien que nous sommes dans les derniers temps et que nous touchons à la fin des temps (cf. *1Co*, 10, 11). Guidée par l'Esprit qui l'assiste indéfectiblement, l'Eglise vit dans la conscience que le temps de sa pérégrination vers la Parousie et le ciel nouveau et la terre nouvelle (cf. *Ap.* 21, 1) constitue la dernière période de l'histoire humaine. Les péripéties qui affectent les cultures et les civilisations, leurs déclin et leurs surgissements ne changent rien à cette donnée de base de l'histoire du salut. Nous dirons donc que, théologiquement parlant, et si on le rapporte au christianisme lui-même et à l'Eglise, post-chrétien est un concept dépourvu de signification.

Il faut néanmoins apporter ici quelques précisions. D'abord, si l'Eglise s'appuie sur la promesse de l'assistance de son Seigneur jusqu'à la fin du

⁷ Jacques MARITAIN, *Antimoderne*, Paris, 1922, nouvelle édition, Ed. de la Revue des Jeunes, pp. 14-21.

monde (cf. *Mt*, 28, 20), sa présence visible dans telles ou telles région ou culture particulières ne jouit pas de la garantie de cette promesse. Ajoutons d'ailleurs que, même si on voulait parler de post-chrétien dans un sens relatif par rapport à une zone géographique particulière, il conviendrait de le faire avec prudence. Car l'Eglise, envisagée dans le mystère de grâce qu'elle est, est une réalité à la fois visible et mystique, de sorte que multiples sont les modes de sa présence (cf. *Lumen Gentium* n. 13–17). Au sens relatif que nous venons de dire, post-chrétien s'entendrait de ses aspects visibles.

Enfin, ce qui précède suppose le point de vue théologique, qui à son tour suppose le regard de foi : ce point de vue est le seul adéquat à la nature de l'objet qui fait partie du mystère révélé. L'objet, par ce qu'il est, requiert l'approche théologique. Ceci dit, on ne peut empêcher qu'un observateur, qui se situe en dehors des coordonnées de la foi, parte du présupposé (dont la foi nous dit qu'il est erroné) que le christianisme, comme toutes les choses humaines, a une durée limitée dans le temps, et utilise dans cette optique le terme de post-chrétien. Cela vaut *a fortiori* pour les adversaires du christianisme et de l'Eglise : le but de leur combat est bien l'entrée dans une ère post-chrétienne.

13. Le terme post-chrétien peut également être rapporté à chrétienté. Alors que le christianisme désigne la réalité chrétienne dans son essence, la chrétienté désigne une réalité d'ordre culturel⁸. La réalité chrétienne dans son essence renvoie ainsi à l'Eglise du Christ et au mystère du salut. La chrétienté renvoie à une société, une culture, une époque marquées par l'influence qu'exerce le christianisme. Maritain en a proposé la définition suivante :

« un certain régime commun *temporel* dont les structures portent à des degrés et selon des modes fort variables du reste, l'empreinte de la conception chrétienne de la vie. Il n'y a qu'une vérité religieuse intégrale, il n'y a qu'une Eglise catholique ; il peut y avoir *des* civilisations chrétiennes, *des* chrétientés diverses »⁹.

Théologiquement parlant, le concept de chrétienté découle du principe fondamental qui commande les relations entre le mystère du salut et l'ordre de la grâce auquel il se rattache d'une part, et la culture, comme expression des activités qui ont leur racine dans les ressources de la nature humaine, d'autre part. Il y a là deux ordres distincts mais appelés à entrer

⁸ Cf. mon article *Existe-t-il une chrétienté au sens politique ?*, in *Communio*, Paris, XI, 3, mai-juin 1986, pp. 26–37.

⁹ J. MARITAIN, *Humanisme intégral* (1936) in O.C. VI, Fribourg-Paris, 1984, p. 442.

en symbiose : en effet, les énergies et les lumières évangéliques, qui sont les énergies et les lumières du Royaume, demandent à se reverser, comme par surcroît, sur l'ordre de la culture, apportant aux réalités humaines rectifications en tant qu'elles sont blessées par le péché, confortation en leur donnant de développer pleinement leurs virtualités, élévation, dans la mesure où notre nature est grandie et reçoit un surplus de noblesse de sa vocation à la vie théologale. Ainsi, au niveau du principe, la chrétienté désigne la fructification et les effets au plan de l'humain et au bénéfice de cet humain, de la grâce et de ses énergies, l'humain étant considéré selon sa dimension sociale. Une telle fructification est dans l'ordre des choses, c'est-à-dire qu'elle découle de la nature même de la grâce dans sa relation à la culture et à la vie sociale. En insistant aussi fortement qu'il l'a fait sur la responsabilité des chrétiens dans ces domaines, Vatican II n'a fait que rappeler ce principe.

14. Le concept de chrétienté est capable de se réaliser selon des modalités diverses. Cela signifie que les formes que prend l'influx du christianisme sur la culture sont multiples, mais aussi que les degrés d'intensité selon lesquels il s'exerce sont inégaux. Parmi les facteurs qui rendent raison de sa réalisation, il y a certes la profondeur avec laquelle le christianisme est vécu et vraiment assimilé par les chrétiens agissant dans la cité ; mais il y a aussi la réceptivité plus ou moins grande que la culture et la société offrent à cet influx. Il faut également tenir compte des obstacles rencontrés, ainsi que des aspects ou secteurs de la vie qui se seront montrés davantage perméables à l'influence chrétienne. Autrement dit, le concept de chrétienté se réalise plus ou moins parfaitement. C'est pourquoi, là où il sera possible d'attribuer à une société la qualification de chrétienté, il ne faudra pas pour autant s'attendre à une pénétration uniforme et intégrale des valeurs chrétiennes dans le tissu social et culturel. Des zones d'ombre demeureront, soit parce que des résistances auront surgi, soit parce qu'il s'agit de domaines dans lesquels le ferment chrétien n'a pas pénétré et au sujet desquels la conscience morale stimulée par l'Evangile ne s'est pas encore éveillée. Il ne faut donc pas minimiser la part du mal, ni ignorer le caractère progressif de l'imprégnation de l'humain par les valeurs évangéliques, – le processus n'étant, de plus, pas à l'abri de possibles reculs. C'est pourquoi aussi une chrétienté concrète sera toujours un mélange « impur », une symbiose imparfaite et pleine de tensions dans laquelle les idées inspiratrices proprement chrétiennes composent avec d'autres éléments dans des équilibres instables et des compromis.

Cela étant précisé, le concept de chrétienté sera utilisé au niveau des sciences empiriques et descriptives, ou bien au niveau théologique. Les

considérations qui précèdent ressortissent à ce dernier. Quant au niveau empirique, qui est celui de l'historien ou du sociologue, il est clair que ses points de vérification seront de préférence les aspects de la vie sociale où l'influence du christianisme est explicitement reconnue, dans les rapports entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel par exemple ou dans les institutions. La chrétienté médiévale en offre une réalisation privilégiée. Mais on parlera également de chrétienté à propos des us et coutumes de sociétés traditionnelles, fortement marquées par l'influence de l'Eglise : tel est le cas de larges secteurs du monde rural jusqu'au seuil de l'époque de rapide urbanisation puis de celle de diffusion des *mass media*, en notre siècle.

Le diagnostic n'est pas toujours aisé à porter, car, si notre analyse est exacte, il sera souvent impossible de dire où commence et où finit le fait « chrétienté ». L'Eglise étant une réalité mystique et visible, où le visible est tout ordonné au mystique qui est l'essentiel, une considération empirique, qui par sa nature même porte sur l'élément visible, si elle n'est pas objet d'une réinterprétation théologiquement éclairée, risque bien de laisser échapper le principal. Il faut à chaque fois poser la question du lien entre les deux aspects. A ce propos, on rappellera la distinction proposée par Maritain entre « vitalement chrétien » et « décorativement chrétien ».

Post-chrétien

15. La signification de *post-chrétien* par rapport à la chrétienté ressort de ce qui précède. Là où l'influence du christianisme, exercée sur une société au point de constituer une chrétienté constatable, a cessé ou a connu un reflux notable, on parlera de post-chrétien. Ce recul est intrinsèquement lié au processus de sécularisation. Ainsi post-chrétien désigne-t-il le passage accompli à une société sécularisée¹⁰.

Aussi, si l'on veut donner une interprétation exacte de post-chrétien, doit-on clarifier la signification de la sécularisation, qui n'est pas univoque, et qui comporte des aspects positifs en consonance avec des exigences chrétiennes authentiques, comme sont une affirmation plus nette de la légitime autonomie du pouvoir temporel ou le caractère pluraliste des démocraties modernes avec le type de laïcité que cela implique. Dans ce sens, post-chrétien pourrait signifier la fin d'un certain type de chrétienté, mais pas nécessairement la fin d'une influence vitale exercée par le

¹⁰ Voir mon étude *Signification chrétienne de la sécularisation*, dans *Questions de la Modernité*, op. cit., pp. 79-106.

christianisme sur la société et la culture. Il serait intéressant à ce propos de repérer la permanence, dans les sociétés les plus sécularisées, d'idées chrétiennes qui continuent d'inspirer comportements et mentalités.

Les civilisations n'échappent pas à l'usure du temps. Les chrétientés étant des réalisations historiques de l'ordre de la culture et de la civilisation n'échappent non plus pas à cette loi. C'est dans ce contexte que se comprend la notion de post-chrétienté. L'usage en est peut-être moins aisé qu'il semblerait à première vue, pour autant qu'on vise à une analyse plus affinée, car l'influx du christianisme sur la société n'est jamais achevé ni sans doute la sécularisation jamais totale. Il convient d'être conscient du flou qui caractérise ici les frontières.

Conclusion

16. Post-moderne et post-chrétien : il ressort des analyses précédentes que ces deux concepts recouvrent des réalités fort diverses. On pourrait néanmoins tenter de les rapprocher à la faveur des observations suivantes. La conscience historique, à chacun des seuils où elle a cru percevoir l'aurore d'une nouvelle époque, saluait l'émergence d'une nouvelle liberté et de nouvelles conquêtes spirituelles. Ce fut le cas avec la Renaissance, avec la Réforme, avec les Lumières. Dans le prolongement de ces dernières, la conscience de la modernité apparaît comme l'effet d'une réflexivité qui paradoxalement substituait à l'attente confiante de l'avenir le sentiment d'une supériorité déjà en partie conquise. Par là un élan était brisé, l'histoire était pour ainsi dire immobilisée. C'est pourquoi la conscience de la post-modernité qui lui succède a la saveur de la désillusion, de la fatigue, et d'une sorte de décadence qu'il s'agirait de gérer. En d'autres termes, tout se passe comme si, avec cette conscience, l'espérance temporelle qui à chaque fois avait porté la pensée occidentale à de nouvelles aventures était à bout de souffle. En réalité, la condition temporelle de l'esprit et de ses créations rend inéluctables les phénomènes d'usure. Ceux-ci ne signifient pas la fin de la culture comme telle, mais sans doute l'épuisement de la capacité historique de certaines idées inspiratrices et la prise de conscience des apories qui leur étaient liées. Vivre de l'intérieur cet épuisement : tel est le contenu de la conscience de la post-modernité.

Ce n'est sans doute pas par hasard que le phénomène coïncide avec la fin d'une chrétienté, qui se sera montrée incapable soit d'assumer tout ce que ces mouvements comportaient de positif soit de répondre à leurs défis et à leurs apories.

Les chrétientés en tant que phénomènes culturels sont également soumises à l'usure du temps. Il n'en va pas de même du principe spirituel transcendant qui leur donne origine. Et c'est pourquoi on peut penser que le christianisme aujourd'hui encore peut fournir, s'il rencontre des personnalités chrétiennes conscientes de leur responsabilité, l'inspiration et la force d'espérance pour une nouvelle étape de la culture, qui laissera derrière elle les perplexités de la « post-modernité ».

P. Georges COTTIER, O.P.

Luigi Sturzo et l'idéal de la «nouvelle chrétienté»¹

Don Luigi Sturzo, suivant les enseignements de Rerum Novarum, a fondé en 1929 le Parti populaire italien, qui a permis l'entrée officielle des catholiques dans la vie politique de l'Italie unifiée. La réunion d'une profonde religiosité, d'une vie intellectuelle intense et d'une pénétrante action politique l'a conduit à l'intuition de la nécessité d'un parti laïc d'inspiration chrétienne qui ne prétende pas représenter l'Eglise et ne postule pas un consensus fondé sur des motifs religieux, mais qui fasse appel à la responsabilité autonome des chrétiens dans le domaine politique, en vue de contribuer au bien commun de la société civile.

Jacques Maritain a rencontré quelquefois Sturzo et a été un admirateur de sa pensée et de son action politique, (cf. J. MARITAIN, Hommage à Don Sturzo, (1959), in Œuvres complètes, X, Fribourg-Paris, 1985, pp. 1126-1127).

Dans *Humanisme intégral*, Jacques Maritain a présenté l'idéal historique concret d'une «nouvelle chrétienté» comme guide pour la reconstruction d'une société encore enserrée dans l'étau du totalitarisme. Récemment, Pietro Scoppola a non seulement constaté, à juste titre, la faillite de la «nouvelle chrétienté» maritainienne, et celle d'autres projets historiques semblables, mais aussi, à vrai dire en abandonnant par là même sa qualité d'historien, il a contesté l'idée que cela soit aujourd'hui la manière la plus adéquate de concevoir la présence et l'action du chrétien sur le plan de la réalité temporelle. Selon Scoppola, il faut passer de la «culture du projet» à la «culture du comportement», c'est-à-dire se libérer d'une philosophie de l'histoire et d'un modèle original de société pour affronter, avec une solide spiritualité et un sens aigu de la laïcité, les événements au fur et à mesure qu'ils se présentent. L'attirance de Scoppola pour un pragmatisme concret chrétiennement orienté, qui aurait entre autres l'avantage de

¹ Publié dans les Actes du Congrès qui s'est déroulé sur le thème *Luigi Sturzo, théoricien de la société et de l'Etat dans ses œuvres de l'exil* (Palerme, 28-30 novembre 1985), à paraître aux Editions Massimo, Milan. Traduction de l'italien : G. Boissard.

libérer la tension eschatologique de la spiritualité chrétienne, ne trouvera certes pas beaucoup d'opposants. En effet, depuis quelque temps le pragmatisme constitue le climat politique et culturel de notre société, et la tension eschatologique est sûrement favorisée et activée par les lacunes et les déceptions de notre temps qui accablent tout homme de bonne volonté.

Dès lors, la reconsidération de la perspective maritainienne s'impose pour deux sortes de raisons : d'une part, il s'agit de se demander si notre patrie terrestre nécessite simplement quelque amélioration ou si, elle ne manifesterait pas plutôt des signes inquiétants de décomposition de l'humain ; d'autre part, on peut légitimement douter qu'une culture chrétienne soit en mesure de survivre en son identité sans envisager non seulement des cieux nouveaux mais aussi une terre nouvelle.

Nous n'entendons certes pas aborder ici des problèmes aussi ardu. Nous voulons seulement apporter une modeste contribution à l'approfondissement de la vision maritainienne d'une présence chrétienne dans le monde. Pour cela, nous nous demandons comment se situe la pensée de Sturzo par rapport à l'idéal historique de la « nouvelle chrétienté ». A ce propos, il semble nécessaire de distinguer deux ordres de problèmes. Il faut s'interroger sur l'idéal historique concret en tant que forme globale animant l'action sociale et politique dans le temporel, abstraction faite des contenus particuliers qu'il peut avoir. Mais il faut encore se demander quels enseignements le chrétien peut tirer aujourd'hui de la faillite de cet idéal historique de la « nouvelle chrétienté » avec les contenus particuliers que Maritain lui a donnés. Dans l'un et l'autre cas, l'examen de la pensée de Sturzo peut être éclairant.

1. L'idéal historique concret comme forme animatrice de la présence chrétienne

A notre connaissance, Sturzo fait seulement allusion en passant à la « nouvelle chrétienté » maritainienne (*Chiesa e Stato*, II, p. 247), il l'approuve sans l'examiner. En parcourant ses écrits, il faut cependant reconnaître que chacun des contenus spécifiques assignés par Maritain à la « nouvelle chrétienté » se retrouve dans la pensée de Sturzo. Je pense ici par exemple au pluralisme social, à l'autonomie du temporel, à la laïcité de l'Etat, à la primauté de la personne, à la diffusion de l'autorité, au primat de l'éthique sur l'économie, à la valeur chrétienne de la démocratie. Il y a chez les deux penseurs une grande attention portée à la vocation historique que les valeurs chrétiennes sont appelées à assumer

par la présence opérante du surnaturel dans l'histoire humaine, ce dont nul homme ni aucune civilisation ne peuvent se passer.

Nonobstant cet accord total dans le contenu, ce qui est le plus important, il n'y a pas de doute que Sturzo ne montre pas une prédilection pour l'expression «nouvelle chrétienté» et il y a pour cela des raisons bien fondées dans sa conception de l'histoire et de la société. Nous pouvons en déduire que pour Sturzo il convient de réserver le terme «chrétienté» à celle du Moyen Age dans laquelle l'Etat est conçu comme une communauté sociale animée et vivifiée par l'esprit chrétien et où la papauté est le terme d'unification (*La società: sua natura e leggi*, p. 244). Sans doute considère-t-on cela comme le type le plus important de dyarchie et cependant l'autonomie progressive du temporel et l'affirmation de la laïcité de l'Etat moderne font que cet ordre ne peut être proposé pour le futur. En effet, Maritain souligne avec insistance la profonde différence entre la chrétienté médiévale et la nouvelle chrétienté, et cependant il croit qu'user de cette expression a encore un sens. En vérité, Maritain ne pense pas tant ici à l'Eglise en tant qu'agent principal et centre d'unification, mais en premier lieu au christianisme, ou plus exactement à l'esprit chrétien (*Primauté du Spirituel*) qui, à travers l'œuvre et le témoignage des fidèles – ceux qui agissent en tant que chrétiens – soutient et anime la réalité temporelle. La nouvelle chrétienté sera telle dans la mesure où les valeurs chrétiennes seront non seulement un patrimoine désormais acquis par l'humanité, mais en seront aussi la forme animatrice, pas nécessairement explicite, des structures politiques et sociales.

Maritain a présent à l'esprit plus le christianisme que ses institutions et c'est pour cela qu'il pense à la possibilité d'une amitié et d'une collaboration entre les diverses «familles spirituelles» qui, même si elles sont loin d'accepter le primat de l'Eglise catholique, s'accordent cependant à reconnaître la primauté du spirituel et par conséquent sont implicitement attirées par ce qui est l'expression la plus élevée du spirituel. Il serait donc erroné de considérer les familles spirituelles dont parle Maritain comme des groupes idéologiques, entre lesquels règnent le plus souvent l'opposition et le conflit plutôt que la collaboration. Dans une société où le spirituel est guide des processus matériels et des comportements sociaux, une unité dans la différence de points de vue est possible.

La pensée de Sturzo se meut au contraire toujours à l'intérieur de la dialectique Eglise-Etat qui assume les combinaisons les plus changeantes dans le déroulement historique, de la dualité à la dyarchie, mais qui en sa substance reste le cadre de référence constante, même pour le futur. D'ailleurs, en tant que sociologue, lui-même s'intéresse à la caractérisation des formes sociales et à leurs rapports mutuels. Et l'Eglise est la forme sociale du christianisme, laquelle est concrètement une société

religieuse organique, autonome et universelle (*La società: sua natura e leggi*, p. 95). « L'Eglise est l'organisation chrétienne en société ; l'Eglise, comme institution spirituelle, permanente, universelle, est l'actualisation positive du christianisme à travers les siècles » (*La vera vita*, p. 199). Ici l'accent est clairement mis sur la configuration sociologique et institutionnelle du christianisme, mais, notons-le bien, l'on n'en sacrifie certes pas l'aspect dynamique et expansif car l'universalité de l'Eglise est potentielle et la conscience des fidèles l'affirme comme sa mission (*La società: sua natura e leggi*, p. 97-99).

Ainsi l'on comprend pourquoi, pour Sturzo, « chrétienté » signifie fondamentalement le primat de la forme religieuse à l'égard des autres formes sociales, de même que son rôle directeur et unifiant. Pour Maritain en revanche, c'est le primat du christianisme, de l'esprit chrétien dans le rôle d'animation historique d'une civilisation déterminée. Certes il ne faut pas exagérer les différences car, pour Sturzo, l'Eglise n'est pas un pur fait institutionnel ou une organisation positive de fidèles (*La vera vita*, p. 207) et pour Maritain le christianisme n'est pas une pure énergie spirituelle ou une conception idéale. Toutefois différence il y a et elle a ses effets sur la manière de comprendre le rôle de la culture chrétienne.

La plus grande aide pour illustrer le rapport de complémentarité entre Sturzo et Maritain nous vient de Sturzo lui-même. Il dégage, à l'intérieur de chaque forme sociale et aussi dans les rapports entre les diverses formes sociales, deux attitudes dominantes qu'il appelle le « courant mystique » et le « courant organisateur »². Le courant mystique tend à un idéal qui, même particularisé dans le concret historique, est universel par son esprit, tandis que le courant organisateur aboutit aux articulations du corps social en organismes, en institutions, en lois (*La vera vita*, p. 208). Il s'agit au fond de la distinction désormais bien connue entre mouvement et institution. Sturzo a soin de noter que l'on a besoin de ces deux courants en même temps, même s'ils alternent dans leur prédominance au niveau de la conscience individuelle. Eh bien, Maritain peut être inscrit dans le courant mystique, Sturzo en revanche dans le courant organisateur. Mais ici aussi il ne faut pas trop marquer la différence, Sturzo sait bien à quel point est néfaste pour le progrès de la société l'absence d'orientation mystique tournée vers la nouveauté, force de mutation et de transformation. Et cependant le point de vue sociologique le retient de se diriger dans cette voie qui serait par elle-même irrationnelle si elle ne contribuait à faire progresser la rationalité sociale, prenant forme en structures organisatri-

² « La corrente organizzativa ».

ces. Toute l'œuvre de Sturzo tend à démontrer que cette traduction des espérances et des idéaux dans les faits, dans les institutions et dans les lois est possible et qu'elle est le devoir d'un parti de chrétiens. De là aussi sa défiance à l'égard des visions palingénétiques qui, en fin de compte, paralysent l'action concrète sociale et politique.

Tout cela explique également pourquoi Maritain parle d'«idéal historique concret». En effet, il ne s'agit pas seulement d'imaginer un type de civilisation, mais encore d'indiquer les orientations générales d'application qui tiennent compte de conditions historiques et culturelles données (*L'Homme et l'Etat*, p. 144). Un idéal historique doit présenter les lettres de créance de sa possibilité d'actualisation pour pouvoir être légitimement assumé comme forme d'animation de l'action politique. Cela ne signifie certes pas qu'il s'agit d'un projet politique à court ou moyen terme. Maritain l'a qualifié de «projet historique» mais cela n'est pas encore convaincant parce que «projet» suggère déjà une rationalisation, c'est-à-dire l'idée d'un dessein préalable à réaliser. L'idéal historique concret de Maritain est quelque chose qui se situe à mi-chemin entre les principes universels ou les vérités éternelles et les projets politiques concrets relatifs à une société déterminée.

Ce n'est pas un projet qui descend d'en haut, mais une image du type de civilisation à laquelle tend une époque historique donnée (*Humanisme Intégral*, OC, p. 438). Par conséquent, il part des tendances, des aspirations immanentes à une époque déterminée. Il faut savoir lire l'histoire, spécialement lorsqu'on est convaincu qu'elle n'est pas une pure succession d'événements sans direction ni but. Cela est particulièrement urgent lorsqu'un âge historique se trouve déjà en irréversible décomposition et que le monde nouveau n'a pas encore clarifié son identité. C'est alors le moment des idéaux historiques concrets. Mais si les hommes renoncent à rechercher l'identité de leurs temps, à réfléchir sur les expériences du passé pour en mettre à nu les contradictions et les espérances, à libérer les exigences de vérité et de justice que recèlent les faits de l'histoire, alors il ne restera plus qu'à se fier au pragmatisme myope, apparemment efficace mais substantiellement dépourvu de valeur. A l'inverse, cela préparera le terrain, chez des hommes dénués d'identité culturelle et morale, à un retour des visions palingénétiques, des mythes politiques, des idéologies et des utopies qui mettent tout en œuvre, d'une manière volontariste, pour donner forme au «matériel» humain.

L'idéal historique concret est par conséquent un antidote aussi bien contre le pragmatisme des faits, que la culture du comportement n'ennoblit guère, qu'à l'égard des idéaux abstraits qui, lorsqu'ils peuvent s'appuyer sur les mouvements de masse, deviennent l'âme des totalitarismes.

On comprend alors l'insistance de Maritain sur le caractère intellectuel de l'idéal historique concret. La réflexion historique met à nu un complexe de tendances idéales et d'orientations qui, progressivement et toujours plus clairement, se regroupent en « constellations intelligibles dominant l'histoire humaine » (*Humanisme Intégral*, OC, p. 527). L'idéal historique concret appartient donc à l'ordre des essences et des structures intelligibles, qui font pression pour venir à l'existence.

Nous ne pouvons démontrer ici à quel point cette conception dépend de la philosophie maritainienne de l'histoire et de la culture. J'ai déjà eu l'occasion de noter, en un autre endroit, que l'inspiration centrale de la pensée maritainienne réside dans une métaphysique de l'intelligence visant à sonder tout le large rayon d'action de la vie de l'esprit. Nous avons d'ailleurs l'habitude d'identifier les différentes époques historiques et culturelles précisément sur la base des caractères essentiels qui en dessinent la physionomie spécifique. Mais cela arrive *ex post facto*. Quand les jeux sont déjà faits, l'oiseau de Minerve peut s'envoler. L'idéal historique concret, au contraire, a indubitablement une portée prophétique. Il se met en quête de tous les germes de vérité et de bien disséminés dans l'histoire des hommes, et en même temps, des conditions les plus appropriées et concrètement existantes qui peuvent les faire fructifier. Le succès n'est certes assuré en aucun cas. Les idéaux qui ont motivé les hommes n'ont quasiment jamais trouvé une réalisation accomplie dans l'histoire, et cependant celle-ci porte les traces plus ou moins évidentes de leur œuvre. Dans la trame d'une histoire dans laquelle les masses ont pris le devant de la scène, le rôle des minorités prophétiques n'en demeure pas moins. Il n'est pas rare que celles-ci aient une lucidité plus grande et une perception plus aiguë de la nécessité d'un réveil spirituel et moral (*L'Homme et l'Etat*, p. 129). « Toutes les grandes réformes sont issues de débuts modestes et de petits groupes pleins de foi en leur idéal » (*Politica e morale*, p. 338). Je ne pense évidemment pas ici aux prophètes de malheur qui ne manquent jamais, ni non plus aux manipulateurs du consensus social, mais aux esprits libérés des intérêts de classe, de parti ou de groupe, et précisément par là-même plus capables de lire à l'intérieur de l'enchevêtrement complexe de l'histoire.

Si maintenant nous revenons à Sturzo, nous devons encore une fois reconnaître que sa conscience de l'histoire ne crée aucun obstacle à cette perspective maritainienne. Le déroulement de l'activité humaine est une mutation incessante des formes sociales et de leurs rapports, mais il est gouverné par des facteurs unifiants immanents et il est dirigé vers une finalité transcendante. Parmi ces formes immanentes, « il y a les idées, les expériences personnelles du divin et ses manifestations historiques » (*La società: sua natura et leggi*, p. 21). Mais encore une fois nous devons noter la

différence d'accentuation. La conception sturzienne de l'histoire est plus existentielle et plus sensible au caractère provisoire des équilibres atteints. Il y a indubitablement un grand dessein qui traverse toute l'histoire humaine, mais à l'intérieur duquel les contours entre les diverses époques historiques sont estompés et peu nets.

Nous pouvons affirmer que, selon Sturzo, la catégorie historique fondamentale est celle du présent. «Le passé est le moment de la causalité, l'avenir celui de la finalité, tandis que le présent est la réalité de l'existence. Passé et futur n'existent pas en eux-mêmes, mais bien dans le présent, à savoir dans l'existence humaine réelle qui est de fait une succession continue de présents» (*La società: sua natura et leggi*, p. 14). Tout cela est facilement compréhensible si l'on pense au relief que Sturzo donne à la conscience et précisément à la conscience des fins de la phénoménologie sociale. C'est dans la conscience personnelle et sociale qu'il place la raison la plus intime des faits humains qui ainsi ne se résolvent pas simplement dans l'extériorité, la matérialité ou l'empirisme. Le temps de la conscience est donc bien le présent. Il est vrai que sans conscience il n'y aurait ni passé ni futur, mais c'est précisément pour cela qu'ils sont rendus d'une certaine manière présents par et dans la conscience. Le présent auquel Sturzo se réfère n'est certainement pas le factuel, mais il est chargé de valeurs, de rationalité, de finalité et surtout d'histoire. Evidemment, si la densité spirituelle du présent se trouble, alors il ne restera plus qu'une pure et simple attention aux faits dans leur succession privée de sens. La conscience sociale est aussi le siège de l'élan idéal qui fait avancer le processus historique.

En cela, Sturzo est certainement plus proche de Blondel que de Maritain. Les formes sociales ne sont pas des structures ou des constellations intellectuelles, mais une modalité de la conscience qui s'étend au-delà de l'intériorité dans le monde historique, donnant vie aux institutions sociales. L'idéal historique concret de Maritain ne fait pas directement référence à la conscience, même s'il a de toute évidence besoin d'elle, mais au dynamisme propre des idées et des valeurs qui traversent l'histoire et que la liberté humaine peut faire fructifier ou non.

Par ce rapport vital qu'il établit entre la conscience sociale et les institutions, Sturzo exprime au contraire une grande confiance en ces dernières. En regard de Maritain, Sturzo fait preuve d'une sensibilité plus aiguë envers l'Etat de droit et pour les libertés formelles, en tant qu'elle constituent des conditions inaliénables de la solution des problèmes fondamentaux de la société (*Politica e morale*, pp. 373-374). Sturzo est plus ouvert à l'égard de la libérale-démocratie. Il ne s'agit évidemment pas de s'en remettre à la technique constitutionnelle ou à la technologie sociale, puisque, pour Sturzo, les institutions politiques sont le «caillot» de la

conscience, qui opère l'unification de la réalité sociale sur la base d'un principe de rationalité. Mais quand la conscience se trouble ou se désagrège, alors la confiance dans les structures juridiques, sociales et politiques, pour autant qu'elles puissent fournir un remède au sens d'une garantie, s'abaisse irrémédiablement au niveau du formalisme, parce que les institutions ont perdu leur âme. S'il est vrai que la conscience, en tant que foyer de valeurs, peut et doit soutenir la réalité institutionnelle, cette dernière ne peut d'elle-même alimenter la conscience. Sturzo savait bien que, dans une époque dominée par la culture des institutions, qui ne voit plus dans notre ciel les constellations intellectuelles des valeurs, mais un bouclier de protection fait d'un réseau de règles, toute impulsion au changement fait inévitablement défaut et le processus historique s'en trouve entravé ou bloqué. Mais cela est incompatible avec le dynamisme des lois de l'histoire. C'est alors que prend de l'importance la perspective spécifique de Maritain, dirigée essentiellement vers le réveil des consciences, sous la pression des exigences idéales toujours latentes au cœur de l'histoire.

2. La métamorphose de la «nouvelle chrétienté»

Jusqu'ici, nous nous sommes arrêtés au concept d'idéal historique concret, pour en défendre la validité aux fins d'une culture qui ne soit ni celle du projet, ni celle du comportement, ni celle des institutions. Nous pourrions l'appeler *culture des valeurs communautaires*, si nous voulons nous rapprocher de Maritain, ou *culture de la conscience sociale*, si nous voulons rester plus fidèles à l'enseignement de Sturzo. Mais rien n'a encore été dit à propos de cet idéal concret que Maritain a appelé *nouvelle chrétienté*. Cela regarde un régime temporel dans lequel la forme animatrice sera chrétienne et qui répondra au climat historique de notre temps (*Humanisme Intégral*, OC, p. 442). Pourtant la constatation s'est imposée de la faillite de cet idéal. A la vérité, Maritain est allé de l'avant en l'adaptant aux mutations du temps, précisément pour respecter le principe du caractère concret de cet idéal et, partant, de la prise de conscience du changement des conditions de son application.

Dans *Humanisme Intégral*, le point de référence reste l'Etat et il y est parlé d'«Etat laïc chrétien» et de «société politique profane chrétienne». Mais déjà dans *L'Homme et l'Etat*, l'horizon s'élargit à la société internationale, aux problèmes de l'unification politique du monde, des droits de l'homme, de la paix, de la limitation de la souveraineté de l'Etat qui n'est plus en mesure d'assurer l'autosuffisance et, par conséquent, d'être une société parfaite. Désormais l'attention se concentre tout entière sur la foi démo-

cratique qui, pour n'être pas directement chrétienne, est vitale ment liée au christianisme. Dans cette perspective, les idées de Maritain ont trouvé un plus large rayon d'action et ont été pour une bonne part accueillies par Vatican II. Cependant le changement de perspective n'est pas négligeable, parce qu'il révèle les difficultés de l'Etat laïc à se faire chrétien. Cela dépend du fait que l'Etat est une création de la modernité et recèle en soi une logique de fermeture anthropocentrique, Sturzo l'a noté en termes précis: «L'Etat moderne veut être une *Weltanschauung*, une conception du monde et de la vie, en substance, une religion. Le christianisme est aussi une *Weltanschauung*, en plus d'être une religion surnaturelle» (*Chiesa e Stato*, II, p. 225).

Il ne faut donc pas se faire d'illusion sur l'ouverture chrétienne de l'Etat, tant que l'on n'aura pas dépassé la modernité comme *Weltanschauung*. Il ne suffit pas, en fait, que les totalitarismes s'écroulent, puisqu'ils ne sont qu'une dégénérescence de l'Etat moderne et certes non l'unique expression de l'anthropologie moderne. On ne peut évidemment parler de «nouvelle chrétienté» qu'à la condition que le climat culturel général soit réellement et substantiellement ouvert à l'influence du christianisme. Sur cette appréciation, la pensée de Maritain est hésitante.

A ce propos, en conclusion de la grande fresque de l'idéal historique concret de la «nouvelle chrétienté», une page montre combien Maritain était conscient des difficultés de la mission prophétique. Il s'agit ici d'un sens plus réduit de la notion de nouvelle chrétienté (*Humanisme Intégral*, OC, pp. 574-575). Celle-ci pourrait aussi désigner, du fait que la liquidation de l'humanisme anthropocentrique n'est pas encore définitive, «une sorte de diaspora chrétienne, une chrétienté non pas groupée et rassemblée en un corps de civilisation homogène, mais répandue sur toute la surface du globe comme un réseau de foyers de vie chrétienne disséminés parmi les nations». Toutefois, c'est certainement de manière impropre que l'on parle encore à ce propos de «nouvelle chrétienté», du moment que la présence de ces centres de vie chrétienne garantirait seulement la permanence et l'action cachée du spirituel dans le monde, mais non plus son rôle d'animation globale visible des structures temporelles. L'on pourrait dire que tout cela peut préparer l'aube d'une nouvelle chrétienté. Mais alors, cette dernière n'est plus un idéal historique concret, mais seulement une aspiration idéale, sans doute légitime bien qu'encore utopique.

Cette dernière perspective ne reste pas isolée dans l'arc de développement de la pensée maritainienne. Elle se tourne avec insistance vers les moyens d'action pauvres comme étant préférables pour le chrétien, et souligne l'importance des petits groupes, des micro-actions, qui gardent les valeurs et en témoignent secrètement et silencieusement, agissant

comme un levain. Alors, que dans l'idéal historique de la «nouvelle chrétienté», les chrétiens sont en première ligne pour l'action sociale et politique, et que les masses sont spontanément ouvertes à un processus progressif de christianisation, ici, l'action du spirituel se déroule en secret. Le vieux Maritain prend un ton assez dur à l'encontre des partis chrétiens, espérance de renouvellement de la vie politique, devenus désormais uniquement des machines électorales (*Le paysan de la Garonne*, pp. 40–41). Peut-être est-ce là, dans la ligne de Scoppola, une renonciation à la nouvelle chrétienté ?

C'est sans doute reconnaître que cet idéal historique n'est plus concret et c'est peut-être, au fond, renoncer à employer d'une manière rigoureuse le terme de «chrétienté» ; il reste cependant la conviction que la présence de l'esprit chrétien dans le monde, au-dedans même des valeurs humaines et des structures temporelles, a un souffle de renouvellement universel et global, indépendamment des formes et des modalités de son actualisation. Alors «chrétienté» signifiera un type déterminé d'incarnation de l'esprit chrétien dans le monde et, en même temps, un mode historiquement déterminé de considérer la mission universelle du christianisme dans l'œuvre de promotion humaine.

Dans l'idée de la nouvelle chrétienté, il y avait peut-être une manière encore trop visible de caractériser la présence chrétienne. Peut-être devrait-on parler pour le futur d'une chrétienté invisible, ainsi entendue en un double sens : soit parce que certaines valeurs, chrétiennes à l'origine, sont désormais communément acceptées par toute l'humanité, soit parce que l'animation chrétienne du monde temporel se réalise sous un mode caché, sachant pourtant que sans elle le monde ne serait plus habitable pour les êtres humains. En substance, abandonner l'idéal historique concret de la «nouvelle chrétienté» ne signifie pas pour le chrétien renoncer à lire dans l'histoire les nouvelles orientations qui y font leur chemin, ou cesser de s'interroger sur la manière la plus urgente de contribuer aujourd'hui au salut intégral de l'homme et du monde. Cependant, même pour la chrétienté invisible, nous devons vérifier si les conditions de son application subsistent.

3. Le sort de l'éthique dans le monde contemporain

Il faut se rendre compte que ces conditions d'actuation ne peuvent plus être les mêmes que celles qui sont requises pour la «nouvelle chrétienté», ou plutôt, elles sont de signe opposé, plus négatives que positives. Le monde dans lequel la chrétienté invisible s'ouvre le chemin n'est pas chrétien dans sa globalité, mais il n'est pas non plus moderne. C'est un

immense océan dans lequel vont à la dérive les épaves du naufrage de la morale chrétienne d'une part, et de la modernité d'autre part. Il a été justement défini comme un monde post-chrétien et post-moderne.

L'événement le plus important que l'on a constaté a été l'écroulement des *Weltanschauungen*, des conceptions globales de la vie, de sorte que la modernité apparaît mortellement blessée, mais, notons-le bien, non pas directement par l'effet de la culture chrétienne. Chrétienté et modernité sont les deux grands vaincus, sans qu'il y ait aucun vainqueur, et l'on peut avec raison parler d'auto-décomposition. C'est l'époque des suicides, non seulement du suicide de la révolution, dont parle Del Noce, mais encore du suicide d'une chrétienté qui, ayant découvert l'autonomie du temporel et de la laïcité, en a favorisé l'expansion sauvage sans se rendre compte que le processus de sécularisation était ainsi alimenté. Mais c'est aussi le suicide de la modernité en tant que conception globale de la vie. Tout cela pourrait sembler purement négatif et décourageant. Tous risquent de perdre leur propre identité : le révolutionnaire ne croit plus en la révolution, le chrétien en la capacité de sa propre foi à transformer le monde, le laïciste perd son intransigence à l'égard du transcendant et des institutions religieuses qui le représentent. Tous se replient sur eux-mêmes, abandonnant la vie sociale au conflit d'intérêts gouvernés par des règles formelles. Toutefois, cette crise généralisée révèle paradoxalement à quel point l'on participait à un monde commun, malgré les divisions idéologiques et les oppositions frontales. En particulier ont été mises à jour les racines chrétiennes dont la modernité, à travers les siècles, a tiré aliment à sa manière. Le point crucial, en lequel tout cela se manifeste avec une particulière évidence, est sans doute la sphère de l'éthique et le sort qu'elle trouve dans le monde contemporain.

Je ne veux pas faire ici de moralisme, je ne veux pas du tout affirmer qu'aujourd'hui serait plus immoral qu'hier ou qu'aujourd'hui les lois morales ne sont plus reconnues. Au contraire, en certains domaines, il y a aujourd'hui une sensibilité morale plus aiguë, même si sur d'autres plans règne la plus totale désorientation. De ce point de vue, nous ne sommes ni meilleurs ni pires que nos prédécesseurs. Ce qui manque, c'est quelque chose de bien différent et de beaucoup plus grave. Ce sont les conditions culturelles qui rendent possible une *vie éthique* et, par conséquent, c'est également une *éthique commune* qui a disparu. Ces deux aspects sont étroitement liés et se soutiennent réciproquement.

Par « vie éthique », je n'entends pas la possibilité d'accomplir des choix moraux et de faire naître les comportements conséquents, mais l'exigence d'une cohérence entre les divers choix éthiques d'un individu, telle que ceux-ci répondent bien à un programme de vie unitaire (*plan of life*), qui ne sacrifie aucune des valeurs fondamentales de la personne. Au contraire,

on assiste à l'extension de ce que l'on pourrait appeler une pratique au jour le jour, d'une éthique de la situation, qui n'est plus l'expression unitaire d'une personnalité morale, mais l'enregistrement des impulsions nobles du moment présent.

Par «éthique commune», j'entends un ensemble minimum de valeurs communautaires partagées généralement par le groupe social non seulement en tant qu'elles sont considérées singulièrement, mais encore en leur organisation unitaire. Il est évident que l'éthique commune est impossible si l'individu perd le sens de la vie éthique. Par conséquent, toutes les tentatives de promouvoir une *éthique publique* en vue de stopper les effets sociaux désastreux du vide éthique sont purement velléitaires et vouées à l'insuccès ou à la manipulation politique. D'autre part, une vie éthique est impossible sans une éthique commune par le simple fait que l'homme est un être social.

Dès lors, la crise de la vie éthique et de l'éthique commune coïncide avec l'écroulement sociologique de la morale chrétienne. Nous ne voulons pas ici poser des affirmations de principe, mais seulement constater que, de fait, ni vie éthique, ni éthique commune ne sont possibles en dehors de l'influence du christianisme ou, plus généralement, d'une religion. L'on peut ainsi appliquer à l'époque actuelle ce qu'affirmait Sturzo au temps de son exil : «La morale naturelle elle-même est en crise profonde dans le domaine politique, national et international parce que, alors que d'elle-même elle n'est pas capable de résister de manière autonome, ni comme morale personnelle, ni comme morale collective, elle n'est plus soutenue par la foi chrétienne» (*Chiesa e Stato*, II, p. 252). D'ailleurs Tocqueville n'avait-il pas déjà observé que dans un régime de liberté aucune communauté politique ne peut subsister sans une morale commune et qu'aucune morale commune ne peut résister sans le fondement d'une religion? Certes les événements futurs pourront nous contredire mais, en attendant, nous devons constater qu'aujourd'hui encore, en dehors du christianisme, il n'existe aucune énergie spirituelle qui soit, par son universalité, en mesure de constituer le centre d'unification éthique. Tel est aussi l'enseignement de Maritain lorsqu'il parle d'une morale «adéquatement considérée».

Nous avons ainsi deux évidences qui, paradoxalement, se confondent aujourd'hui : d'une part, la conquête irréversible de l'autonomie du temporel mais, d'autre part, la preuve historique que le christianisme, du moins entendu au sens large, est le soutien nécessaire de l'humain. Par conséquent, la même logique que celle de la juste autonomie du temporel devrait conduire à la récupération et au renforcement des valeurs liées en quelque façon au christianisme et, surtout, à l'exigence d'une vie morale organique, que le christianisme rend possible.

Il est facile de constater combien la modernité a été imprégnée de morale chrétienne. Le rejet de la philosophie chrétienne médiévale n'a entamé que partiellement les contenus de la vie éthique et son ordre global. De Kant à Croce, nous rencontrons une vigoureuse affirmation de la validité éthique du christianisme, malgré que la transcendance ait été bannie de la réflexion philosophique. De plus, l'*etbos* communautaire de l'Etat moderne a sans doute été chrétien et, lorsqu'on a cherché à lui faire violence, l'Etat est devenu totalitaire.

A quel point tout cela avait soutenu la diffusion de l'esprit moderne en bien et en mal, l'on s'en rend compte lorsque la morale chrétienne, se désagrégeant sur le plan du consensus social, n'offre plus aucun appui. D'ailleurs, sans morale commune, même la révolution devient impossible, puisqu'il n'y a rien de consistant à abattre ou contre quoi lutter. On découvre alors que les formes culturelles et idéologiques, auxquelles a été confrontée la pensée chrétienne durant les derniers siècles, ont eu besoin du christianisme pour subsister et même pour ainsi réaliser des conquêtes bénéfiques que la chrétienté médiévale avait méconnues. Maritain les a en fait considérées comme des hérésies chrétiennes, et toute hérésie a besoin de l'orthodoxie pour exister. Actuellement tout est en péril, même ce qu'il a germé de vrai et de beau en dehors de l'influence directe du christianisme, puisqu'il manque ce tronc commun sur lequel greffer des rameaux nouveaux.

Nous devons bien nous rendre compte de la différence entre la situation éthique actuelle et celle que Maritain avait présente dans *Humanisme Intégral* ainsi que Sturzo au temps de l'exil. Ce qui était alors en discussion, ce n'était pas l'éthique commune mais le primat de l'éthique sur la politique et sur l'économie. Il n'y avait pas d'opposition importante sur la manière de comprendre l'éthique et sur ses contenus, mais seulement sur son rôle dans la vie sociale. Pour Maritain, la nouvelle chrétienté n'aurait pas été réalisable dans le cas où les critères éthiques n'auraient pas assumé le rôle de pilote. Et Sturzo distinguait entre la politique comme technique et la politique comme conception de la vie dans le monde (*Chiesa e Stato*, II, p. 243). Mais pour être premier, il faut exister, et l'éthique commune n'existe plus; donc la nouvelle chrétienté n'est plus un idéal historique concret. Il est toutefois restrictif de concentrer toute l'attention sur la mutation que les problèmes éthiques ont subie sous l'influence des nouvelles situations qui ont surgi. Non seulement de nouvelles questions éthiques se posent, visant à assurer une meilleure qualité de la vie, mais surtout il faut faire face à la menace de la perte de l'éthique en général et à celle d'une vie sans qualité. Par conséquent, la pure et simple médiation entre les principes universels et les problèmes historiquement déterminés n'est plus suffisante du moment que manquent les conditions sociales de

la possibilité de la vie éthique. De toute évidence, il faudra se tourner vers la reconstruction de l'éthique commune, c'est-à-dire de la morale chrétienne. « Quelle dyarchie Eglise-Etat pourra être celle de demain, il n'est pas possible de le prévoir ! il n'est pas hasardeux de dire dès maintenant qu'elle se situera sur le terrain éthico-social » (*Chiesa e Stato*, II, p. 259). Cependant toute morale procède d'une anthropologie et c'est l'humanisme anthropocentrique qui a été la première cause de la dissolution de la morale chrétienne dont pourtant – comme on l'a dit – il a eu besoin pour subsister. Il sera nécessaire alors d'éliminer les racines philosophiques des contradictions de notre temps.

Il n'y a pas lieu de se faire illusion sur la difficulté de cette entreprise et sur la complexité des secteurs qui sont concernés. Toute l'articulation de la culture chrétienne à ses divers niveaux est mise en cause puisqu'il ne s'agit évidemment pas de reproduire paresseusement les schémas usés du passé. Il faut se rendre compte que la morale chrétienne, qui s'est effondrée sur le plan des mœurs sociales, est le fruit d'une pénétration culturelle du christianisme qui a duré presque deux millénaires. Ce patrimoine est toujours disponible pour une revitalisation, mais l'inspiration de fond doit être créative ou, du moins, profondément renouvelée.

L'objectif le plus immédiat est d'accélérer l'explosion des contradictions du monde post-moderne, et bien d'éviter que les consciences deviennent toujours plus obtuses et insensibles. Le chrétien aujourd'hui doit semer l'inquiétude au sens augustinien du terme, inquiétude dans le domaine de la pensée, en montrant les ultimes conséquences d'une logique destructive et d'une culture du désir et de la mort, et inquiétude dans le domaine pratique, en prenant appui sur l'insatisfaction que produit la société du bien-être et sur le témoignage silencieux d'une vie différente. Ce témoignage est difficile, parce que l'esprit de la laïcité, qui est désormais répandu au cœur du christianisme, peut incliner à partager les modèles de vie dominants. C'est également une raison de se multiplier, pour les communautés et les mouvements chrétiens qui cherchent à donner, de cette manière, une place à ce témoignage, mais qui courent aussi le risque de se séparer du monde.

Tout cela n'est que le commencement de la patiente présence chrétienne dans le monde contemporain. Il ne suffit pas de montrer l'autoanéantissement du monde moderne et le désarroi des temps nouveaux ; cela doit être accompagné par une œuvre constructive qui rende à nouveau possible l'accès aux valeurs dans les conditions de vie actuelles. Nous renonçons à évoquer l'énorme entreprise à laquelle est appelée la pensée philosophique et théologique, sans elle toute rénovation politique et sociale n'a pas de fondement de vérité, ni garantie de stabilité. Nous nous limitons ici à considérer uniquement le plan éthico-social.

Un problème particulièrement important est celui du réveil d'une conscience populaire, qui s'exprime en un *ethos* communautaire dans lequel la coutume se transforme en principe moral (*Politica e morale*, p. 60). L'on a déjà amplement observé que les mass media ont désagrégé les traditions et les racines populaires de la culture et qu'il n'est pas possible de retourner en arrière. Peut-être, plutôt qu'une conscience populaire, devrait-on viser à construire et à alimenter une *conscience commune*, qui aurait l'avantage de réunir tendanciellement toute l'humanité. Ici aussi il ne s'agit pas seulement de développer une sensibilité morale plus aiguë par rapport aux aspects particuliers de la dignité humaine, mais avant tout de favoriser une convergence de fond sur une vision globale de celle-ci, de telle manière que l'homme soit respecté en son intégralité et en son existence concrète³. L'Eglise s'est déjà engagée dans cette œuvre, en particulier Jean-Paul II, par son insistance sur les droits de l'homme et par son attention à l'homme en sa singularité et en son unicité. Rappelons-nous que Sturzo avait considéré la conscience populaire comme la voix de l'Eglise au-dedans de l'Etat (*Chiesa e Stato*, II, pp. 240–241). La conscience commune devrait être la voix de l'Eglise au-dedans de la société internationale.

Ainsi se renforce le rôle éthico-social de l'Eglise, que Sturzo avait perçu avec lucidité. Mais ce que l'Eglise a exposé à l'attention des chrétiens doit maintenant être assumé comme leur devoir spécifique, afin que ne se perdent pas les conquêtes de la laïcité. Les droits de l'homme relèvent indubitablement de ces exigences idéales qui font pression aujourd'hui avec toujours plus d'insistance pour être accueillies par la conscience de l'humanité, mais qui ont besoin d'être recomposées en un tout unitaire, sans quoi elles resteraient sur un plan purement individualiste et conflictuel. Seul le sens de la solidarité peut transformer les droits de l'homme d'une simple défense de l'individu en une défense de la dignité humaine.

Un autre devoir de première importance est celui du sauvetage des institutions juridiques et politiques modernes. La démocratie sans valeurs, réduite à un pur calcul numérique de votes et au jeu de la majorité et de la minorité, non seulement détruit toute possibilité de rapport entre la politique et la vérité, mais sacrifie à la reconnaissance formelle de la multiplicité tout principe d'unification. Mais si la démocratie est seulement une méthode, elle ne pourra jamais avoir de valeurs, dans une société qui n'en aurait pas. Les partis devraient réalimenter la démocratie en valeurs, mais ils sont au contraire devenus purement fonction du

³ «Nella sua integralità e concretezza».

mécanisme électoral. La requête que Sturzo adressait au parti des catholiques de ne pas être qu'un instrument politique, mais d'avoir un programme idéal et moral (*Politica e morale*, p. 106), devrait être étendue à toutes les formations politiques. Il est intéressant de noter que, quand il n'y a pas une éthique commune, les différences disparaissent également sur le plan des idées, des valeurs, des programmes politiques, parce qu'autrement le déchirement profond entre les groupes opposés rendrait impossible la coexistence sociale. C'est une nouvelle confirmation du fait déjà signalé que, s'il n'y a pas d'éthique commune, la vie morale de l'individu ou du groupe n'est pas possible. Par conséquent, la reconnaissance formelle de la diversité conduit à l'élimination substantielle des différences. L'on pourrait alors reprendre, au sens concret que lui donne Sturzo, l'insistance de Maritain sur le fait que le parti politique est plus une école politique qu'une représentation d'intérêts particuliers ou qu'une simple coalition électorale (*Démocratie et autorité*, pp. 68–69).

* * *

Reconsidérant ces réflexions incomplètes et encore trop sommaires, nous nous rendons compte qu'elles pourraient être faites par tout homme de bonne volonté et non seulement par le chrétien. La mise en évidence des contradictions du monde contemporain, la dissolution de l'immanentisme, la recherche d'un fondement de vérité, la reconstruction d'un *ethos* communautaire, le réveil d'une conscience commune, le rejet du formalisme institutionnel : ce sont tous des devoirs pour lesquels on devrait battre le rappel auprès de tous ceux qui estiment important que la vie humaine ait un sens. Au cas où les chrétiens eux-mêmes resteraient tièdes devant ces questions, il manquerait certainement la source principale d'animation.

J'ai parlé plus haut du christianisme invisible, mais cela ne veut pas dire « inexistant ». Il s'agit, au contraire, d'une accentuation progressive du caractère profane de la présence chrétienne dans le monde dans la ligne déjà indiquée par Sturzo et Maritain. Tandis que cette présence perd considérablement en visibilité extérieure, elle se renforce dans son rôle d'animation cachée. Il ne s'agit plus seulement de fournir au monde un supplément d'âme, mais l'âme elle-même. Une ère de la science et de la technique, telle que celle qui se prépare devant nos yeux, a besoin de finalités, d'orientations, de valeurs. Elle n'a pas une âme qui lui soit propre et elle est exposée à toutes les manipulations, ce dont elle doit être protégée. D'un côté donc, la chrétienté ne se réalise plus extérieurement et visiblement et elle se retire de la scène du monde, mais, de l'autre, le christianisme devient toujours plus le lieu où est donné le sens et égale-

ment celui de la conservation du sens. L'âme en effet appartient à l'invisible, mais elle n'en est pas pour cela moins réelle. A ce stade, parler de «chrétienté» devient pour le moins irrelevant. L'important est que tout homme de bonne volonté œuvre pour un idéal historique concret de ce genre, préparant la venue d'un nouvel humanisme, qui est certes toujours cet humanisme intégral dont parle Maritain.

Francesco VIOLA

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

L'ouvrage de Scoppola auquel on se réfère dans ce texte a pour titre *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Rome, 1985.

Les œuvres de Jacques Maritain citées sont les suivantes: *L'Homme et l'Etat*, PUF, Paris, 1953; *Humanisme Intégral*, in Œuvres complètes, Vol. VI, Editions Universitaires, Fribourg, 1984; *Le Paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966; *Démocratie et Autorité* in *Principes d'une politique humaniste*, Paul Hartmann, Editeur, Paris, 1945.

Les œuvres de Sturzo sont citées selon l'édition publiée par l'Institut «Luigi Sturzo»: *La Società: sua natura e leggi*, Zanichelli, Bologne 1960; *Politica e morale*, Zanichelli, Bologne 1972; *Chiesa e Stato*, II, Zanichelli Bologne, 1959; *La vera vita, sociologia del soprannaturale*, Zanichelli, Bologne, 1960.

Sur l'idéal maritainien de la «nouvelle chrétienté», on pourra consulter utilement les textes suivants: G. COTTIER, *Le concept d'idéal historique concret chez Jacques Maritain*, in *Nova et Vetera*, 1981/II, pp. 96–120; J. LALOY, *La notion de «nouvelle chrétienté» chez Jacques Maritain*, in *Nova et Vetera*, 1981/II, pp. 121–132; A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo, Sguardi sui progetti di relazione tra Chiesa et società civile negli ultimi cento anni*, in *Vita e Pensiero*, Milan, 1979, pp. 177–141, qui, étrangement, ne cite jamais Sturzo; G. CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità*, Morcelliana, Brescia, 1975; A. PAVAN, *Il personalismo comunitario di J. Maritain*, in *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, par G. Galeazzi, Massimo, Milan, 1978, pp. 44–123.

Pour une meilleure connaissance de la pensée de Sturzo en relation avec les thèmes abordés, je me suis servi des textes suivants: G. NIRCHIO, *Il pensiero sociale di Luigi Sturzo*, Ibis, Palerme, 1964; *Politica e sociologia in Luigi Sturzo*, par A. di Giovanni, et E. Guccione, Massimo, Milan, 1981; *Luigi Sturzo e la costituzione italiana (attuazione o revisione?)*, par A. di Giovanni et A. Palazzo, Massimo, Milan, 1983; L. BATTAGLIA, *Sociologia e politica in Luigi Sturzo. L'autonomia delle forme sociali*, in *Il Politico*, 1985 (L), pp. 211–252.

L'inspiration de fond de l'ensemble de ce texte doit beaucoup aux questions traitées par la conférence de S. COTTA, *Le radici della violenza*, tenue auprès du Centre St-Dominique de Bologne, le 2 mars 1982.

La connexion entre vie éthique et plan de vie est traitée par J. FINNIS, *Natural law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Sur les tentatives (désespérées) de refondre une éthique publique, cf. S. MAFFETONE, *Verso un'etica pubblica*, ESI, Naples, 1984.

Pour ce qui est de l'éthique commune, mon étude *Per una comunità luogo del soggetto*, in *Vita e Pensiero*, juillet-août 1985 (LXVIII, pp. 26–37) peut être de quelque utilité.

Les bébés-éprouvettes

PROBLÈMES ÉTHIQUES *

A la mémoire du Docteur J.-J. Pitteloud ¹

Introduction

1. Essayons de porter un jugement sur la moralité intrinsèque de la production des «bébés-éprouvettes» ou technique de fécondation *in vitro* suivie du transfert d'embryon.

Il va de soi que nous nous interrogeons sur la licéité ou non-licéité *objective* de cette pratique, en nous abstenant de juger des intentions subjectives de nombreux acteurs d'une telle pratique. Cette précision me paraît nécessaire, étant donné le climat qui a enveloppé la naissance des premiers bébés conçus selon les nouvelles techniques. On a salué l'exploit et l'habileté des médecins et des biologistes, on s'est réjoui à la joie des parents enfin comblés dans leur désir d'enfant et à la vue des bébés eux-mêmes. N'avons-nous pas affaire à une victoire merveilleuse de la vie et les scientifiques qui ont provoqué cette victoire ne se présentent-ils pas comme des bienfaiteurs?

Mais simultanément, l'angoisse nous saisit, car nous savons que la «fivete» n'est qu'un aspect d'un processus complexe qui comporte une série de possibilités et de conséquences, déjà réalisées ou réalisables à plus ou moins long terme, posant des problèmes concernant par exemple la parenté et ouvrant la porte à des abus et déviations de divers ordres.

Il est significatif d'ailleurs que les médecins et les biologistes les premiers aient réclamé des règles déontologiques et juridiques, que les sociétés médicales, les parlements nationaux ou le parlement européen aient

* Texte développé d'une conférence tenue à l'*Union des médecins catholiques suisses*, le 13.3.1986, à Visp.

¹ Ce grand chrétien avait perçu très tôt quels problèmes éthiques les nouvelles techniques de traitement de la fécondité allaient soulever. Il avait confié à *Nova et Vetera* (1985/1, pp. 55-65) une étude consacrée à ce sujet.

nommé des commissions d'étude ou encore que le gouvernement institue, comme en France, un « comité d'éthique ». Tout se passe comme si les responsables se sentaient écartelés entre deux exigences : garantir la liberté de la recherche et, de l'avis de certains, la liberté du libre choix en la matière, et élever des protections suffisamment fortes contre de graves menaces qui pèsent sur l'homme et sur son héritage génétique et sur la société.

C'est aussi un fait, qui doit retenir notre réflexion, que ces commissions, là où elles ont fonctionné, ont porté à la conscience la difficulté, sinon l'impossibilité qu'il y avait d'aboutir à un *consensus* général ; et sur les rares points où le *consensus* fut possible, elles ont manifesté la fragilité de « motivations », qui sont rarement de véritables arguments de raison. Tout se passe comme si, là où l'homme est en cause, la vérité de l'homme se dérobait. Caractéristique à cet égard est le rapport Warnock en Angleterre.

De son côté, le Magistère de l'Eglise, par la voix de plusieurs évêques, est déjà intervenu pour rappeler la règle de la vérité de l'homme et sa fonction normative en des matières où des valeurs essentielles sont en cause.

2. Il y a une complexité technique de la « fivete » ; cette complexité se décompose en une série d'interventions qui appellent, chacune, un jugement du moraliste. Mais la complexité désigne aussi la globalité d'un processus dans lequel sont impliqués plusieurs agents et plusieurs sujets. Le jugement éthique ne doit ici négliger aucun des facteurs en jeu, car chacun a une répercussion plus ou moins déterminante sur la totalité considérée.

Quand donc le moraliste entend porter un jugement, il doit avoir répondu à trois types de questions : a) quel est le contexte d'un acte ou d'une pratique ? b) quelle est la nature de cet acte ou de cette pratique ? c) quelles en sont les conséquences prévisibles ?

I

Un droit à l'enfant ?

3. Par contexte, on peut entendre le contexte culturel. Ce point, sur lequel nous reviendrons, est important. On peut aussi entendre un contexte plus immédiat. Par là on considère la finalité que l'on donne à la pratique envisagée.

Nous entrons ainsi dans le vif de notre sujet. Révélateur à ce propos est le titre de l'ouvrage de René Frydman, le « père » médical d'Amandine, la première petite fille française née à partir de la « fivete » : *L'irrésistible désir de naissance*². Selon l'auteur, depuis l'ère de la contraception, le rapport entre le médecin et le patient a changé, parce que ce dernier a changé. Voici la définition qui nous est proposée : « C'est une personne qui veut gérer sa vie d'une certaine façon... les hommes et les femmes d'aujourd'hui réclament à leurs médecins de les aider à accéder au bonheur dont chacun a sa propre définition... nous sommes entrés dans la médecine du bien-être, dans la médecine du désir ». René Frydman pose néanmoins une question qui, à elle seule, montre ce qu'a d'ambigu et de fragile l'idée d'une « médecine du désir » : le gynécologue « doit-il répondre à toutes les demandes » de sa patiente ?³

« Un enfant si je veux ! quand je veux ! »⁴ : cette petite phrase exprime la mentalité nouvelle qui résulte de la divulgation massive de la contraception dans les sociétés modernes. De ce point de vue, une même logique lie contraception et « fivete ».

Celle-ci s'inscrit dans le cadre du traitement de la stérilité, mais suppose en outre le contexte d'une volonté d'enfant qui n'admet pas d'être contrecarrée.

Etant donné les risques d'échec encore élevés pour le moment et les coûts, tous conviennent qu'on ne peut recourir à cette thérapeutique de la stérilité qu'en des cas extrêmes, une fois qu'ont été bien déterminées les multiples causes, masculines et féminines, d'une stérilité, et explorées les diverses possibilités de traitement. La « fivete » serait indiquée dans le cas d'une obstruction irréversible des trompes de Fallope, qui n'a pu être réparée par une intervention chirurgicale.

À première vue, la « fivete » représenterait une voie thérapeutique qui s'imposerait, là où échoue la voie chirurgicale.

Mais il faut dès maintenant poser la question : la « fivete » équivaut-elle réellement à un traitement thérapeutique ? Sommes-nous, avec elle, devant un acte médical ? À cette question nombre de médecins répondent par l'affirmative. Elle doit cependant être attentivement examinée. Quelle est donc la nature d'une telle intervention ? où celle-ci trouve-t-elle sa légitimité ?

La souffrance des couples sans enfant doit être approchée avec un grand respect. Ces couples doivent être accompagnés. Mais est-ce là l'affaire du seul médecin ? On ne peut non plus ignorer la profondeur du

² René FRYDMAN, Paris, 1986, PUF, 235 p.

³ Cf. *op. cit.*, pp. 25-27.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 25.

désir de maternité chez la femme. La « fivete » ne s'inscrit-elle pas dans la ligne de l'amour et du service de la vie ?

Frydman expose avec clarté et franchise sa propre conception de l'acte médical. Par là il nous aide à bien poser la question de sa définition. Le médecin a-t-il pour tâche spécifique de guérir, en totalité ou en partie, des maladies et des infirmités ? doit-il restituer, autant qu'il se peut, la santé au malade ? Ou bien est-il au service du « bien-être, du « bonheur », du « désir », dont chacun a sa propre définition ?

S'il fallait répondre par l'affirmative au second terme de l'alternative, le médecin trouverait dans le désir (subjectif) du « patient » la norme de la licéité, bien plus, du devoir, de son intervention. On voit aussitôt l'objection qui surgit. Une telle norme est dépourvue d'objectivité, elle n'est même pas susceptible de provoquer un *consensus* autre que celui de la rencontre fortuite des subjectivités.

La patiente a sa propre définition du désir et du bonheur ; mais, de son côté, le médecin, comme sujet singulier, a la sienne. Il n'est pas sûr que ces deux conceptions se recouvriront. En cas de conflit, laquelle devra prévaloir ? L'acte médical, dans la perspective d'une « médecine du désir », ne sera-t-il pas livré à l'arbitraire, puisqu'il se situerait au point de croisement de deux désirs dont aucun ne peut revendiquer pour soi une raison nécessaire. Et que dire d'une éventuelle pathologie des désirs ?

4. En fait, R. Frydman nous dit avoir été frappé par le caractère « irrésistible » du désir de naissance. A partir de cette formule, on saisit le cheminement logique que d'aucuns ne manqueront pas de suivre : ce qui est irrésistible s'impose absolument ; ce qui s'impose absolument est nécessaire. De là on est porté à franchir un pas de plus et l'on en vient à parler de *droit à l'enfant*. Ce point est également crucial. Que peut-il signifier ?

La personne humaine a droit à des choses, à des actes, à des prestations de service de la part d'autrui ; elle n'a pas droit de possession et d'usage à son gré d'une autre personne. Le « droit » d'esclavage qu'a connu l'Antiquité ne peut pas être considéré, philosophiquement et éthiquement parlant, comme un droit authentique, il représente une aberration. De même, dans la cité antique, le père décidait, à la naissance d'un enfant, de son maintien, ou non, en vie. Ce « droit » de vie et de mort sur l'enfant était lui aussi une aberration. D'une manière semblable, parler, en rigueur de termes, de droit à l'enfant, c'est faire de l'enfant une chose, un objet. De ce point de vue déjà, se manifeste une des objections de fond qu'il faut adresser à la pratique de la « fivete » : l'enfant-chose, l'enfant-objet.

Nous dirons donc qu'attribuer un caractère normatif à « l'irrésistible

désir de naissance» ou à un prétendu droit à l'enfant, c'est poser dès le départ le problème dans une fausse perspective.

Un texte de Pie XII

5. Il convient à ce propos de rappeler la position du Magistère, exprimée dès 1956 par Pie XII, s'adressant aux membres du *II^e Congrès mondial de la fertilité et de la stérilité*. Il y est question de l'insémination artificielle et de la fécondation artificielle *in vitro* (un premier cas de réussite date de 1944):

« La fécondation artificielle dépasse les limites du droit que les époux ont acquis par 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»⁵.

Ainsi, le contrat matrimonial a pour objet non pas l'enfant, mais les actes naturels qui sont capables d'engendrer une nouvelle vie et qui sont destinés à cela. Ce critère éthique est décisif.

Une conséquence directe de ceci est que, puisqu'il n'y a pas de droit à l'enfant, il n'y a pas non plus obligation stricte pour le médecin de parer à tout prix et coûte que coûte à la stérilité. Certes la lutte contre la stérilité fait partie du champ médical, mais cette lutte doit être proportionnée à la nature et à la signification de ces actes capables d'engendrer une nouvelle vie, dans le cadre du mariage. Ou encore: la signification *humaine* de la fécondité – la nature de la fécondité humaine –, est ici normative de l'acte médical, de ses modalités et, partant, de ses limites.

6. Cette normativité éthique ne doit nullement être entendue comme un frein à l'élan de la recherche en matière de fécondité humaine. Certes, elle pose des exigences rigoureuses, mais celles-ci devraient avoir pour

⁵ Discours du 19.V.1956 (qui renvoie à un discours antérieur, du 29.IX.1949), cf. *Doc. Cath.* n. 1227, col. 743–750 (*Doc. Cath.*, 1054, col. 1345–1350). La citation se trouve, col. 746–7. Pie XII soulève également l'objection de la masturbation, col. 747–8.-

effet d'orienter la recherche, d'indiquer dans quelle direction il convient de la poursuivre.

On n'a pas non plus le droit de se désintéresser de la souffrance du couple et de la femme devant la stérilité et l'absence de maternité. Il faut prévoir, selon les cas et là où jusqu'ici les thérapies se sont montrées impuissantes, un accompagnement psychologique et, en l'occurrence, spirituel. A ce propos, voici quelques brèves remarques.

On peut suggérer au couple de surmonter son épreuve – de la sublimer –, par l'adoption, dont il ne faut pas taire les problèmes spécifiques, ou par un engagement au service du prochain. Les possibilités sont multiples.

Mais peut-être doit-on au préalable s'interroger sur la nature de cet « irrésistible désir de naissance ». En soi, il correspond à un appel fondamental de la nature, il a des racines biologiques. Précisément à cause de cela, il faut se demander si et comment il devient désir volontaire, assumé par la personne libre ou, à l'inverse, s'il demeure à l'état de pulsion de l'inconscient. Une telle pulsion n'est jamais seule, elle entre dans les combinaisons de l'inconscient, – elle peut correspondre à un désir parfaitement égoïste et narcissique de l'enfant-objet. La psychanalyse et la psychologie peuvent, le cas échéant, aider à élucider la nature des motivations, conscientes et inconscientes, comprises dans un désir d'enfant, « irrésistible ».

7. On doit ici prendre en considération le contexte culturel. On ne peut en effet pas ignorer le fait que l'apparition de la « fivete », – quelles que soient par ailleurs les motivations de tel ou tel couple particulier –, se situe dans un contexte culturel marqué par la pratique généralisée de la contraception et par la libéralisation et la banalisation de l'avortement ⁶. Selon une mentalité largement répandue, le « un enfant si je veux, quand je veux » ⁷ ne signifie pas un sens plus affiné de la paternité et de la maternité responsables, mais la volonté de disposer absolument des sources de la vie et de la vie elle-même à l'état naissant sans référence à des normes transcendantes. Une telle volonté se situe dans la logique d'une conception de la vie humaine comme un objet ou de l'enfant-objet qu'on décide d'obtenir ou de supprimer à tout prix. On peut se procurer un enfant, comme, à l'inverse, on peut à son gré détruire un embryon: au couple, ou à la femme, d'en décider souverainement, avec l'appui de la

⁶ C'est ce qu'a reconnu un pionnier en la matière, le Dr Edwards. Cf. à ce propos, J.M. HENNAUX, sj, *Fécondation in vitro et avortement. Simple note morale au sujet de la « fivete »*, Nouvelle Revue Théologique, t. 108/1, janvier-février 1986, pp. 27–46.

⁷ A quoi d'ailleurs il faut ajouter: « Ne pas avoir d'enfant, si je n'en veux pas ».

loi. Le fruit de la génération est ainsi conçu comme une chose et, l'effort de la technique visant à augmenter constamment la maîtrise de l'homme sur les choses, on s'efforce en l'occurrence de perfectionner la maîtrise sur cette chose qu'est un embryon humain dans sa genèse et dans son développement.

Considérations critiques

8. On ne peut éluder la question de la nature du produit de la génération humaine. Dans un entretien accordé au journal *Le Monde* (11 avril 1986, p. 31), à la suite des premières naissances en France à partir d'embryons congelés, le professeur René Frydman a exprimé son opinion à ce sujet. A la question, «ces embryons ont-ils pour vous les attributs de la personne humaine?», il répond: «ces embryons, ou plutôt ce zygote, cet œuf, ces cellules embryonnaires, n'ont pas les attributs de la personne humaine, mais ils en ont le potentiel. Pour acquérir ces attributs, il leur faut être portés par un désir d'enfant de la part d'adulte⁸ et passer les embûches concrètes du développement (division cellulaire, implantation, malformation...)».

L'opinion de Jean-François Malherbe n'est pas sans offrir des points de contact avec celle du professeur Frydman⁹. L'homme est un être en mouvement, en tension entre la nature et la culture; l'humain est donc «l'acte de ce qui est en puissance d'humanité». Le contenu de cette «humanité» est précisé: l'homme est un être tridimensionnel: entre l'organique (biologique) et le symbolique (culturel) se situe l'instance du psychique, à laquelle se réfèrent «la relation, l'affectivité, l'espérance, la foi, la confiance». C'est là «la dimension vraiment fondamentale de l'humain», par rapport à laquelle les deux autres ne sont que «des espèces de pôles»¹⁰. Ce qui émerge ainsi comme constituants décisifs dans la dimension de l'humain, ce sont donc, avec le mouvement et la tension, la dimension psychique et l'aptitude à la parole, qui signifie aptitude à la communication avec autrui. Nous aurions là, selon l'auteur, les bases anthropologiques permettant de fonder l'éthique, dont l'impératif premier serait: «Agis en toute circonstance de façon à promouvoir l'autonomie d'autrui qui conditionne la tienne»¹¹.

⁸ Le texte porte: adulte au singulier. Sans doute faut-il lire: adultes.

⁹ Cf. Edouard BONÉ et Jean-François MALHERBE, *Engendrés par la science*, Paris, 1985, Le Cerf, «Recherches Morales», Positions, notamment ch. V, *Comment définir l'humain?*, pp. 97-103.

¹⁰ Cf. *op. cit.*, p. 129.

¹¹ Cf. *op. cit.*, ch. VI, *Comment fonder l'éthique?*, pp. 106-113.

A partir de là, l'auteur croit pouvoir répondre à une série de problèmes nouveaux posés par les progrès de la bioéthique. C'est ainsi qu'après avoir énoncé, parmi les conditions de mise en œuvre effective de l'impératif, l'interdit de l'homicide, il aborde la question de l'avortement¹², auquel on doit s'opposer, en vertu de cet interdit de l'homicide, dans la mesure où il agresse des êtres «en puissance d'humanité».

Qu'en est-il alors des embryons gravement handicapés? Pour répondre à cette question, il faudrait avoir répondu antérieurement à celle-ci: à partir de quand y a-t-il un être humain? A ce point, l'auteur propose de déplacer l'interrogation qui ne devrait pas porter sur le commencement chronologique, car les opinions à ce propos sont partagées et «on se trouve face à un *flou*, à un processus continu. Je ne vois vraiment pas quel est l'argument de type biologique ou médical qui me permettrait de trancher cette question du début de la vie humaine». Et il ajoute: «Je crois que cette question serait plutôt d'ordre philosophique». Le philosophe va donc nous proposer une hypothèse et vérifier «si elle résiste». Se demander quand commence la vie humaine, c'est, nous assure-t-on, poser la question «à l'envers» et s'enfermer dans une impasse. Il convient plutôt «de se demander *comment* la vie commence *phénoménologiquement*, c'est-à-dire dans le vécu des relations que l'on peut observer». La réponse sera: «au moment de la convocation à la parole»: «Nous sommes convoqués à devenir des humains parce que nous sommes des humains en puissance, et l'humain est l'acte de ce qui est en puissance d'humanité». La question devient dès lors celle de «savoir jusqu'où nous allons étendre nos convocations à la parole». Et voici la réponse: «Je crois que si nous ne voulons pas nous renier nous-mêmes, nous avons le devoir d'adresser cette convocation à tous ceux qui sont en puissance d'humanité». Ce qui amène une nouvelle question: «Jusqu'à quel stade d'évolution de l'organisme vivant appartenant à l'espèce biologique homo sapiens allons-nous étendre nos convocations?»¹³ Nous examinerons plus loin la solution suggérée. Ce

¹² Je n'entends pas ici discuter l'esquisse d'une éthique proposée par l'auteur. Cette esquisse est singulièrement fragile. L'auteur a d'ailleurs l'honnêteté de la présenter comme un ensemble d'hypothèses. Il y aurait ainsi trois interdits (de l'homicide, de l'inceste, de l'idolâtrie), trois «existenciaux» (solitude, finitude, incertitude), trois valeurs (solidarité, humilité, liberté), cf. *ibid.* L'auteur refuse, pour fonder l'éthique, «la catégorie de nature». Il est vrai que la plus grande confusion règne aujourd'hui à propos de ce terme. Le moins qu'on puisse dire est que l'auteur ne fait rien pour dissiper cette confusion. Et il présente de la notion de *nature* telle qu'elle est utilisée dans la tradition catholique, une explication caricaturale, cf. *ibid.*, pp. 48-53.

L'ouvrage a fait l'objet d'une critique très pertinente de P. FAVRAUX, sj et A. CHAPELLE, sj, *Bioéthique et foi chrétienne, à propos d'un livre récent*, Nouvelle Revue Théologique, t. 108/3, mai-juin 1986, pp. 249-267.

¹³ Cf. *op. cit.*, pp. 137-138.

qu'il convient auparavant de discuter, c'est la problématique elle-même élaborée par J.-F. Malherbe.

9. Mais revenons d'abord à l'opinion de René Frydman.

Ce zygote, cet œuf, etc., nous dit-on, a le potentiel de la personne humaine. Cela peut signifier deux choses. Ou bien, il possède déjà l'identité d'un sujet qui, après avoir franchi une série d'obstacles, développera les potentialités qu'il contient réellement dès l'origine, en attributs actualisés de la personne. Et telle est, comme nous aurons l'occasion de le préciser, la position correcte. Ou bien, et ceci semble être l'interprétation de René Frydman, ce zygote, cet œuf, etc., a la capacité d'acquérir ces attributs, non par mode d'actualisation de potentialités réelles, mais par l'apport d'un élément extrinsèque. Un pas doit être franchi qui ne peut l'être que si intervient du dehors «le désir d'enfant de la part d'adulte». La personne serait ainsi constituée par la rencontre du zygote, de l'œuf, de l'embryon *et* du désir d'enfant, ce dernier facteur étant décisif. En conséquence, si ce désir fait défaut, il devient légitime de dire que le zygote, l'œuf, l'embryon en question n'est pas une personne et peut donc devenir objet de manipulation.

Cette opinion revient à faire dépendre l'être-personne (de l'embryon) du désir d'autrui, à livrer l'humanité d'un individu humain au bon plaisir d'autres hommes, – femme ou couple qui désirent un enfant, ou qui le reconnaissent; et pourquoi pas demain société ou Etat? Ainsi on deviendrait homme par la volonté d'autres hommes qui décident, devant un produit de la conception déjà existant, s'ils lui accordent la qualité d'être humain.

Ce genre d'opinion, philosophiquement inacceptable, peut séduire, non par une force de vérité qu'il ne possède pas, mais par sa commodité¹⁴. Il permet, en effet, de contourner la question de l'identité humaine du fruit de la conception humaine. Il faut souhaiter, au contraire, que la question soit examinée d'une manière approfondie, notamment par ceux qui devront élaborer des législations ou des règles de conduite en matière de bioéthique.

Ajoutons que l'intervention du désir d'enfant n'est pas de même nature que le passage «des embûches concrètes au développement»: qu'un processus n'aboutisse pas ne change pas la nature du sujet de ce processus; il s'agit ici d'obstacles ou de l'absence de conditions qui affectent le développement de potentialités qui appartiennent au sujet du processus, tandis

¹⁴ Je ne juge pas ici des intentions subjectives du professeur Frydman, mais de la nature de son raisonnement.

que l'intervention du désir des adultes signifie l'apport d'une composante nouvelle et extrinsèque qui devient élément constitutif de la personne.

La position de J.-F. Malherbe

10. La position de J.-F. Malherbe est quelque peu différente, bien qu'elle puisse recouper sur certains points celle de R. Frydman. Une première critique doit être adressée à la définition qui reste extrêmement ambiguë de l'humain : l'humain est « l'acte de ce qui est en puissance d'humanité », il est essentiellement mouvement et tension. Mais comme on récuse un caractère normatif à la nature, entendue non pas au sens métaphysique, mais au sens physique et biologique¹⁵, et qu'on ignore un ordre des fins orientant cette activité « humaine » et qui, une fois rejointes, lui donnent de s'accomplir, on prive ce mouvement d'humanisation de contenu. Ce flou rejaillit sur « l'impératif d'autonomie » qui est censé fonder l'éthique : « Agis en toute circonstance de façon à promouvoir l'autonomie d'autrui qui conditionne la tienne ». Car qu'est-ce qui me constitue autonome ? Jusqu'où s'étend cette autonomie ? Ne peut-on pas se faire une idée fausse de l'autonomie, – celle de l'autre et la sienne propre ? Pourquoi l'autonomie ne pourrait-elle pas se réaliser dans la ligne du mal ? Et que signifie le conditionnement d'une autonomie par une autre ? Je ne vois guère comment l'auteur répondrait à ces questions ou à des objections inspirées par le concept sartrien d'autrui, sans faire appel à d'autres principes : ainsi « l'impératif d'autonomie » cesserait d'être ce qui fonde l'éthique.

L'auteur applique son principe d'autonomie à l'examen des problèmes éthiques de la limitation des naissances, de l'insémination artificielle, de la fécondation *in vitro*, du recours au tiers procréateur, du diagnostic prénatal et de l'avortement. « Le premier critère de discernement moral sera donc l'autonomie des personnes concernées, écrit-il par exemple à propos des méthodes de limitation des naissances. On se demandera quelle méthode sera la plus à même de servir positivement le travail d'autonomisation dans le couple et la famille »¹⁶.

Mais les notions d'autonomie et d'autonomisation n'étant pas suffisamment clarifiées, on ne peut que transporter à l'intérieur de chaque problème spécifique leur imprécision et leur flou. Qu'il faille rechercher cette

¹⁵ De la nature, semble-t-il, la personne ne peut que s'éloigner : « Les lois de la nature expriment les résistances de notre environnement à nos projets d'en disposer », *op. cit.*, p. 52.

¹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 121.

autonomie (au contenu fuyant) pour autrui, quand cet autrui se tient devant moi comme une personne existante, cela se comprend encore. Notons en passant qu'en faisant de l'autonomie d'autrui la condition de la mienne, on fait de ce qu'on nous propose comme le premier impératif de la morale un impératif hypothétique¹⁷.

Ces difficultés ne sont pas minces. Mais il y a plus grave encore. Car quand et comment autrui se présente-t-il devant moi comme une personne existante? La réponse entend se situer dans une perspective phénoménologique: il s'agit de saisir la vie à son commencement «dans le vécu des relations que l'on peut observer». Notons d'abord qu'on perçoit mal ce que signifie ce recours à la phénoménologie. L'objet de cette dernière étant ce que l'on peut observer, qu'est-ce qui distingue encore le phénomène au sens phénoménologique du phénomène au sens des sciences de la nature? On nous répondra que cette distinction est fondée dans ce qui est observé, c'est-à-dire «le vécu des relations». Or au sens phénoménologique, ce vécu est un vécu de conscience. En d'autres termes, le point de départ sera inévitablement mon vécu, le vécu de ma subjectivité. C'est donc à partir de moi-même, de mon vécu, qu'autrui et ma relation à lui surgissent. En conséquence, n'est-on pas conduit à poser qu'autrui commence à être quand il commence à être donné dans mon vécu? Y a-t-il ou non de l'humain? Cela dépend de moi. Faut-il ajouter: de ma décision? On affirme, en effet, que, dans ce vécu, la vie commence «au moment de la convocation à la parole». Mais, dans cette perspective, qui convoque, sinon moi? La conclusion qu'on attendrait serait: l'existence d'autrui comme être humain dépend de ma convocation. C'est ma convocation qui décide qu'autrui est autrui. On n'est pas très éloigné du désir d'enfant de R. Frydman. Cependant il semble qu'ici l'auteur ait reculé devant cette conclusion radicale. Comme nous l'avons vu, à la question: «jusqu'où allons-nous étendre nos convocations à la parole?», il avait répondu: «Je crois que si nous ne voulons pas nous renier nous-mêmes, nous avons le devoir d'adresser cette convocation à tous ceux qui sont en puissance d'humanité», et pour déterminer quels sont les êtres qui vérifient cette condition, il posait une nouvelle question: «Jusqu'à quel stade d'évolution de l'organisme vivant appartenant à l'espèce biologique homo sapiens allons-nous étendre nos convocations?» A quoi il répondait: «jusqu'à la plus infime potentialité biologique individuelle d'humanité».

Cette démarche appelle une série de remarques. D'abord, partant du vécu, le raisonnement glisse du *je* au *nous*, comme si l'obligation perçue

¹⁷ A supposer qu'il faille s'inspirer de Kant pour fonder la morale, ce dont je doute, on ne pourrait le faire d'une manière plus antikantienne.

dans ma conscience individuelle allait nécessairement être partagée unanimement par tous. Ensuite, l'affirmation est présentée sur le mode d'une opinion : je crois. Puis il est fait appel à un devoir conditionnel qui découle de la cohérence de sa propre identité humaine : ne pas se soumettre à ce devoir serait se renier. On aboutit ainsi à une ouverture à l'humain. Mais la question resurgit : où se situe la frontière de l'humain ? Or le critère qui permettrait de trancher est un critère biologique, alors que tout l'effort antérieur de l'auteur avait été de fonder une éthique qui fasse abstraction de la nature biologique.

Nous devons apporter ici une précision. Nos critiques ne portent pas sur les intentions de l'auteur, mais sur son argumentation. Visiblement, J.-F. Malherbe n'est pas un partisan de la libéralisation de l'avortement et si son approche des problèmes de la contraception appelle des réserves, il s'élève contre la « mentalité contraceptive » des pays industrialisés, « collectivement suicidaire »¹⁸. On interroge un philosophe, non sur ses intentions, mais sur ses raisons. Elles sont fragiles et contestables.

Le respect dû à tout être humain ne peut trouver son fondement objectif que dans une dimension de transcendance. En chercher le commencement dans le désir ou dans le vécu d'autrui, c'est finalement l'en faire dépendre, alors que le droit au respect est un donné premier qu'il s'agit de reconnaître et d'accueillir. En définissant l'humain par le mouvement, la tension vers l'humanité, on en fait une réalité fuyante. Seul un individu qui *est* humain dès l'origine peut développer des potentialités d'humanité, qui sont ses propres potentialités, et s'accomplir parce qu'il réalisera des fins qui sont les fins connaturelles de sa nature. En se plaçant dans l'optique d'une philosophie du mouvement¹⁹, on en vient à confondre l'identité d'un être avec l'état où les potentialités de cet être sont actualisées. Il est vrai que la personne actualise et déploie ses richesses dans la communication à autrui, mais c'est parce qu'elle est personne qu'elle peut exercer des activités d'échange et de dialogue : on ne saurait affirmer que l'on devient personne, qu'on se crée personne par et dans cet exercice. En bref, on ne peut faire l'économie d'une ontologie de la personne.

II

La procréation humaine

11. Les considérations qui précèdent n'étaient sans doute pas inutiles pour nous permettre de poursuivre notre réflexion. Notre critique portait,

¹⁸ Cf. *op. cit.*, p. 120.

¹⁹ Cette philosophie étant de plus une phénoménologie, qui s'en tient en conséquence à la description du vécu.

en effet, sur des positions qui implicitement ou explicitement supposaient résolus les problèmes touchant à la spécificité de la sexualité humaine et à la nature du fruit de la procréation.

La constitution conciliaire *Gaudium et spes* a consacré au sens de la procréation humaine des pages très éclairantes qui nous serviront de référence ²⁰. La procréation est collaboration à l'œuvre créatrice de Dieu : « Les époux savent qu'ils sont les coopérateurs de l'amour du Dieu créateur et comme ses interprètes » (n. 50, § 2). Ils sont investis du « ministère de la vie » (n. 51, § 3). Ces affirmations permettent de saisir la grandeur et la noblesse spécifiques de la sexualité humaine en tant même qu'humaine.

La procréation est collaboration à la création. Or à la racine de la création, il y a l'amour créateur. Et c'est la raison pour laquelle la procréation prend sa signification dans la donation réciproque des époux liés par le mariage. « Le mariage et l'amour conjugal sont d'eux-mêmes ordonnés à la procréation et à l'éducation ».

Dieu est impliqué dans l'acte procréateur : la raison en est que l'union des époux, dans une donation réciproque, qui est acte des personnes, a pour terme une personne, la personne de l'enfant, laquelle n'est pas un fruit purement biologique. Pour l'accession à l'être d'un nouveau sujet humain, une intervention directe de Dieu est requise. L'acte procréateur humain implique cette intervention divine. L'âme spirituelle, en effet, qui est le principe de la nature de personne du sujet humain, ne peut être causée par l'acte générateur des parents. Elle est créée par Dieu.

Or la personne ne peut jamais être traitée comme un pur moyen, elle a valeur de fin, valeur pour elle-même : « ... l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut vraiment se trouver que par le don désintéressé de lui-même », note ailleurs le texte conciliaire ²¹.

12. Le corps humain est partie intégrante de la personne. Cela signifie que les activités corporelles doivent être attribuées à ce sujet qu'est la personne et, comme la racine de la personnalité est dans l'âme spirituelle, ces activités participent au spirituel dans l'homme. Cela vaut de la sexualité et de son exercice ²². On comprend aussi qu'en vertu de l'unité de

²⁰ Cf. *Gaudium et spes*, n. 50 et 51, *Humanae vitae*, n. 10, JEAN PAUL II, *Discours* du 17 septembre 1983.

²¹ Cf. *ibid.*, n. 24, § 3.

²² Saint Thomas reprend et explique la définition de la personne proposée par Boèce : *rationalis naturae individua substantia*, une substance individuelle d'une nature rationnelle. Il souligne notamment que cette définition implique que la personne existe par soi et qu'elle ait valeur de tout. Cf. *Summa theologiae*, III P, q. 2, a. 2, 1 P, q. 29 a 1.

l'être humain, le corps lui-même soit porteur de sens quant à l'humanité de l'homme. C'est pourquoi le corps de l'homme et de la femme, par leur structure, sont indicateurs du dessein du Créateur auquel les époux sont appelés à collaborer dans la procréation. Prendre en considération la fonction signifiante du corps et des finalités dont sont porteuses ses activités, ce n'est pas tomber dans un matérialisme biologique, c'est au contraire saisir tout ensemble l'unité substantielle du sujet humain et la condition créaturale de l'homme. Les diverses normes et règles éthiques rappelées par le Magistère procèdent de cette intuition.

Le « ministère de la vie » n'est vraiment exercé en conformité avec le dessein divin que dans cette totalité qu'est l'amour conjugal, celui-ci impliquant la donation réciproque totale des personnes, – donation tout ensemble spirituelle, affective, corporelle. Et s'il en est ainsi c'est parce que l'acte de procréation est un acte des personnes et que la personne constitue elle-même une totalité. L'union de deux personnes dans le mariage est communion et communauté de vie qui engagent toute l'existence.

Qui dit totalité dit complexité des composantes qui constituent cette unité qu'est précisément une totalité. On peut, par l'abstraction de la pensée ou par l'action, séparer ces composantes, mais ce faisant on blesse l'essence des personnes et de leur union, puisque la personne a valeur de tout ²³.

Une conception matérialiste pour laquelle la notion de personne n'a pas de sens réduira logiquement le biologique humain au biologique tout court. Elle reconnaîtra sans difficulté que l'espèce humaine a des mœurs et des comportements qui lui sont propres, mais elle ne les interprétera pas comme étant essentiellement différents de ceux des autres espèces animales.

Remarquons qu'un spiritualisme dualiste, comme celui de Descartes, qui sépare totalement le spirituel et le biologique dans l'homme, faisant de celui-ci un hybride d'ange et d'animal (dont le corps fonctionne comme une machine) conduit à une méconnaissance du biologique humain dans l'unité de la personne, analogue à celle du matérialisme.

²³ A tel point que saint Thomas hésite à parler de personne pour l'âme séparée, dans l'état qui est le sien avant la résurrection des corps. Cf. I P, q. 75, a. 4, ad 2. Il est faux d'affirmer que la personne, c'est l'âme, bien que ce soit en vertu de son âme spirituelle, qui a raison de forme, que le sujet humain est personne.

Les nouvelles techniques, comme le remarque J.-F. Malherbe, rendent possible la dissociation des trois dimensions constitutives de la parentalité, dimension génétique ou biologique, dimension gestationnelle, dimension « adoptive » ou juridico-sociale, cf. *op. cit.*, pp. 62–70, 125–134. Mais précisément la parentalité humaine est telle par l'intégration de ces trois dimensions. Notons que la dimension « adoptive » dont il est question n'est pas identique à l'adoption.

Les considérations qui précèdent permettent de voir le caractère moralement illicite de certaines pratiques comme le test des spermatozoïdes humains par fécondation d'ovules de hamster ou comme l'implantation d'un embryon humain obtenu par fécondation *in vitro* dans l'utérus d'une brebis ou d'un autre mammifère.

Le ministère de la vie étant le propre de l'amour conjugal, il faut considérer comme également illicites les scissions opérées entre père et mère biologiques et père et mère légaux et affectifs (adoptifs), rendues possibles par les nouvelles techniques. Elles ont toutes ce trait commun d'être opposées à l'unité et à l'intégralité du mariage et des actes procréatifs et éducatifs qu'il comporte : tiers donneur de sperme ou donneur d'ovule, mère porteuse, etc.. En réalité ces pratiques sont de nature adultère.

13. Retournons un instant sur les positions de J.-F. Malherbe, présentées, il est juste de le noter, sous forme d'hypothèses. La «convocation à la parole» devrait s'étendre, régressivement, jusqu'au moment où un organisme biologique appartenant à l'espèce *homo sapiens* est «irréremédiablement individuel», c'est-à-dire jusqu'au moment où coïncident nidation, différenciation et perte de la totipotence²⁴; ici se situerait «le premier commencement d'existence de l'*individu* en puissance d'autonomie, avec le début de l'actualisation d'une personne humaine». «En amont du début de la nidation, il y aurait bien de la vie organique appartenant à l'espèce humaine, mais pas encore *une* personne humaine en puissance d'elle-même»²⁵.

La fragilité de cette opinion me semble tenir avant tout à ce qu'elle prétend rendre compte de la réalité spécifique de l'individu et de la personne en termes de mouvement, de devenir. L'individu humain, au stade de sa première émergence, ne serait pas encore une personne, il aurait à le devenir²⁶. L'auteur ne pousse pas la logique de son discours

²⁴ La totipotence est la propriété que possède chacune des 100 ou 200 cellules au stade de la *blastula*, d'être au point de départ à elle seule d'une autre *blastula* qui lui soit identique : de là aussi la possibilité de fusionner avec une autre *blastula*, cf. p. 139. Le phénomène de la *blastula* pose en effet une vraie question au philosophe de la nature. Peut-être aurons-nous l'occasion d'y revenir.

²⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 138–140.

²⁶ Comme le note excellemment P. Favraux, *art. cit.*, pp. 254–255 : «(...) il n'y aurait jamais d'autonomie si le mouvement d'autonomisation ne s'opérait au profit, au moyen et à l'initiative d'une identité personnelle, que ne pourrait constituer aucune création ou réalisation, toujours extérieure, par définition, à cette identité. Une identité personnelle ne *se fait* pas; elle *est* ou n'est pas». Et P. Favraux ajoute pertinemment : «Ne subsistent alors que deux possibilités métaphysiques : être par soi, comme Dieu, ou – celle que réalise la personne humaine – se recevoir de Lui comme créature.»

jusqu'à affirmer qu'il le devient de par le pouvoir d'autrui dans l'acte de convocation à la parole : ce serait alors poser que la personne humaine est une création de l'homme²⁷.

On semble confondre l'identité ontologique d'un être avec le point où cette identité est phénoménologiquement repérable comme suffisamment consolidée. En réalité, s'il est exact qu'au stade de la nidation, elle a acquis une plus grande fermeté, l'individualité est présente dès que l'ovule est fécondé. On ne saurait faire dépendre l'identité du devenir. Mais, ce qui est différent, un être en devenir actualise progressivement ses virtualités au cours de ce devenir. Rien d'étonnant par conséquent à ce que, dans ses débuts, cet être, qui possède toutes ses richesses à l'état de virtualités non encore développées, soit moins affirmé, jusque dans son identité individuelle, pourtant déjà donnée, qu'il le sera à un stade postérieur où les virtualités auront commencé à s'actualiser. On ne peut faire dépendre l'identité elle-même de ce stade où effectivement, en vertu de l'actualisation qui s'est produite, elle est davantage affirmée en elle-même et davantage perceptible. Ajoutons que nier qu'il y ait un individu, ayant un vrai commencement et possédant sa propre identité, qui soit sujet du devenir lui-même, serait nier le devenir lui-même. Le fait que l'actuation, qui est actuation des virtualités propres de l'être en question, requière l'apport de conditions et de facteurs externes et suppose qu'une série d'obstacles ait été surmontée, n'infirme nullement ce qui précède.

De plus, dans le raisonnement qu'on nous propose, on ne voit guère ce qui distingue les notions d'individu et de personne. Enfin, l'auteur écrit : « D'un point de vue biologique, la vie humaine ne commence jamais, elle se transmet ». La formule est pour le moins ambiguë. On pourrait l'entendre en ce sens que la « vie » est antérieure à l'individuation (laquelle serait à son tour antérieure à la personnalisation). Le terme de la génération n'est-il pas l'individu ? Et que signifient des individus vivants, porteurs de la « vie » ? Ne sont-ils que des supports transitoires et éphémères d'une vie qui est la propriété de l'espèce, laquelle maintient sa quasi pérennité à travers les individus ? Dans l'affirmative, l'individu est subordonné à l'espèce. Et tel est le cas pour l'ensemble des espèces animales. Mais cela cesse d'être vrai pour l'homme, précisément parce que chaque individu humain, en tant que personne, a valeur pour lui-même. Poser que l'individuation advient à la vie et que la personnalité advient à l'individu serait faire de la personne un épiphénomène. La personnalité n'interviendrait plus à titre d'élément constitutif décisif dans l'identité du

²⁷ Ou « par la grâce d'un autre », comme le dit Karl Marx dans une page des *Manuscrits* de 1844 où il s'en prend à l'idée de création. Celle-ci ne serait qu'une projection des rapports de domination et de servitude qui structurent la société humaine.

sujet humain. Il est intéressant à ce propos de noter que Karl Marx²⁸, alors dans la mouvance de Feuerbach, qui définissait l'homme comme *Gattungswesen*, être générique, entend argumenter contre l'idée de création en se référant à la procréation humaine, dont le sujet serait toujours l'Homme au sens d'être collectif, en sorte que la procréation serait une illustration de l'autocréation de l'homme. Il est remarquable que, dans ce raisonnement, la négation de la personne aille de pair avec la négation de Dieu. Aussi importe-t-il souverainement qu'une réflexion sur la procréation humaine s'appuie sur une sûre philosophie de la personne.

Quelques précisions complémentaires

14. A cette fin, quelques précisions complémentaires ne sont peut-être pas inutiles. L'âme spirituelle, en tant que telle, est directement créée par Dieu. Elle ne saurait trouver sa cause adéquate dans la puissance génératrice des parents. Parler d'âme spirituelle, c'est mettre en évidence le paradoxe de la nature humaine. En effet, en tant qu'âme, elle est la forme du corps, le principe qui le structure et le maintient comme corps vivant ; en tant que spirituelle, elle déborde le corps et est capable d'activités de pensée et d'amour qui transcendent l'ordre de la matière et des corps²⁹. Ce n'est donc pas s'exprimer correctement que d'affirmer que les parents sont la cause du corps, Dieu infusant ensuite l'âme spirituelle. Et ceci parce que sans l'âme, qui est sa forme, le corps n'existe pas. Ce qui est en jeu ici, au point de vue anthropologique, c'est l'unité substantielle de l'être humain, composé d'une âme et d'un corps, l'âme organisant la matière en corps vivant.

On relèvera encore que dans cette perspective l'acte générateur aboutit à un sujet individuel. Le dynamisme de la génération humaine, communiqué aux ovules et aux spermatozoïdes, est animé d'une finalité intrinsèque qui a pour terme l'enfant lui-même, et pas seulement le corps de l'enfant. L'enfant, qui est une personne, est le terme naturel de la génération humaine, et cependant ce qui fait que ce sujet qu'est l'enfant est une personne, ce n'est pas la faculté génératrice des parents qui est d'ordre biologique, mais ce principe spirituel qu'est l'âme humaine, créée directement par Dieu. C'est dire que pour la venue au monde d'un être humain, la causalité des parents et la causalité directe de Dieu sont inti-

²⁸ J'ai commenté ce texte dans *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, Paris, 1969², Vrin, pp. 342ss.

²⁹ Nous n'abordons pas pour elle-même la question, difficile et complexe, de l'union de l'âme et du corps, dans la perspective de saint Thomas. Nous ne relevons que quelques points nécessaires à notre présent propos.

mement liées. La grandeur et la noblesse de la procréation humaine sont celles-là mêmes de la personne humaine, qui est son terme, et qui implique une intervention directe de la causalité divine³⁰. Comment comprendre cela? L'acte de procréation humaine appelle, exige, dans son dynamisme même, l'intervention de Dieu qui donne au fruit engendré son achèvement formel et perfectif, le principe spirituel en vertu duquel un être humain est un homme.

Deux considérations permettent de bien saisir, du point de vue philosophique, comment la causalité humaine (seconde) et la causalité divine (directe)³¹ collaborent intimement dans le cas précis de la génération d'un être humain. Nous avons déjà fait état de la première: l'acte générateur est à l'origine d'un processus dynamique qui tient sa signification du terme qui le finalise, l'accession à l'existence d'un nouvel individu humain, qui est une personne. La seconde considération se rapporte à la doctrine philosophique de la production des êtres composés de matière et de forme. Pour qu'une forme puisse être éduite d'une matière déterminée, cette dernière doit être adéquatement disposée, l'ultime disposition étant d'ailleurs apportée par la forme elle-même. Ainsi la forme organise-t-elle, structure-t-elle un corps qui est *œ* corps³². Dans le cas de la génération humaine, la collaboration des parents ressortit à la causalité dispositive: en vertu de sa nature et comme terme de son dynamisme interne, l'acte procréateur appelle nécessairement l'intervention de la causalité divine.

Sur la position de saint Thomas

15. Il convient ici de mentionner la position de saint Thomas sur l'animation du fœtus.

A la suite d'Aristote, saint Thomas pensait que l'embryon n'était pas animé dès le début par l'âme intellectuelle; celle-ci était précédée, d'une manière transiente, d'abord par une âme végétative, puis, à un degré ultérieur de développement, par une âme sensitive. Ce n'était qu'à un

³⁰ Le Concile d'Ephèse a proclamé Marie Mère de Dieu. Cela n'aurait pas de sens si les parents humains étaient uniquement causes du corps. La maternité virginale de Marie a pour terme la personne divine de son Fils, auquel elle donne son humanité.

³¹ La causalité des causes secondes s'exerce sous la mouvance de la cause première. Dans le cas de la génération humaine, Dieu n'intervient pas uniquement au titre de cette causalité générale, mais encore directement par la création de l'âme spirituelle.

³² Notons-le en passant: dans la perspective de l'hylémorphisme d'Aristote et de saint Thomas, la réincarnation est inconcevable. Elle suppose une conception dualiste pour laquelle le corps est constitué indépendamment de l'âme, celle-ci n'étant pas sa forme.

stade plus avancé qu'elle recevait l'âme intellectuelle, celle-ci étant alors également le principe des fonctions végétatives et sensibles. Aristote tenait même que les phases, morphologiquement repérables, ne coïncidaient pas pour les embryons de sexes différents.

Dans sa matérialité, cette théorie est erronée et doit être rejetée. Elle repose sur l'observation rudimentaire et fautive des changements morphologiques par où passe l'embryon. Mais cette observation déficiente a servi de support à des vues philosophiques qui ne lui sont pas intrinsèquement liées et qui méritent qu'on leur prête attention ^{32a}. D'abord, on est d'accord pour reconnaître que, de la fécondation au plein développement du fœtus, il y a un processus continu, sans sauts ni ruptures, mais que, par ailleurs, ce processus est marqué par des étapes: le système nerveux, par exemple, apparaît à un certain moment de la différenciation cellulaire. L'explication philosophique dont nous parlons se réfère précisément à cette donnée. Il convient ensuite de bien comprendre la position de saint Thomas: par la vertu de l'acte générateur humain, la nature humaine passe virtuellement dans et par la semence et par les formes transitives, végétative et sensitive, jusqu'au terme où l'embryon, dûment disposé, reçoit de Dieu sa forme intelligible. N'imaginons donc pas une succession d'êtres se substituant les uns aux autres, un être sensitif prenant la place d'un être végétatif, etc., ce qui est une absurdité. Il s'agit d'une information progressive, à l'intérieur d'un unique processus dynamique dès le départ orienté vers la venue à l'existence d'un être humain. En d'autres termes, nous avons là un cas d'application de la doctrine de la causalité dispositive, la forme la plus parfaite étant, à chaque stade, appelée, comme par sa disposition, par le degré d'organisation atteint par l'embryon, et assumant, dès son émergence, les fonctions exercées jusqu'ici et à titre transitoire par la forme moins parfaite.

L'on sait que la majorité des théologiens et philosophes qui s'occupent de ces problèmes tiennent aujourd'hui l'opinion opposée, c'est-à-dire la présence de l'âme intellectuelle dès le stade de la fécondation, pour la raison que la cellule fécondée possède le caractère d'un individu ³³. Il est douteux que les progrès de l'embryologie permettent jamais de trancher.

Pourquoi alors s'arrêter à la position en question? A mon avis, elle mérite considération parce qu'elle permettrait de rendre compte d'une manière plus satisfaisante pour l'esprit du nombre impressionnant d'œufs

^{32a} J. MARITAIN y a consacré des pages éclairantes, cf. *Approches sans entraves*, Paris, 1973, Fayard, ch. VI, *Vers une idée thomiste de l'évolution*, notamment, pp. 113-136.

³³ Cf. dans ce sens, Fr. STEPHANE-MARIE, *Considérations théologiques sur l'embryon humain*, in *Nova et Vetera*, 1986/2, pp. 106-121.

fécondés ou d'embryons non viables que la nature élimine spontanément ³⁴. Elle permettrait par là d'aller au devant de certaines préoccupations de penseurs comme J.-F. Malherbe.

Ajoutons que si un certain nombre d'esprits préfèrent poser l'animation par l'âme intellectuelle dès le premier instant de la conception, c'est qu'ils sont guidés par la préoccupation du moraliste touchant le problème de l'avortement. Ils adoptent une position tuteuriste. On fera remarquer que ce n'est pas là la meilleure manière d'aborder un problème qui concerne d'abord la philosophie de la nature.

On ajoutera que saint Thomas n'en a pas moins été très ferme dans le rejet de l'avortement. La raison en est évidente : dès la conception on a affaire à un être qui possède virtuellement, c'est-à-dire réellement, la nature humaine. Le processus, guidé dès le départ par une finalité intrinsèque et immanente, est le processus par lequel le sujet actualise progressivement ses virtualités. Il ne faut pas confondre le devenir d'un sujet humain, ce qui est le cas, avec le « devenir humain », l'humanité étant supposée être acquise à un certain stade du devenir, — ce à quoi conduisent les théories que nous avons critiquées plus haut.

Enfin, d'aucuns entendent justifier les avortements volontairement provoqués à la suite d'un diagnostic prénatal ayant révélé une malformation ou un handicap, par le comportement de la nature qui, comme nous l'avons vu, expulse une quantité considérable d'œufs et d'embryons non viables. A quoi il faut répondre que nous sommes dans un domaine qui dépasse la compétence de l'homme, dès lors que ce qui est en cause c'est la vie d'un être humain. L'interruption volontaire de grossesse ne saurait être moralement justifiée.

Une réflexion sur la nature de la génération humaine et de son terme n'éclaire pas uniquement les problèmes éthiques relatifs à l'avortement, mais également ceux qui concernent la fécondation *in vitro*. C'est pourquoi nous avons jugé utile de nous y arrêter.

III

La fécondation «in vitro», une thérapie ?

16. Supposons donc que les spermatozoïdes et l'ovule soient ceux des époux. Le médecin prélève de la femme un ovule à un stade apte à la fécondation. Il se procure du sperme du mari, généralement par mode de

³⁴ Il s'agit, en effet, avant tout des expulsions qui se produisent aux premiers temps d'une grossesse.

masturbation, ce qui soulève une première difficulté éthique ³⁵. Mais cette difficulté n'est pas insurmontable : on pourrait procéder à un prélèvement direct dans l'appareil génital de l'épouse après un rapport conjugal. Ensuite, un biologiste fait se rencontrer les spermatozoïdes et l'ovule dans l'éprouvette. On obtient une fécondation. Puis le médecin réimplante l'ovule fécondé, – c'est-à-dire l'embryon –, dans l'utérus de la mère. A partir de là, si tout va bien, la grossesse se développe comme une grossesse ordinaire.

J'ai volontairement schématisé les choses. En fait, à cause de la possibilité encore élevée d'échecs et aussi parce que le prélèvement d'ovule suppose une anesthésie générale, on prélève plusieurs ovules et on réimplante plusieurs zygotes, trois en moyenne. Ce qui évidemment pose des problèmes éthiques supplémentaires. Mais revenons à notre figure, simplifiée par rapport à la pratique courante.

Une première question se pose : s'agit-il, en l'occurrence, d'une véritable thérapie de la stérilité ?

Une thérapie consisterait à traiter, chez l'homme ou chez la femme et antérieurement à l'exercice de la sexualité, tel ou tel élément, partie d'un mécanisme complexe, qui s'avère être déficient. Il existe ainsi des traitements hormonaux, de microchirurgie, ou psychologiques, qui ont pour but de permettre que l'acte procréateur puisse s'effectuer.

Une thérapie pourrait encore consister en une intervention visant à aider le déroulement même du processus créateur à telle ou telle de ses étapes, jusqu'à la nidation, qui en est l'aboutissement. Pie XII, dans le Discours que nous avons déjà cité, prenait soin de le préciser : « ... En parlant ainsi, on ne proscriit 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 » ³⁶.

A ce propos notons que la publicité tapageuse faite autour de la « fivete » a occulté d'autres tentatives entreprises pour guérir des cas de stérilités jugées jusqu'ici irréversibles. Et il est équitable de relever que la « fivete » a été mise au point parce que les thérapies de la stérilité évoquées plus haut avaient échoué. Le moraliste doit donc s'efforcer de porter un jugement, fondé en raison, sur la licéité ou non-licéité éthique des diverses méthodes nouvelles par lesquelles la science bioéthique, au service de la médecine, essaye de vaincre les obstacles, tenus hier encore pour insurmontables, à la fécondité. La comparaison entre les diverses méthodes peut être faite également à un autre niveau : risques, coûts, effets

³⁵ Sans compter qu'on ne semble pas être outre mesure arrêté par une triviale vulgarité, cf. R. FRYDMAN, *op. cit.*, pp. 74–75.

³⁶ Cf. PIE XII, *Discours* du 19.V.1959, *loc. cit.*, col. 746–7.

psychologiques, etc.. Mais ce ne sont pas ces facteurs-là qui sont éthiquement décisifs.

On est saisi d'admiration devant les efforts et les ressources d'ingéniosité dont font preuve médecins, scientifiques et techniciens en vue d'élargir le champ de l'efficacité médicale. Quand donc le moraliste intervient, ce n'est pas pour freiner un « progrès », ce qui d'ailleurs n'est pas en son pouvoir. C'est pour rappeler que, dès lors que l'être humain est en cause, il convient de se demander si le progrès technique coïncide toujours avec un progrès proprement humain. C'est donc dans l'espoir d'orienter le progrès. En même temps donc qu'il indique que telle voie, se prévalant de succès techniques, lui paraît être une régression du point de vue de l'humain, il aura souci d'encourager et de stimuler l'exploration d'autres chemins, d'autres méthodes, qui lui paraissent être conformes ou davantage conformes à la dignité humaine ³⁷.

Mentionnons à ce propos la technique, mise au point par une équipe médicale de l'*Elisabeth Medical Center* de Dayton dans l'Ohio, sous le nom de « *Low Tubal Ovulation Transfer* » (LTOT). Elle permet de remédier à l'obstacle que constitue l'occlusion ou la détérioration des trompes de Fallope; en amenant l'ovule dans l'utérus par laparoscopie, on rend possible sa fécondation par la voie normale. Un enfant est déjà né à la suite de ce traitement ³⁸. Il faut souhaiter qu'une telle méthode ou d'autres semblables, qui ne posent pas les problèmes éthiques soulevés par la « fivete », soient perfectionnées, de mieux en mieux maîtrisées, et divulguées.

Mais revenons au procédé de la « fivete » que nous avons très schématiquement décrit. Il ne nous paraît pas correspondre à une thérapie, qui respecterait la signification de la procréation humaine, avec la dimension de transcendance qu'elle comporte. En effet, que fait-on ?

On ne remet pas en état de fonctionner un organe ou un processus appartenant à la capacité procréatrice de l'homme ou de la femme. On obtient un embryon par une autre voie que celle qui est inscrite dans le plan de la création et qui est l'union sexuelle des époux. La globalité et l'intégralité du processus sont ainsi délibérément ignorées, pour être remplacées par une série d'opérations et d'actes qui sont détachés de cette totalité, et surtout la fécondation s'opère grâce à l'intervention d'un tiers

³⁷ E. BONÉ et J.-F. MALHERBE dont un des motifs semble être de ne pas passer à côté du prodigieux développement de la bioéthique, parlent néanmoins de « la logique aveugle du développement technoscientifique », *op. cit.*, p. 134.

³⁸ C'est le 2 mai 1986 qu'est né cet enfant. L'équipe médicale a travaillé en contact avec l'archevêque de Cincinnati et des moralistes du *Pope John XXIII Medical-Moral Research and Education Center*. Pour des informations plus complètes, cf. St. Elisabeth Medical Center, 601 Miami Boulevard West, Dayton, Ohio, 45408.

(l'équipe médico-scientifique). Les époux deviennent comme étrangers, et extérieurs, et ceci à des étapes majeures du processus. Ce sont cette dissociation et cette extranéité des parents à une œuvre qui concerne en premier chef leur responsabilité et leur concours actif, qui constituent l'objection de fond que l'on doit faire à la méthode de la « fivete ». Nous verrons qu'il y en a d'autres.

En effet, au début de cette technique, le mari et la femme sont là séparément, d'un côté donneur de spermes, de l'autre donneuse d'ovules (ce qui suppose une intervention qui est loin d'être banale). La fécondation n'a plus lieu dans le corps de la femme, mais dans un milieu artificiel, et en vertu de l'action d'un tiers. Les spermatozoïdes sont congelés³⁹, et c'est au biologiste qu'il appartient de décider du moment de leur utilisation optimale. De même, il n'est pas rare, quand la fécondation a été réussie, que l'embryon soit à son tour congelé, le médecin jugeant du moment optimal de son implantation en vue de la nidation.

Quels que soient les opinions et les sentiments subjectifs des acteurs impliqués à ces diverses phases, il est clair que la logique interne du procédé de la « fivete » n'est pas celle d'un ministère de la vie. Médecins et biologistes agissent, non plus en collaborateurs de Dieu, mais comme maîtres de la vie humaine dans ses origines, traitée comme un objet technique.

Le corps-machine

17. Faisons ici une double remarque.

Les activités vitales du vivant intègrent des processus qui ressortissent par ailleurs aux lois plus générales de la physique et de la chimie. Ceci vaut également pour l'homme et son corps. Ce dernier, animé par une forme qui est spirituelle, est le corps d'une personne, il est partie intégrante de la personne comme totalité. Mais il ne cesse pas pour autant d'être un corps vivant appartenant à l'univers des corps vivants ; ceux-ci à leur tour s'inscrivent dans le monde plus large des corps. Si nous rappelons ce qui paraît être une évidence, c'est parce qu'il y a là le fondement d'une démarche épistémologique parfaitement légitime pour autant qu'on reste conscient de ses limites. On peut, en effet, construire un modèle du corps vivant et du corps humain dans la perspective du corps-machine de Descartes. Un tel modèle constitue une abstraction qui est justifiée par sa

³⁹ Ils peuvent l'être sans risques majeurs de dégradation. Il n'en va pas de même pour les ovules. Mais récemment il semble qu'une équipe australienne ait réussi à obtenir des embryons viables à partir d'ovules qui avaient été congelés.

fécondité heuristique. Mais en tant qu'abstraction, ce modèle met entre parenthèses des dimensions de l'être humain, dont certaines touchent à la signification proprement humaine du corps.

Ce qui précède s'entend quant à la recherche et à l'accroissement des connaissances. Cependant, pour autant que les connaissances sont obtenues grâce à des expérimentations et que celles-ci impliquent une intervention active de l'homme, des questions éthiques se posent déjà. On n'a pas le droit de faire souffrir inutilement des animaux, qui servent de matériel expérimental. A fortiori, il y a des limites, fixées par l'éthique, en ce qui concerne les interventions sur le corps humain. Le problème est accentué dès lors que les techniques médicales, bénéficiant des nouvelles connaissances, se donnent pour but de modifier, grâce à des « manipulations », l'organisme, le psychisme, ou les capacités génératrices de l'homme.

Or tout se passe comme si un certain nombre de chercheurs et d'opérateurs oubliaient que le modèle n'est qu'un modèle, c'est-à-dire une abstraction qui, en vue de son efficacité opératoire, suppose la mise à l'écart provisoire de la réalité humaine considérée dans son intégralité. De là à prendre le modèle lui-même pour une image pleinement adéquate de la réalité, il n'y a qu'un pas vite franchi. L'homme est une machine. Une machine peut être démontée et reconstruite sans inconvénients, parce que son unité résulte d'un assemblage accidentel de pièces.

L'idée du corps-machine, image exacte, et non plus modèle heuristique, de la réalité, flotte dans beaucoup d'esprits. C'est elle notamment qui semble fonctionner dans nombre d'approches des problèmes de la sexualité. Nous ne devons donc pas nous étonner de voir la procréation pour ainsi dire disloquée en pièces détachées, le rôle de l'homme et de la femme étant celui de fournisseurs d'éléments qui permettent à d'autres de procéder ensuite sans eux à la « création » d'une nouvelle vie. A partir de là, il était facile d'imaginer – et de réaliser – toutes les figures auxquelles nous avons déjà fait allusion : scission entre père biologique et père légal, etc., mères porteuses, ou encore enfants pour pères ou mères célibataires, pour couples d'homosexuels, etc. Notons que certaines des questions soulevées ici ne sont pas propres à la « fivete », elles se posent déjà à propos de l'insémination artificielle.

On dira que cette analyse est injuste. N'y a-t-il pas à l'origine un désir d'enfant, le médecin et le scientifique ne se mettent-ils pas, d'une manière désintéressée, au service de ce désir ? Il faut répondre ici encore que ce qui précède vise la logique immanente, objective, de ces pratiques, et non les intentions subjectives des agents, et que, de plus, la vie humaine en tant que telle, vie d'une personne, ne saurait dépendre intrinsèquement, dans ce qui la constitue, de la volonté humaine.

Il est curieux de voir comment ceux qui se font les défenseurs de la licéité des diverses possibilités parentales évoquées semblent tout à coup ignorer les découvertes de la psychologie sur l'importance pour l'existence des sujets de la vie intra-utérine. Quelles blessures psychologiques porteront les enfants de l'engineering génétique?

Précisons que l'idéologie du corps-machine, qui est une variante du vieux dualisme, se présente de préférence sous la forme suivante: l'homme est constitué de la conjonction d'un corps (qui est une machine) et d'une liberté. Il peut en conséquence prétendre être pleinement maître de son corps. Outre que ce dualisme doit être contesté, l'ennui est qu'ici il s'agit du corps d'autrui (et à travers lui de sa personne).

La seconde remarque concerne la comparaison qui pourrait venir à l'esprit entre la «fivete» et la prothèse. La «fivete» n'est pas l'équivalent d'une prothèse. En effet, il y a prothèse quand on remplace dans un organisme un organe ou une partie d'organe malades par un équivalent artificiel capable de s'intégrer dans l'organisme et d'assurer les mêmes fonctions ou de permettre à cet organisme de continuer à fonctionner. Il peut s'agir aussi d'appareils annexes qui effectuent le travail à la place d'un organe déficient, comme dans le cas de la dialyse. Bref, quelles que soient les formes multiples où l'on peut parler de prothèse, à chaque fois l'élément ou la fonction artificiellement introduits sont au service de la vie propre de l'organisme individuel qui en bénéficie. Il en va différemment avec la «fivete», qui est une opération (ou plutôt: une suite d'opérations) substitutive à l'acte des époux orienté vers le don d'une nouvelle vie humaine. Cette opération n'est pas de même nature que ce que serait une thérapie de l'appareil génital de l'homme ou de la femme. On ne répare pas, on n'aide pas l'organisme à effectuer les actes qui lui sont concrets, on met de côté ces actes pour les faire sans lui, à sa place et autrement. L'homme, se comportant en dominateur technique de la nature, institue une autre voie que celle du «ministère de la vie».

18. Nous avons, je pense, touché à l'essentiel du problème éthique soulevé par la «fivete». D'autres problèmes, d'ordre éthique et juridique, viennent s'y greffer. Faudra-t-il dire ou non la vérité aux enfants nés à partir de la «fivete»? Ont-ils le droit, là où il y a scission dans la parentalité, de connaître leur père biologique? Faut-il garder l'anonymat des donneurs de spermes? Les «services» ainsi rendus par les donneurs ou par les mères porteuses doivent-ils être rémunérés? Il y a là un imbroglio de questions qu'on ne peut éluder. Elles sont de l'ordre des conséquences, une fois admise la pratique de la «fivete». Nous allons toucher à l'une ou l'autre de ces questions.

IV

Une série de questions

19. Nous l'avons vu, l'embryon est un sujet humain. Il ne peut jamais être traité comme un moyen. Quelle que soit la réponse apportée au problème du moment de l'animation spirituelle, l'individu en question est un être humain. Selon une heureuse formule des évêques de Grande-Bretagne, l'embryon dès sa conception (fécondation) est « non pas un être humain potentiel, mais un être humain avec un potentiel »⁴⁰.

Or dès lors que nous avons un sujet humain⁴¹, celui-ci est sujet de droits. Or ces droits sont totalement méconnus et ignorés dans le cas de la « fivete ».

Les premiers de ces droits sont le droit à la vie et à la dignité humaine. La législation a le devoir de protéger ces droits.

C'est ainsi, comme le fait remarquer le P. D. Mc Carthy, que l'enfant a droit à avoir une famille, des parents mariés, car il a le droit de jouir du sentiment plein et entier d'identité que donne le fait de naître comme le vrai enfant d'un couple marié⁴². Refuser délibérément ce droit, c'est commettre une grave injustice.

De leur côté les évêques anglais écrivent : « Les enfants ont le droit de venir au monde dans l'ambiance la plus favorable au développement de leur personnalité, de leur responsabilité et de leur sentiment d'identité et qui procure à leur caractère le soutien le plus complet et le plus décisif dans les crises de la croissance et même, plus tard, dans les crises de la vie (...). La loi du pays devrait reconnaître que les enfants ont le droit de naître (chacun) comme le vrai enfant d'un couple marié »⁴³.

On sait l'angoisse qu'ont des enfants adoptés à retrouver leurs père et mère biologiques. Qu'en sera-t-il ici, au cas où les (ou le) donneurs ne sont pas les parents légaux ? Et même, ces enfants doivent-ils savoir

⁴⁰ Déclaration du 24.VI.1980, cf. *Doc. Cath.*, n. 1783, p. 339, cité à nouveau dans la *Réponse au rapport Warnock*, cf. *Doc. Cath.*, 7.IV.1985, n. 1893, p. 392. Sur ces problèmes, voir encore *Doc. Cath.*, n. 1883, 1885, 4.XI et 2.XII.1984. Sur les questions qui nous occupent, renvoyons à la remarquable contribution des évêques anglais. Cf. aussi évêques d'Australie, *Doc. Cath.*, n. 1883, p. 1023.

⁴¹ Que tel soit le cas, le Dr Edwards lui-même le reconnaît : même à l'étape de la préimplantation, l'embryon est « un être humain microscopique aux tout premiers stades de son développement », Robert EDWARDS et Patrick STEPTOE, *A Matter of Life*, London, 1981, p. 101. Cité par les évêques de la Province de Victoria (Australie), cf. *Doc. Cath.*, n. 1883, p. 1023.

⁴² P. Donald Mc Carthy, dans une déposition devant une commission de la Chambre des représentants des USA, cf. *Doc. Cath.*, n. 1883, pp. 1027-1028.

⁴³ Cf. *Doc. Cath.*, n. 1893, p. 394.

comment ils ont été conçus ? Et quelles relations se seront nouées avec les mères de substitution ? On ne peut ici ignorer les possibles conséquences psychologiques liées au sentiment nécessaire de sa propre identité.

A propos de l'insémination artificielle et du don de spermes ou d'ovules par des tiers en vue d'une fécondation *in vitro*, le rapport Warnock recommande que soit préservé l'anonymat, en vue sans doute d'éviter de possibles difficultés ultérieures d'ordre émotif et juridique. En conséquence, une telle descendance devrait être déclarée comme étant l'enfant à la fois du mari et de la femme. Apparemment la recommandation semble judicieuse. « Sollicitude erronée », fait remarquer le Cardinal Hume : « Le droit de l'enfant à obtenir le cas échéant une information complète sur sa parenté réelle devrait prévaloir. De même le bien public n'est certainement pas non plus bien servi par cette falsification systématique des registres publics pour les générations à venir »⁴⁴.

Le Cardinal Hume attire l'attention sur le genre d'impasses dans lequel on est menacé d'être entraîné : légitimation légale du mensonge ou risque de dégâts psychologiques.

Un contexte abortif

20. La « fivete » se pratique et ne peut se pratiquer que dans un contexte abortif. Afin de multiplier les chances de réussite et d'éviter risques et inconvénients lors du prélèvement d'ovules, on induit généralement, par stimulation hormonale forcée, la production de plusieurs ovules au cours d'un même cycle. Puis, on féconde ces ovules *in vitro* pour, enfin, les transférer, au nombre de 3 à 5, dans l'espoir que l'un d'entre eux au moins réussisse à nidifier. Car, pour le moment en tout cas, le pourcentage des réussites est faible.

Que signifie cela du point de vue éthique ? « 1. On a plus de chance d'obtenir une grossesse si on implante plusieurs embryons ; 2. de ces embryons, dans la plupart des cas, un seul s'implante »⁴⁵. Autrement dit, à partir de plusieurs embryons obtenus, on vise à en implanter un, comme dans une loterie ; on admet par là que les autres sont des moyens en vue de l'obtention de ce but. Ils ne sont donc pas traités comme des êtres humains qu'ils sont. C'est pourquoi on a justement fait remarquer que la « fivete » est un mixte de mort et de vie⁴⁶.

D'ailleurs, ce qui précède se vérifie déjà avant la phase de l'implanta-

⁴⁴ Déclaration sur le rapport Warnock, cf. *Doc. Cath.*, n. 1883, p. 1020.

⁴⁵ J.M. HENNAUX, sj, *art. cit.*, cf. p. 35.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 41.

tion. Il a fallu accepter que beaucoup d'embryons meurent très tôt, jusqu'à ce que l'on en obtienne certains qui survivent et soient aptes à être implantés. La pratique actuelle de la «fivete» implique donc la destruction intentionnelle d'embryons humains. Le rapport Warnock le reconnaît ⁴⁷.

21. Ici vient se greffer le problème des embryons surnuméraires, c'est-à-dire de ceux que l'on a produits et qui ne trouvent pas à être utilisés en vue d'une grossesse. Une forte tendance pousse à les utiliser comme matériel d'expérimentation, ou encore comme matériel de production de tissus qui seraient utilisés à des fins thérapeutiques. Bien plus, aux yeux de certains, il ne s'agirait pas seulement d'utiliser ainsi un surplus, mais de produire directement des embryons destinés à l'expérimentation.

Il est clair que, dans ces cas, les embryons sont traités comme de purs moyens, et non comme des sujets de droits, ayant valeur de fin. La seule intervention qui serait éthiquement légitime, serait celle qui s'effectuerait pour le bien, dans l'intérêt, de l'embryon lui-même. Soumettre l'embryon ou le fœtus à une expérimentation comportant des risques pour son intégrité ou pour sa vie n'est pas non plus légitime.

Le rapport Warnock suggère que l'embryon humain, obtenu par fécondation *in vitro*, congelé ou non, ne puisse être conservé au-delà de 14 jours. Après cette échéance, il devrait être détruit. Les évêques anglais notent à ce propos: «Pour la première fois dans l'histoire de notre civilisation, le meurtre délibéré de l'innocent va devenir non seulement autorisé, mais réellement obligatoire» ⁴⁸.

Il faut être gré à l'*Académie suisse des sciences médicales*, dans les *Normes d'éthique médicale pour le traitement de la stérilité humaine par fécondation in vitro et transfert d'embryons*, d'avoir rejeté l'utilisation d'embryons surnuméraires à des fins d'expérimentation.

On ne peut non plus jouer avec le capital génétique humain en tentant une fécondation entre gamètes humains et gamètes d'animaux d'autres espèces. Ni, pour des motifs d'expérimentation, implanter des embryons humains dans des utérus de lapines et de brebis. A rejeter également est le commerce de gamètes ou d'embryons humains.

La raison en est évidente: elle est toujours la même. Il s'agit de sujets qui ont qualité et prérogatives de personnes, ne pouvant donc jamais être traités comme de purs moyens, mais ayant valeur de fins. Ces sujets possèdent des droits inaliénables, qui doivent être d'autant plus protégés que la faiblesse de leurs détenteurs les empêche de les défendre eux-mêmes.

⁴⁷ Comme le rappellent les évêques d'Australie, texte cité *ibid.*, p. 46.

⁴⁸ Cf. *Doc. Cath.*, n. 1893, p. 398.

V

L'éthique et la loi

22. Les évêques anglais ont soin de rappeler la distinction entre les fonctions de la loi et des pouvoirs publics d'un côté, et les exigences de la morale de l'autre. Certes la loi civile ne saurait être en contradiction avec les requêtes de la morale. Mais dans une société pluraliste, on ne peut prétendre obtenir que la loi sanctionne tout ce qui se présente à nous comme moralement répréhensible. L'exiger serait manque de sagesse et aurait des conséquences nocives. « Dans une société pluraliste, les efforts et les sanctions de la loi doivent porter surtout sur les cas patents d'*injustice*. Un effort plus ambitieux tendant à donner force de loi à d'autres principes moraux (même des principes moraux vrais, que nous croyons et professons en tant que chrétiens), pourrait nuire à l'acceptation par l'ensemble de la communauté, et choquer son sens de l'équité, dont doit dépendre, en pratique, la défense de la *justice* par la loi »⁴⁹.

On mettra donc l'accent sur les conditions les plus fondamentales. A ce propos, le Cardinal Hume écrit : « Aucun être humain, ni aucune société, ne peut revendiquer pour lui-même ou donner à d'autres le pouvoir absolu sur la vie et sur la mort. Il existe une loi de Dieu le Créateur qui est plus élevée qu'aucune législation faite par l'homme et qui toujours nous lie en conscience. Toute société qui se détourne de cette loi suprême le fait à ses risques et périls, infligeant à ses membres un tort incalculable »⁵⁰.

Le jugement moral ne demande pas seulement qu'on calcule les conséquences possibles d'une pratique ou qu'on tienne compte des réactions émotionnelles prévisibles. Le rapport Warnock s'en tient à ce type de considérations. Le jugement moral doit d'abord reconnaître les droits objectifs qui appartiennent à chaque individu humain en tant que tel. Chacun possède vraiment le statut de membre de la race humaine. « Chaque membre de la société est tenu de reconnaître l'identité, la nature et l'individualité de tout autre membre, et de reconnaître que, indépendamment des émotions et des conséquences, chaque membre a vraiment droit à être protégé par la loi et la déontologie d'une société civilisée »⁵¹.

Il est nécessaire que les pratiques actuelles ou futures retiennent l'attention du législateur et, sans doute, que soient institués des comités d'éthique auxquels reviendrait de trancher les cas les plus difficiles et d'accorder d'éventuelles autorisations. Ils ne peuvent le faire, du point de vue éthique, que compte tenu des principes rappelés.

Nous avons émis de graves réserves sur la « fivete » : elle n'est pas, à

⁴⁹ Cf. *Doc. Cath.*, n. 1893, p. 395.

⁵⁰ Cf. *Doc. Cath.*, n. 1883, p. 1020.

⁵¹ Cf. Réponse des évêques anglais au rapport Warnock, *Doc. Cath.*, n. 1893, p. 393.

notre avis, éthiquement justifiable. Faut-il pour autant lutter pour obtenir son interdiction légale ? Politiquement, dans le contexte d'une société comme la société suisse, la démarche ne me paraîtrait ni réaliste ni opportune. Mais il convient de se montrer très ferme sur certaines conditions : que la « fivete » soit réservée pour parer à la stérilité du couple, que l'expérimentation sur les embryons ou leur commerce soient strictement prohibés, etc..

Par ailleurs, rien ne sert de se cabrer dans une attitude de refus indigné. Il faut expliquer les raisons qui soutiennent notre conviction, montrer qu'il y va de la vérité de l'homme comme personne. Il faut, du côté médical et scientifique, développer l'exploration, en ce qui concerne la lutte contre la stérilité, de voies plus conformes que la « fivete » à la dignité humaine, – celle des parents, celle de l'embryon, celle aussi du médecin et du scientifique eux-mêmes.

Respecter la démarche intellectuelle de ceux qui ne perçoivent pas les objections anthropologiques et éthiques que nous avons soulevées, ne revient pas à poser que leur position et la nôtre sont de simples opinions. Une opinion est une affirmation qui ne possède pas dans l'esprit de celui qui la fait sienne de fondement rationnel assuré et qui, en conséquence, laisse ouverte une possibilité pour l'opinion opposée. Le fait que le jugement sur la nature de l'embryon ne dépasse pas dans un certain nombre d'esprits le statut d'une opinion ne signifie pas que de soi la nature de l'embryon soit matière d'opinion. Individu humain, sujet de droits, ou produit biologique de la génération qui recevrait sa qualification humaine de la décision d'autrui : entre ces deux conceptions se joue peut-être pour une grande part l'avenir de la civilisation humaine. Il est tragique que l'on ne sache pas trancher dans la clarté, ou du moins qu'on ne s'efforce pas de le faire. Réduire ce débat fondamental à une querelle, inévitablement sans issue, d'opinions, est une marque de légèreté⁵². Certes, clarté n'est pas synonyme de facilité. Il y a des clartés difficiles ; elles requièrent le courage de la pensée.

G. COTTIER, O.P.

⁵² Proposer, avec E. Boné et J.-F. Malherbe, « une morale de l'incertitude » (*op. cit.*, p. 85), risque fort d'augmenter la confusion. J.-F. Malherbe écrit, p. 79 : « On ne sait plus très bien comment définir l'être humain en tant qu'il n'est pas seulement biologique. De même qu'on ne sait plus très bien où se situe le début de la vie humaine ; si certaines personnes ont des opinions claires à ce sujet, je les respecte, mais elles n'emportent pas mon adhésion ni non plus celle de la majorité ». Qu'entendre par là ? Ces questions sont essentielles, on doit s'efforcer de les résoudre rationnellement ; l'opinion de la majorité n'est pas un critère de vérité. Il est vrai que l'auteur, tout philosophe qu'il est, semble préférer le témoignage de son opinion à la discussion rationnelle : « C'est pourquoi, par exemple, je ne crois pas (ou plutôt, plus) à la valeur du discours en tant que démonstration discursive, rationnelle ; par contre, j'ai foi en la valeur de la parole échangée et responsable », pp. 114–115. Le même auteur touche un problème-clé quand il parle de « la logique aveugle du développement technologique », p. 134. Comment aborder un tel problème, sinon rationnellement ?

Bibliographies

ALAIN DELIBERA, *Introduction à la mystique rhénane, d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L., Paris 1984, 488 p.

Après que, au siècle dernier, l'érudit Heinrich Denifle eût ressuscité l'œuvre latine de Maître Eckhart, une abondante littérature fut consacrée au désormais célèbre dominicain. Mais, entre 1250 et 1350, Maître Eckhart semblait singulièrement seul dans le cercle de la «scolastique dominicaine allemande» (p. 9). Récemment, maints historiens de la pensée médiévale ont donné accès à l'œuvre de ces penseurs de «l'Ecole de Cologne» (pp. 9–23) dont on ne connaissait que quelques ouvrages. Nous possédons déjà le premier volume de l'œuvre de Berthold de Moosburg (pp. 317–342), l'imposante édition critique des traités de Thierry de Freiberg (pp. 163–230), et l'on attend l'édition critique de la «Somme sur le bien suprême» d'Ulrich de Strasbourg (pp. 99–162). Cet ensemble du «Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi» semblait ne devoir intéresser que les spécialistes.

Alain de Libéra, pour la première fois, tente une *Introduction à la mystique rhénane*, qui se veut précise, documentée, en prise directe sur les sources textuelles, écrite à la lumière des connaissances actuelles et des recherches les plus récentes. Il faut reconnaître que le sujet lui-même est des plus ardu; l'univers de ces penseurs, des moins fami-

liers; les textes, des plus denses; les options, des plus audacieuses et déroutantes. Aussi la synthèse proposée ne pouvait-elle être que très proche des textes, en restant du même coup provisoire et prospective.

Elle montre qu'on ne peut plus aujourd'hui s'enquérir de la pensée des XIII^e et XIV^e siècles sans prendre en compte ces philosophes qui paraissent n'avoir pas été immédiatement touchés par les condamnations de 1277: «La 'théologie rhénane' est l'expression directe, foisonnante, souvent difficile, parfois bouleversante, de cette liberté» (p. 10). Sans réduire l'ensemble de la scolastique dominicaine allemande à ce seul courant albertinien, on y trouve cependant l'une des constructions les plus originales qui, d'Albert le Grand à Eckhart, s'appuient sur la grande tradition néo-platonicienne du Moyen Âge: «Synthèse complexe, difficile, d'influences parfois complémentaires, souvent contradictoires, la théologie rhénane n'est pas née de la simple rencontre de la pensée scolastique avec l'univers proclusien. Son promoteur essentiel reste Albert le Grand (...)» (pp. 32–33).

Les thèmes se développent sur un fond d'authentique tradition: «L'être de Dieu est à ce point véritable que notre être, comparé au sien, est un néant. Par la présence de son être, Dieu donne à toute chose d'être, de sorte que s'il se retirait des choses, tout l'univers

s'écroulerait dans le néant, puisqu'il est fait du néant» (p. 78). De même, la métaphysique de la conversion est héritée de St Augustin; elle est l'expression du mouvement de l'âme qui se tourne vers soi, en ce qu'elle a de plus radical, de plus divin, pour se découvrir comme image de Dieu: «C'est là que la Sainte-Trinité se laisse voir, c'est à l'interieur d'elle qu'elle habite» (p. 85).

Dans ces textes d'Hugues Ripelin de Strasbourg, en 1265 déjà, on devine l'amorce de multiples modulations où émanatisme, exemplarisme, métaphysique de la conversion s'enrichiront d'emprunts à la philosophie gréco-arabe, comme chez Eckhart (pp. 231-316), ou chez Thierry de Freiberg pour qui l'intellect agent des philosophes se confond avec le fond caché de l'âme dont parle St Augustin. Quelle audace d'affirmer que l'intellect dans l'homme

est producteur de l'essence de l'âme et, comme tel, Image de Dieu (pp. 191-208)! Mais une telle recherche ne se laisse guère résumer.

Si l'on se convainc que la théologie mystique (même la mystique naturelle) est une part de la vie spirituelle de l'homme, on ne redoutera pas l'effort nécessaire pour suivre pas à pas cette introduction à des textes qu'il faudra se résoudre à lire eux-mêmes. Une dominicaine de Strasbourg le disait en parlant de Maître Thierry et de Maître Eckhart: «Qui n'y entend rien peut bien s'en plaindre à Dieu. La lumière divine n'a pas brillé en lui» (p. 57). Ce n'est peut-être pas vrai, mais ça suffirait pour qu'on s'inquiète sérieusement des œuvres de ces philosophes-théologiens mystiques.

F.-X. PUTALLAZ

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. 40.-
	Abonnement de soutien	Fr. 50.-
	Prix du numéro à part	Fr. 12.-

Autres pays (y compris la France):	
Abonnement annuel	Fr. suisses 45.-
Le numéro	Fr. suisses 12.-

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.