

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



<i>Schisme</i>	p. 241
S. PINCKAERS, O.P. — <i>Le jugement moral sur les problèmes de la vie naissante</i>	p. 254
GEORGES COTTIER, O.P. — <i>Idée d'une éthique médicale chrétienne: problèmes, défis, applicabilité dans notre monde moderne</i>	p. 272
ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN — <i>Hermann Cohen et les impératifs du monothéisme</i>	p. 289

NOTES ET CHRONIQUES

G.C. — <i>Une blessure dans l'âme tchèque: la condamnation de Jean Huss?</i>	p. 309
GUY BOISSARD — <i>Chronique des idées reçues</i>	p. 313
BIBLIOGRAPHIE — IGNACIO DE CELAYA / RAMON GARCIA DE HARO, <i>Morale chrétienne ou morale nouvelle?</i>	p. 317



Schisme

Ainsi Mgr Marcel Lefebvre, après avoir soufflé alternativement le chaud et le froid, a franchi le pas fatidique du schisme. C'est là un acte d'une extrême gravité parce qu'il s'en prend à l'unité de l'Eglise, et que l'Eglise est un mystère de communion. Le mystère de l'Eglise est tout ensemble invisible et visible, il a sa source dans la divine charité que le Christ communique à son Epouse, sa communion est visiblement maintenue par le collège épiscopal uni à son Chef, le successeur de Pierre, qui est précisément gardien du lien de l'unité et de la charité. Un Concile œcuménique est une expression éminente du collège épiscopal : « Le pouvoir suprême dont jouit le collège à l'égard de l'Eglise universelle s'exerce solennellement dans le Concile œcuménique », « confirmé ou tout au moins accepté » par le Pontife romain¹.

En ceci réside la gravité de l'acte : un évêque rompt délibérément la communion avec le collège épiscopal et le successeur de Pierre, à qui est promise l'assistance de l'Esprit Saint, pour s'ériger en juge de la vérité. Il entraîne dans sa sécession des fidèles, dont beaucoup sans doute sont de bonne foi et ne saisissent pas pleinement la nature de la démarche qu'on les invite à faire.

Mgr Lefebvre encourt par là une peine canonique qui le retranche de la communion des fidèles et frappe d'invalidité un certain nombre d'actes d'ordre sacramentel. Les évêques vont publier incessamment l'ensemble des dispositions canoniques et disciplinaires que la rupture a entraînées.

On entend dire parfois : pourquoi les avoir excommuniés, pourquoi ne pas les avoir laissés tranquilles, alors qu'à l'autre extrémité, on tolère de graves infractions liturgiques ruineuses pour la foi des fidèles ? A cette critique il faut répondre que Mgr Lefebvre est un évêque, d'où la gravité exceptionnelle de sa démarche. En plus, sa condamnation n'équivaut aucunement à un blanc-seing délivré à ceux qui offensent également la communion par des initiatives intempestives plus que pernicieuses.

¹ Const. *Lumen Gentium*, n. 22.

Il faut répondre surtout que Mgr Lefebvre savait d'avance très bien qu'il allait encourir une excommunication, prévue par le Code de droit canon. Lui qui ne cesse de dénoncer le désordre qu'aurait introduit Vatican II a posé un acte de désobéissance qui est une infraction à la loi de l'Eglise, loi qui ne fait que refléter l'exigence de la communion. Il a agi de telle sorte que la loi ne pouvait pas ne pas s'appliquer². Rome n'a fait que le constater.

Le but de l'excommunication est double : sauvegarder le bien commun de toute l'Eglise, tenter d'émouvoir le pécheur lui-même dans l'espoir de le ramener à résipiscence. Il est clair qu'il s'agit en l'occurrence d'une faute publique³.

*

Dieu seul sonde les reins et les cœurs. Il reste que Mgr Lefebvre a posé un acte public dont il a publiquement énoncé les raisons. On reste stupéfait de la pauvreté d'une argumentation qui va de pair avec son caractère massif. Une série d'accusations aussi vagues qu'elles sont générales : Libéralisme, Modernisme, Protestantisme, Œcuménisme, Laïcisme, etc. ; confusion entre la Royauté du Christ et la confessionnalité de l'Etat, le tout assorti de l'éloge de régimes dictatoriaux ; prétendue opposition entre droits de Dieu et droits de l'homme, on pourrait allonger la liste. On a fait remarquer que ce schisme, à l'encontre de la plupart des schismes de l'histoire de l'Eglise, ne peut même pas se prévaloir d'un système doctrinal d'une certaine densité. On a plutôt l'impression d'une sorte d'auto-intoxication à coup de slogans, d'où le rapprochement qu'on a fait entre Ecône et le phénomène des sectes. Mgr Lefebvre a-t-il jamais pris la peine de méditer posément les récents documents du magistère qui sont l'objet de ses furieuses diatribes ?

On est, en effet, frappé par la violence, par l'excès, avec lesquels s'exprime le défenseur de ce qu'il appelle la Tradition : je cueille à titre de spécimens quelques formules parmi beaucoup d'autres : « la chaire de Pierre et les postes d'autorité de Rome étant occupés par des antichrists »⁴, « cette Eglise conciliaire qui mène à l'apostasie », « ces évêques conciliai-

² Cf. *Code de droit canon*, Can. 377, § 1. Il revient au Souverain Pontife de nommer les évêques. Can. 1382. Un évêque qui en consacre un autre, ou celui qui reçoit cette consécration, sans mandat du Souverain Pontife, encourt *ipso facto* l'excommunication, dite pour cela *latae sententiae*.

³ Sur le schisme et sur l'excommunication, voir Card. Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, t. II, pp. 823-841 et 841-850 et *passim*.

⁴ Cf. Lettre de Mgr Lefebvre aux futurs évêques qu'il se proposait d'ordonner, du 28 août 1987, reproduite dans *Evangelium et Mission*, Centre diocésain, CH 1752 Villars-sur-Glâne, 14 juillet 1988, n. 29-30, p. 670. Les numéros des 7 et 14 juillet 1988, n. 27-28, 29-30, contiennent un dossier très bien fait sur le schisme et son histoire.

res, dont les sacrements sont tous douteux»⁵. Mesure-t-on l'énormité des accusations portées, leur caractère injuste, injurieux et diffamatoire à l'égard des personnes visées ? A lui seul, ce langage devrait faire réfléchir. A n'en pas douter, derrière le style onctueux de ce vieillard entêté, se cache une passion qui n'est plus contrôlée. Prenons un seul exemple : la rencontre d'Assise, à propos de laquelle le prélat rebelle s'est déchaîné, accusant le pape d'encourager l'idolâtrie. Or le Pape a pris soin d'expliquer la signification de son geste, de manière à dissiper toute équivoque possible, en le situant dans la ligne de la Déclaration *Nostra Aetate*⁶. Seulement voilà : le jugement personnel de Mgr Lefebvre qui se considère interprète authentique de la « Tradition », est au-dessus de l'enseignement d'un Concile œcuménique ! Telle est la logique sur laquelle repose le schisme d'Ecône. C'est une négation du magistère même de l'Eglise. On ne peut s'empêcher ici de penser à un parallèle avec le *Scriptura sola* des Réformateurs. Pour ceux-ci, l'Esprit Saint assurait à chaque croyant la lecture juste du texte, puis on a passé à la doctrine du libre-examen. Mgr Lefebvre qui tient sur le protestantisme et le libéralisme des propos très durs, s'est engagé dans une voie similaire.

Ainsi les accusations portées procèdent de la passion. Plus navrante et stupéfiante est la dialectique par laquelle Mgr Lefebvre justifie son insoumission.

Au cours de la Messe d'ordination de 16 nouveaux prêtres, Mgr Lefebvre s'en est pris une fois de plus au Concile Vatican II, « ce Concile libéral » et a dénoncé « l'esprit d'indépendance » propagé au travers des « idées de la révolution », telle que la liberté et les droits de l'homme. Afin qu'ils continuent à lutter contre cet esprit libéral d'insoumission et de désobéissance, il a lancé aux nouveaux prêtres : « Vous avez le devoir de désobéir pour rester catholiques ». Le fondateur d'Ecône ne semble pas en être à une contradiction ou une incohérence près. En réalité il y a une logique de la rupture et du schisme et celui qui y consent est entraîné jusqu'au bout de cette logique. Le 30 juin la tragique dérive a été consommée. Mgr Lefebvre ne considère pas néanmoins qu'il est schismatique ni qu'il crée une Eglise parallèle : « Loin de nous cette pensée misérable de nous éloigner de Rome. Au contraire, nous faisons cela pour manifester notre attachement à Rome, à l'Eglise de toujours, au Pape ». Certains intégristes ont prétendu que depuis Jean XXIII le siège de Pierre était vacant. Mgr Lefebvre sans aller jusque-là semble penser que les décisions des Papes conciliaires sont invalides puisque ces Papes sont dans l'erreur : « Je pense à tous ceux qui ont précédé ces Papes qui, malheureusement,

⁵ Homélie du 29 juin 1988, reproduite dans *La Croix* du 1^{er} juillet 1988, p. 15.

⁶ Sur Assise, cf. *Lumière d'Assise* dans *Nova et Vetera*, 1987/1.

depuis Vatican II, ont cru devoir adhérer à des erreurs graves et sont en train de démolir l'Eglise, le sacerdoce et la foi catholique». Devant cette situation tragique, on invoque le «cas de nécessité». Mgr Lefebvre pense avoir reçu la mission de sauver l'Eglise et la papauté contre le Pape. «Il me semble entendre en cet instant la voix de tous ces Papes, Grégoire VII, Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV, Pie XI et Pie XII, qui me disent : «De grâce, qu'allez-vous faire de nos enseignements. Continuez à garder ce trésor. Si vous ne faites pas quelque chose tout disparaîtra, l'Eglise disparaîtra, les âmes seront toutes perdues». Et si le fondateur d'Ecône avait accepté de négocier avec cette Rome-là, c'était pour l'inviter à revenir de «toutes ces erreurs en train de détruire l'Eglise».

Au cours de la liturgie d'ordination, il est demandé à l'évêque de qui il tient son mandat pour procéder à la cérémonie de consécration. Mgr Lefebvre a répondu (en latin) : «Vu que l'autorité de l'Eglise est soumise au modernisme, j'ai mandat de par l'Eglise et je considère comme nulles toutes les sanctions qui seront portées contre nous»⁷.

Un raisonnement semble soutenir cette attitude de désobéissance. Les actes du Pape ne sont valides que si ils sont conformes à la Tradition. Mgr Lefebvre a mandat de l'Eglise pour trancher en chaque cas de cette conformité. De fait, Mgr Lefebvre qui déclare «Loin de moi l'idée de m'ériger en Pape» place le jugement de sa conscience au-dessus de celui du magistère assisté. Certains théologiens pensent qu'il ne peut y avoir de schisme qui de fait ne soit accompagné de quelque hérésie.

D'où l'évêque schismatique tient-il une telle assurance ? Il n'est pas sans importance de relever qu'il en appelle à des révélations privées. Dans la même homélie, il a dit : «Les malheurs qui devaient frapper l'Eglise du XX^e siècle, la Vierge les a révélés il y a trois siècles à une religieuse de Quito, en Equateur. Elle lui a dit aussi qu'un prélat s'opposerait à ces erreurs en préservant le sacerdoce, seul contre tous». Le journaliste qui rapporte ce passage poursuit : «Le prélat, c'est lui, bien sûr. Et le troisième secret de Fatima, que Jean XXIII n'a pas voulu révéler, ne ferait-il pas allusion à ces ténèbres qui couvrent le Vatican ?» L'orateur a poursuivi : «Léon XIII prophétisait que Rome serait un jour le siège de l'iniquité. Eh bien, je vous le dis, il n'y a jamais eu dans l'Eglise iniquité plus grande que la journée d'Assise»⁸.

Il convient d'abord de s'assurer de l'authenticité d'une prophétie privée. A supposer que celle-ci semble probable et donc crédible, l'accueil qu'on lui réserve ne saurait être confondu avec un acte de foi théologique.

⁷ Cf. Homélie citée dans *La Croix*, n° cité.

⁸ Homélie du 30 juin, rapportée par Patrice Favre, dans *Le Courrier*, du 1^{er} juillet 1988, p. 7.

De plus, elle n'est nullement infaillible. Juger de cette authenticité, exercer à son égard le « discernement des esprits » revient en dernier ressort comme à l'égard de tout charisme à ceux qui ont reçu mandat pour cela, c'est-à-dire aux évêques et au Pape. Il y a de l'illuminisme dans les propos de Mgr Lefebvre. On ne peut s'empêcher de penser à l'avertissement de saint Paul sur Satan qui se déguise en ange de lumière (cf. 2 Co 11,14). Nous devons avoir compassion devant un tel égarement. C'est à l'Eglise, ce n'est pas à une personne singulière, qu'a été promise et qu'est donnée en ces matières l'assistance de l'Esprit Saint.

*
* *

Distinguons entre d'une part Mgr Lefebvre et ceux qui partagent ses idées et d'autre part ceux qui suivent le mouvement d'Ecône sans en percevoir l'enjeu. Parmi ces derniers, il en est dont les motivations sont politiques : nostalgiques d'Action Française ou d'extrême-droite. La télévision nous a montré les célébrations de la Messe de Pie V dans le cadre des meetings du Front National. Cet aspect est surtout marqué en France. Il y a également ceux qui n'ont pas accepté la réforme liturgique qui leur semble avoir sacrifié des richesses précieuses. Mgr Lefebvre là encore a parlé avec excès ; il a jeté le soupçon sur la validité de la Messe célébrée selon le rite de Paul VI. D'où chez certains une crispation qui touche au fanatisme. Enfin, il y a ceux qui ont été choqués par le manque de ménagements et l'absence de pédagogie avec lesquels ici ou là ont été introduites les réformes. Ils ont souffert d'innovations fantaisistes où ils ont vu, parfois non sans raisons, une offense au mystère eucharistique et une menace pour la pureté de la foi ; ils ont pu être déconcertés par le silence de l'autorité, où ils ont voulu percevoir une intention de laisser-faire. Pour porter cette souffrance, il leur eût fallu un grand amour de l'Eglise vécu dans la prière silencieuse ; trop souvent ils ont cédé à un esprit critique et sont tombés dans le dénigrement systématique ; en généralisant, ils ont manqué à la vérité et à la justice. Car ce n'est pas vrai que les abus aient été le fait de la majorité du clergé ; ceux qui s'y livrent désobéissent et trahissent les vues pourtant bien claires du Concile. Avec le temps, des esprits se sont durcis et enfermés dans l'amertume, ce qui, spirituellement, est un grand malheur.

Certes dans tout cela, il y a beaucoup d'étroitesse et une sorte d'incapacité à discerner le secondaire du principal. Mais notre devoir est de nous montrer compréhensifs et de faire les premiers pas en direction de ces frères meurtris et prompts à être scandalisés. Saint Paul ici nous trace la voie. Méditons ce qu'il nous enjoint (*Rm*, c. 14, 1 *Co*, c. 8, c. 10, 14,33) :

«La science enfle, c'est la charité qui édifie» (1 Co 8,1) et qui va au-devant de ce qui est «faible»; si «tout est permis», «tout n'est pas profitable»; «Que personne ne cherche son propre intérêt, mais celui d'autrui». Il y a une règle évangélique de conduite qui, si elle est appliquée avec générosité et sans arrière-pensées, retiendra beaucoup de nos frères de se laisser entraîner dans le schisme.

Par un «motu proprio» daté du 2 juillet, Jean Paul II invite à une application «large et généreuse» des directives, publiées dès 1984, pour fixer les conditions d'un indult autorisant la célébration de la liturgie selon le rite de saint Pie V (c'est-à-dire en utilisant l'édition typique du missel romain de 1962). Il institue une commission romaine qui, en collaboration avec les évêques concernés, devra faciliter la communion ecclésiale des prêtres et des fidèles qui ont été liés à Mgr Lefebvre et qui refusent maintenant de le suivre dans le schisme; à ceux-là on garantit «le respect de leurs aspirations». Tous nous sommes invités à réfléchir à notre propre fidélité ainsi qu'à «la richesse que représente pour l'Eglise la diversité des charismes».⁹

Reprenant ici la substance d'une lettre qu'il avait adressée le 8 avril au Cardinal Ratzinger, Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi¹⁰, Jean Paul II, qui aura tout fait pour empêcher la rupture, nous invite à méditer sur la vraie signification de la tradition.

Après avoir affirmé sa sollicitude pastorale pour chaque personne aimée de Dieu et rachetée par le sang du Christ, puis souligné l'extrême gravité de la désobéissance de Mgr Lefebvre, le Pape va au cœur du problème:

«A la *racine* de cet acte schismatique, on trouve une notion incomplète et contradictoire de la Tradition. Incomplète parce qu'elle ne tient pas suffisamment compte du caractère *vivant* de la Tradition qui, comme l'a enseigné clairement le Concile Vatican II, «tire son origine des apôtres, se poursuit dans l'Eglise sous l'assistance de l'Esprit-Saint: en effet, la perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur, soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des choses spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale reçoivent un charisme certain de vérité».

Mais c'est surtout une notion de la Tradition, qui s'oppose au Magistère universel de l'Eglise lequel appartient à l'évêque de Rome et au corps des évêques, qui est contradictoire. Personne ne peut rester

⁹ Cf. *Documentation Catholique*, du 21 août 1988, n° 1967, pp. 788-789.

¹⁰ Reproduite dans la *Documentation Catholique*, du 15 mai 1988, n. 1962, pp. 489-490. Voir annexe.

fidèle à la Tradition en rompant le lien ecclésial avec celui à qui le Christ, en la personne de l'apôtre Pierre, a confié le ministère de l'unité dans son Eglise.»

La lettre du 8 avril proposait «le concept exact de la tradition dans la vie de l'Eglise»:

«Ce concept désigne, en effet, la fidélité durable de l'Eglise à la vérité reçue de Dieu, à travers les événements changeants de l'histoire. L'Eglise comme le maître de maison de l'Evangile, tire avec sagesse «de son trésor, du neuf et du vieux» (cf. *Mt*, 13,52), demeurant dans une obéissance absolue à l'Esprit de vérité que le Christ a donné à l'Eglise comme guide divin. Et cette œuvre délicate de discernement, l'Eglise l'accomplit par son Magistère authentique (cf. *Lumen Gentium*, n. 25)».

*

Un événement d'une importance aussi considérable pour la vie de l'Eglise que Vatican II porte en lui l'exigence d'une juste compréhension de la tradition comme intégration du nouveau dans la continuité avec l'ancien. Que l'effort en vue de cette intégration ait vu naître parallèlement une double tendance déviante ne doit pas trop nous surprendre: l'une consiste à ne voir que le nouveau sans souci de son lien avec l'ancien, c'est le progressisme; l'autre s'arrête au passé «sans tenir compte de la juste orientation vers l'avenir», c'est le conservatisme ou intégrisme. La lettre au Cardinal Ratzinger note que ce ne sont ni le nouveau en tant que tel ni l'ancien en tant que tel qui correspondent au vrai concept de la tradition. Cette remarque nous permet de saisir pourquoi nous ne sortions de la crise que si tous nous faisons un loyal examen de conscience. Mgr Lefebvre est un évêque qui a posé une série d'actes de désobéissance d'une extrême gravité, en affichant de plus un rare mépris pour la personne du successeur de Pierre et pour son autorité. Mais il n'a pas le monopole de la désobéissance. La manière suffisante et désinvolte et l'*a priori* négatif avec lesquels sont reçus documents et directives du Siège apostolique par certains qui s'imaginent travailler pour le progrès devraient faire l'objet d'un tel examen. Car ce qui est atteint ici et là c'est le véritable *sensus Ecclesiae*, avec ce qu'il implique de respect de l'autorité et d'attachement de l'obéissance évangélique¹¹.

Le Cardinal Ratzinger a écrit à Mgr Lefebvre qu'il eût été légitime qu'il demande un développement explicatif sur tel ou tel point d'un document du magistère qui fait difficulté pour lui. Il ne pouvait remettre en cause

¹¹ Mgr Sandro MAGGIOLINI vient de consacrer des pages claires à ce thème, *L'obbedienza nella Chiesa, Attualità di una virtù difficile*, Milano, 1988, Ares éd., 117 p.

des actes du magistère lui-même et de la tradition¹². L'application de cette règle dépasse évidemment le cas Lefebvre. Autre chose est demander des éclaircissements et faire part avec la déférence voulue de difficultés, autre chose le rejet pur et simple, qui tient du parti-pris et du préjugé. Qu'on prétende justifier ce rejet par la fidélité à une conception pétrifiée de la « Tradition » ou par une inspiration « prophétique » de la base, le résultat est le même : ce qui est blessé c'est l'amour de l'Eglise, c'est aussi le regard de foi porté sur le mystère qu'elle est.

On sait qu'à côté de la Constitution sur la Liturgie, Mgr Lefebvre s'en est spécialement pris à la Déclaration sur la liberté religieuse. Cette Déclaration irait à l'encontre des interventions des Papes du passé, elle serait à elle seule la preuve que Vatican II est un concile « libéral » et « moderniste ». Cette objection ne tient pas à la lecture des textes resitués dans le contexte doctrinal et idéologique. Le Père Bertrand de Margerie vient de le faire dans une étude très attentive des documents, qui lui permet de montrer que nous avons là un exemple d'évolution *homogène* de la doctrine¹³. Avant lui Pierre Grelot avait traité du même problème dans un ouvrage où il répond directement aux propos du Fondateur de la Fraternité Saint Pie X¹⁴. Ces deux ouvrages sont à recommander à ceux qui veulent approfondir la question. Ils sont l'un et l'autre antérieurs au schisme. Le *motu proprio* attire l'attention des théologiens pour qu'ils « se sentent interpellés » par les récents événements à mettre en évidence « la continuité du Concile avec la tradition ». Ils le feront cela va de soi avec rigueur et objectivité scientifique, sans ignorer les problèmes, qui sont une invitation à d'ultérieures clarifications.

Ce qui vaut pour les théologiens vaut pour tous les croyants. Un schisme est un grand malheur. Il peut néanmoins être l'occasion d'un sursaut bénéfique. Les choses sont maintenant plus claires. Elles le seront davantage encore si chacun a le courage de s'interroger sur son sens et son amour de l'Eglise, sur la vraie signification de la Tradition¹⁵ et de l'autorité du magistère, dans son ministère de vérité et d'unité.

NOVA ET VETERA

¹² Cette lettre, du 29 mai 1985, est citée dans le dossier contenu dans l'ouvrage d'un fervent partisan de Mgr Lefebvre : Abbé Denis MARCHAL, *Monseigneur Lefebvre, 20 ans de combat pour le sacerdoce et la foi, 1967-1987*, Paris, 1988, Nouvelles Editions Latines, 160 p. Le dossier occupe les p. 69-152, la lettre citée se trouve pp. 143-144.

¹³ Bertrand DE MARGERIE, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Préface de Mgr Eyt, Paris, 1988, Le Cerf, VII, 134 p.

¹⁴ Pierre GRELOT, *Libres dans la foi, Liberté civique et liberté spirituelle*, Paris, 1987, Desclée, 237 p.

¹⁵ Signalons dès maintenant l'ouvrage important, sur lequel nous aurons sans doute l'occasion de revenir, Pierre GAUTHIER, *Newman et Blondel, Tradition et développement du dogme*, Paris, 1988, Le Cerf, Cogitatio Fidei 147, 553 p.

Annexe

Nous ajoutons à ces quelques réflexions quelques documents :

- La Lettre de Jean Paul II au Cardinal Ratzinger.
- Une page de Mgr Mamie, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg.
- Une lettre du Cardinal Journet que *Nova et Vetera* avait publiée dans son n° 1 de 1977. Le Cardinal avait avant bien d'autres perçu la présence des facteurs qui devaient conduire au drame du schisme.

I

Lettre de Jean Paul II au cardinal Ratzinger*

A mon Frère vénéré, le cardinal Joseph Ratzinger,
Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi.

En ce temps liturgique où, dans les célébrations de la Semaine sainte, nous avons revécu les événements de Pâques, les paroles par lesquelles le Christ Seigneur a promis aux apôtres la venue de l'Esprit-Saint prennent pour nous une particulière actualité : « Je prierai le Père et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de vérité..., que le Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » (*Jn* 14, 16-17, 26).

En tout temps, l'Eglise a été animée par la foi en ces paroles de son Maître et Seigneur, dans la certitude que, grâce à l'aide et à l'assistance de l'Esprit-Saint, elle restera pour toujours dans la Vérité divine en gardant la succession apostolique par le Collège des évêques en union avec son chef, le successeur de saint Pierre.

L'Eglise a manifesté encore cette conviction de foi dans le dernier Concile qui s'est réuni pour confirmer et affermir la doctrine de l'Eglise héritée de la Tradition existant déjà depuis près de vingt siècles comme réalité vivante qui progresse, en rapport avec les problèmes et les besoins de chaque époque, en approfondissant la compréhension de ce que contenait déjà la foi transmise une fois pour toutes (*Jude*, 3). Nous gardons la conviction profonde que « l'Esprit de vérité qui dit à l'Eglise » (Cf. *Ap* 2, 7, 11, 17, etc.) a parlé – d'une manière particulièrement solennelle et avec une particulière autorité – par le Concile Vatican II, préparant l'Eglise à entrer dans le troisième millénaire après le Christ. Etant donné que l'œuvre du Concile dans sa totalité constitue une confirmation de la vérité même vécue par l'Eglise dès le commencement, elle est en même temps « renouveau » de cette même vérité (« *aggiornamento* », selon la célèbre expression du Pape

* Texte italien dans l'*Osservatore Romano* du 9 avril. Traduction française diffusée par la Salle de presse du Saint-Siège.

Jean XXIII), pour rendre la manière d'enseigner la foi et la morale, et également toute l'activité apostolique et pastorale de l'Eglise, plus proches de la grande famille humaine dans le monde contemporain. Et l'on sait combien ce « monde » est diversifié et même divisé.

Par le service doctoral et pastoral de tout le Collège des évêques en union avec le Pape, l'Eglise accomplit les tâches concernant la mise en œuvre de tout ce qui est devenu l'héritage spécifique de Vatican II. Cette sollicitude collégiale trouve son expression, entre autres, dans les réunions du Synode des évêques. Dans ce contexte, il convient de rappeler particulièrement l'Assemblée extraordinaire du Synode tenue en 1985, à l'occasion du vingtième anniversaire de la conclusion du Concile, assemblée qui a mis en relief les plus importantes des tâches liées à la mise en œuvre de Vatican II, constatant que l'enseignement de ce Concile reste la voie sur laquelle l'Eglise doit avancer vers l'avenir en confiant ses efforts à l'Esprit de vérité. Dans la ligne de ces efforts, prennent également une importance particulière les obligations du Saint-Siège à l'égard de l'Eglise universelle, que ce soit par le *ministerium petrinum* de l'évêque de Rome, ou par les organismes de la Curie romaine dont il se sert pour accomplir son ministère universel. Parmi ceux-ci la Congrégation pour la Doctrine de la foi que vous dirigez, Monsieur le Cardinal, a une importance particulièrement grande.

Deux tendances se sont manifestées

Dans la période postconciliaire, nous sommes témoins d'un vaste travail de l'Eglise pour faire en sorte que ce *novum*, constitué par Vatican II, pénètre de manière juste dans la conscience et dans la vie de chacune des communautés du Peuple de Dieu. Cependant, à côté de cet effort, se sont manifestées des tendances qui, sur la voie de la réalisation du Concile, créent une certaine difficulté. L'une de ces tendances se caractérise par le désir de changements qui ne sont pas toujours en harmonie avec l'enseignement et avec l'esprit de Vatican II, même s'ils cherchent à se référer au Concile. Ces changements voudraient exprimer un progrès, c'est pourquoi on désigne cette tendance par le nom de « progressisme ». Le progrès, dans ce cas, est une orientation vers l'avenir qui rompt avec le passé, sans tenir compte de la fonction de la Tradition qui est fondamentale pour la mission de l'Eglise, afin que celle-ci puisse continuer à vivre dans la Vérité qui lui a été transmise par le Christ Seigneur et les apôtres, et qui a été gardée avec diligence par le Magistère.

La tendance opposée, que l'on définit habituellement comme « conservatisme » ou « intégrisme », s'arrête au passé lui-même, sans tenir compte de la juste orientation vers l'avenir qui s'est précisément manifestée dans l'œuvre de Vatican II. Tandis que la première tendance semble reconnaître comme juste ce qui est nouveau, l'autre, au contraire, ne tient pour juste que ce qui est « ancien », le considérant comme synonyme de la Tradition. Cependant, ce ne sont pas l'« ancien » en tant que tel ni le « nouveau » en soi qui correspondent au concept exact de la Tradition dans la vie de l'Eglise. Ce concept désigne, en effet, la fidélité durable de l'Eglise à la vérité reçue de Dieu, à travers les événements changeants de l'histoire. L'Eglise, comme le maître de maison de l'Evangile, tire avec sagesse

«de son trésor, du neuf et du vieux» (cf. *Mt* 13, 52), demeurant dans une obéissance absolue à l'Esprit de vérité que le Christ a donné à l'Eglise comme guide divin. Et cette œuvre délicate de discernement, l'Eglise l'accomplit par son Magistère authentique (cf. *Lumen gentium*, n. 25).

Les positions que prennent les personnes, les groupes ou les milieux attachés à l'une ou l'autre tendance peuvent être compréhensibles dans une certaine mesure, particulièrement après un événement aussi important dans l'histoire de l'Eglise que le dernier Concile. Si, d'une part, il a libéré une aspiration au renouveau (et cela comprend aussi un élément de «nouveau»), d'autre part, certains abus dans la ligne de cette aspiration, pour autant qu'ils oublient les valeurs essentielles de la doctrine catholique de la foi et de la morale et, en d'autres domaines, de la vie ecclésiale – par exemple dans le domaine liturgique – peuvent et même doivent susciter des objections justifiées. Cependant, si, en raison de ces excès, on refuse tout sain «renouveau» conforme à l'enseignement et à l'esprit du Concile, une telle attitude peut conduire à une autre déviation qui est également contraire au principe de la Tradition vivante de l'Eglise obéissant à l'Esprit de vérité.

Les problèmes liés à la Fraternité Saint-Pie-X

Les obligations qui s'imposent au Siège apostolique, dans cette situation concrète, requièrent une perspicacité, une prudence et une largeur de vues particulières. La nécessité de distinguer ce qui «édifie» l'Eglise authentiquement de ce qui la détruit devient, actuellement, une particulière exigence de notre service à l'égard de toute la communauté de croyants.

La Congrégation pour la Doctrine de la foi a, dans le cadre de ce ministère, une importance clé, comme le montrent les documents qu'a publiés votre dicastère ces dernières années dans les domaines de la foi et de la morale. Parmi les questions dont la Congrégation pour la Doctrine de la foi a dû s'occuper ces derniers temps, figurent également les problèmes liés à la «Fraternité Saint-Pie-X», fondée et dirigée par Mgr M. Lefebvre.

Votre Eminence connaît bien tous les efforts accomplis par le Siège apostolique dès les débuts de l'existence de la «Fraternité» pour assurer, par rapport à son activité, l'unité ecclésiale. Le dernier de ces efforts a été la visite canonique effectuée par le cardinal E. Gagnon. Vous vous occupez particulièrement de ce cas, Monsieur le Cardinal, comme s'en est préoccupé votre prédécesseur de vénérée mémoire, le cardinal F. Seper. Tout ce que fait le Siège apostolique, qui est en contact permanent avec les évêques et les Conférences épiscopales concernées, tend vers le même objectif : que s'accomplissent aussi les paroles prononcées par le Seigneur dans la prière sacerdotale pour l'unité de tous les disciples. Tous les évêques de l'Eglise catholique, parce qu'ils doivent, par mandat divin, avoir le souci de l'unité de l'Eglise universelle, sont tenus à collaborer avec le Siège apostolique au bien de tout le Corps mystique qui est aussi le Corps des Eglises (cf. *Lumen gentium*, n. 23).

Pour tous ces motifs, je voudrais vous confirmer, Monsieur le Cardinal, ma volonté que de tels efforts soient poursuivis : ne cessons pas d'espérer que – sous la protection de la Mère de l'Eglise – ils portent leurs fruits pour la gloire de Dieu et le salut des hommes.

In caritate fraterna

Du Vatican, le 8 avril 1988,
en la dixième année de mon pontificat,

IOANNES PAULUS PP. II

II

Notes d'un soir de grande tristesse (30 juin 1988)

Ainsi donc Mgr Marcel Lefebvre nous quitte. Ce n'est pas seulement un dossier qu'il faudrait présenter, mais bien écrire les mémoires d'un malheur, où l'espérance n'a jamais été absente.

Mgr Lefebvre fut un proche de mon prédécesseur Mgr François Charrière avant, pendant et après le concile, mais jusqu'en 1971 seulement, quand notre évêque a refusé d'incardiner dans son diocèse les prêtres que le fondateur de la Fraternité Saint-Pie X voulait ordonner.

Mgr Lefebvre avait perçu quelque chose de très juste, que d'autres avant lui avaient réalisé, saint Charles Borromée ou Bérulle : une formation nouvelle et adaptée, mais dans la fidélité, pour les prêtres de ce temps-là. Il eût fallu, j'ose le dire, une autre intelligence, un autre génie que ceux de Mgr Lefebvre. Car on ne construit rien de bon quand on s'érige juge d'un concile, quand on refuse d'éclairer sa conscience par le Magistère de l'Eglise, quand on s'oppose à tous ses frères dans l'épiscopat, et quand pendant presque vingt ans, on méconnaît la force et la grâce contenues dans la signature d'un pape, au bas des textes conciliaires.

Nous avons parfois souffert, nous avons tous eu de la peine, nous les anciens, à entrer dans la vision prophétique du bon et saint pape Jean XXIII. Mais nous savions bien que nous étions perdus si nous quittions la barque de Pierre. Car là se trouve Jésus Lui-même, qui parfois paraît dormir. Car là se trouvent et l'Eglise et Marie et l'Eucharistie et la Tradition divine.

Mais très vite, après avoir été quelque peu dérangés dans nos habitudes, nous avons connu des joies inattendues. Je pense en particulier, pour les évêques, aux bouleversantes ordinations de prêtres, aux merveilleuses confirmations que nous avons célébrées selon la nouvelle liturgie. Nous étions, nous sommes sur le bon chemin : la liturgie n'est plus cassée en deux, si j'ose dire, des acteurs et des assistants, mais bien tous des participants : prêtres, religieux, religieuses, hommes et femmes, chacun selon son état et selon sa vocation. Oui, le deuxième concile du Vatican aura été « l'une des plus grandes grâces faites à l'Eglise », comme le disait le cardinal Journet quand nous vivions ensemble à Rome, les derniers jours de cet événement qui a transformé l'histoire des croyants et de tous les hommes.

Je l'ai dit, c'est un livre qu'il faudra écrire. Mais aujourd'hui, je regrette plus que jamais que Mgr Lefebvre n'ait pas accepté la proposition que je lui ai faite en 1976, et que je lui ai répétée : celle de venir se réfugier dans mon diocèse dans la prière et le silence. Car si l'on pense que le successeur de Pierre se trompe, on peut toujours choisir la voie héroïque de ne pas le quitter, de se taire et de prier. C'est là que Mgr Lefebvre retrouvera la paix.

En cette Année mariale, c'est à Marie, la Reine des Apôtres et la Mère de l'Eglise que je confie, comme des privilégiés, tous ceux qui souffrent et qui sont dans la tristesse, afin qu'ils ne perdent jamais l'espérance.

+ Pierre MAMIE

évêque de Lausanne, Genève
et Fribourg

III

Lettre à une religieuse (En réponse à une question sur Ecône)¹

Fribourg, 13.1.75
Séminaire

Ma Sœur,

J'ai votre lettre. Je suis très ému de ce que vous m'écrivez.

En face d'une dérive vers l'*hérésie* moderniste on crée une dérive vers le *schisme* intégriste.

C'est un nouveau Port-Royal qui déchire la France, et non seulement la France, mais l'Eglise. Et il est beaucoup plus grave que le premier, puisque pour se défendre d'être schismatique on est obligé de voir des hérésies dans les décisions du Pape et d'un Concile œcuménique.

Il faudrait pouvoir convaincre ces Sœurs qu'elles s'engagent dans une voie qui les écartera toujours plus de l'Eglise. Car l'Eglise de toujours c'est l'Eglise qui a un Pape.

Il faudrait pouvoir dire cela avec un grand désir de les éclairer. Leur demander de prendre leurs décisions devant le Saint-Sacrement.

L'écart de la conduite de Mgr L. qui au début ne voulait que faire aujourd'hui ce qu'avaient fait au XVII^e les Bérulle, Condren... a pris des proportions de schisme.

Voilà ma Sœur, ce que je peux vous dire, en vous assurant de ma prière.

+ Ch. JOURNET

¹ Original déposé à la *Fondation du Cardinal Journet* à Fribourg. Nos lecteurs comprendront que nous ne donnions pas le nom de la destinataire non plus que celui de sa communauté.

Le jugement moral sur les problèmes de la vie naissante

Une enquête récente faisait la constatation suivante : « Lorsqu'on demande aux Français ce qu'ils aimeraient le plus léguer à leurs enfants, la majorité d'entre eux ont cette réponse surprenante : « J'aimerais transmettre à mes enfants une morale et de la débrouillardise. »¹ Ainsi la morale revient-elle à l'ordre du jour dans les préoccupations avouées. C'est un encouragement pour celui qui doit traiter des questions morales à l'heure actuelle.

Les progrès récents des sciences biologiques appliquées à l'homme, et particulièrement aux origines de la vie humaine, de la génération à la naissance, avec les techniques qu'elles ont élaborées, ont fait surgir des problèmes nouveaux, dont les hommes de science eux-mêmes s'aperçoivent qu'ils débordent leur compétence et posent de fait des questions de nature éthique, qui intéressent tous les hommes, comme individus et comme membres des diverses communautés qu'ils forment, la famille d'abord plus directement concernée, la société civile ensuite, dont la famille est la première cellule, l'Eglise enfin comme communauté des croyants s'efforçant de vivre selon la doctrine reçue du Christ.

Les documents de l'Eglise

L'importance de ces problèmes explique que l'Eglise, s'exprimant dans ses organes responsables pour la doctrine et l'enseignement, ait estimé qu'il appartenait à sa mission et à son devoir de se prononcer aussi clairement que possible sur la nature éthique de ces questions, afin d'éclairer leur jugement et de guider dans leurs comportements les fidèles qui y sont confrontés, de collaborer aussi avec tous les hommes de bonne

¹ Texte d'une conférence faite pour le mouvement « Oui à la vie ». La citation est tirée de l'Express du 20 mai 1988.

volonté, comme on dit, qui y réfléchissent et qui veulent promouvoir la dignité de la personne humaine en défendant ses droits fondamentaux.

Telle est la préoccupation qui est à l'origine des différents documents concernant le mariage, l'avortement, la sexualité, la bioéthique enfin, publiés depuis une trentaine d'années par les Papes, surtout depuis Pie XII, les Congrégations romaines, les Conférences épiscopales ou les évêques particuliers². A la lecture de ces nombreux textes, on est frappé de la continuité de cet enseignement, du sérieux de l'argumentation qui les soutient, du courage aussi dont ils témoignent face à une opinion publique qui ne leur est certes pas toujours favorable.

Il faut accorder que ces documents présentent en général quelque difficulté à la lecture. Cela provient de deux causes : leur langage souvent rigoureux et rationnel, leur densité, leur longueur parfois causée par la multiplicité des aspects et des nuances dont il faut rendre compte, en font un genre de littérature très différent de nos journaux et illustrés usuels qui parlent surtout à l'imagination et à la sensibilité.

Mais il y a, en outre, notre paresse à réfléchir à des problèmes nouveaux qui ont des côtés ardu. Nous préférons nous prononcer, en général, selon notre sentiment premier, surtout s'il concorde avec une opinion dominante, agréablement présentée dans les mass media. Les journalistes eux-mêmes ne se contentent-ils pas trop souvent d'extraire d'un document de l'Eglise qui vient de paraître la prise de position pour ou contre, la pilule ou la FIVETE, par exemple, en laissant entièrement de côté les raisons qui motivent et font comprendre la décision, ainsi que ses nuances parfois importantes ? Nous sommes tous des gens pressés. Nous ne prenons plus le temps de réfléchir et nous déléguons un peu facilement cette tâche à ce qu'on peut appeler des « autorités d'opinion publique », qui sont encore plus pressées que nous par le temps et qui ont l'art de tout ramasser dans un titre frappant – et simpliste, – qui restera dans les mémoires. Or les problèmes sont trop sérieux et ont trop d'implications, même s'ils ne nous atteignent pas toujours personnellement. Nous ne pouvons pas les traiter à la va-vite ou à l'emporte-pièce. Ils méritent que nous nous arrêtions un peu pour y penser à la lumière des documents de l'Eglise. C'est pour vous y aider que nous vous proposons ces quelques considérations concernant les critères moraux de jugement sur les problèmes de la vie naissante. En fait, nous partirons du récent document romain « *Donum Vitae* » sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation, dont les principes de base ont une portée générale.

² Cf. Les dossiers de la Documentation Catholique, « Biologie, médecine et éthique », Textes réunis par le P. Patrick VERSPIEREN, S.J., Le Centurion, Paris, 1987.

I

La sauvegarde de la dignité de l'homme en bioéthique

Rappelons d'abord brièvement les principes fondamentaux sur lesquels s'appuie «*Donum Vitae*» pour résoudre les cas de bioéthique discutés, et qu'a repris le Cardinal Ratzinger dans la présentation de ce document sous le titre «*Aspects anthropologiques de l'Instruction «Donum Vitae»*»³. L'intention fondamentale dans ce texte, comme en d'autres du même ordre, y compris les Instructions sur la théologie de la libération, réside dans la sauvegarde et la promotion de la dignité de l'homme. Ce principe est généralement admis aujourd'hui, du moins en théorie, mais son application dépend évidemment de la conception qu'on se fait de l'homme. Comme l'affirmait déjà Emmanuel Kant : la dignité de l'homme réside dans sa qualité de personne et dans sa liberté, telles qu'on ne peut jamais traiter l'homme comme un moyen, mais qu'on doit toujours le considérer comme une fin. La pensée chrétienne exprimée notamment par saint Thomas, au départ de son exposé de la morale chrétienne, précise les choses : l'homme a été créé à l'image de Dieu en ce que, comme Dieu, dans son pouvoir créateur et providentiel, l'homme, lui aussi, est le maître, et la cause responsable de ses œuvres par sa raison et sa libre volonté. Dans sa nature spirituelle, par sa qualité de personne, l'homme jouit donc d'une relation unique avec Dieu qui lui confère une dignité supérieure et une autonomie à l'égard de tous les pouvoirs dans la création, y compris ceux qui sont l'œuvre de l'homme lui-même, comme par exemple l'État dans la société, la science et la technique qui sont au travail dans le monde : l'organisation de la société, les sciences et les techniques sont donc pour l'homme ; il est leur fin ; elles ne peuvent jamais le traiter et l'utiliser comme un simple moyen, sous peine de le réduire à la servitude et de faire naître le danger de l'autodestruction.

Ce qu'il y a de propre dans les problèmes posés par la bioéthique, c'est qu'on n'y traite plus, comme on avait toujours fait en morale et en droit, de relations entre des personnes humaines constituées et reconnues comme telles dans la société et par les lois, mais que le débat porte sur la génération même de la personne dans le sein maternel à la suite du pouvoir d'intervention acquis par les sciences médicales et biologiques dans les processus naturels de la génération. D'où la question primordiale : l'embryon est-il déjà une personne et, par suite, peut-on exiger pour lui le respect et, dans une certaine mesure, revendiquer les droits dus à une personne ?

³ Cf. Documentation Catholique, 5 avril 1987, pp. 362-364.

L'idée de base qui guide la réflexion de l'Eglise est la suivante : considérant que le processus de la génération est un développement homogène, ce que les indications fournies par les découvertes biologiques semblent confirmer bien qu'elles ne puissent atteindre directement la personne, l'embryon humain doit être considéré comme une personne dès le temps de la conception. C'est à ce moment que concourent et s'unissent les trois causes qui forment un être humain : le père, la mère et l'action divine, seule capable d'engendrer une personne spirituelle.

L'Eglise du côté de l'homme en gestation

Ce qui va caractériser la doctrine de l'Eglise, c'est qu'elle considère les problèmes en se plaçant du côté de l'être humain nouveau qui surgit de la génération dans les relations qui se nouent déjà autour de lui : face aux parents, face aux médecins, face à la société derrière eux. Au nom de la justice, elle se fait l'avocate de la personne en germe dans l'embryon, concernant le droit le plus fondamental, le droit à la vie, le droit au maintien dans l'existence et au développement. Elle perçoit que là, dans le mystère de la génération d'une personne, est en cause le fondement naturel et primitif de tout droit, et par suite, de la justice et de l'éthique, comme aussi de l'amour qui unira l'homme à ses semblables et à Dieu, puisqu'aussi bien comme personne créée à l'image de Dieu, il est appelé à le connaître et à l'aimer. Donnant un sens renouvelé aux paroles du Christ en faveur des tout-petits, l'Eglise se prononce à la place de ces plus petits qui puissent être et qui n'ont pas encore de voix, face à tous ceux qui possèdent un pouvoir sur eux et qui risquent d'en abuser par intérêt, par passion, ou simplement par ignorance et par faiblesse.

Critères objectifs et conception personnaliste de l'homme

Cependant la difficulté majeure dans les jugements sur les problèmes posés par la bioéthique est de trouver des critères solides, capables de résister au flux des opinions, aux variations des intérêts ou des sentiments, y compris à la passion scientifique, et reposant sur une base assez ferme pour fonder des jugements universels, qui méritent d'être reconnus par tous, en un mot, de découvrir et de formuler des critères objectifs, qui nous fassent rejoindre la réalité des choses, exactement la réalité qu'est une personne humaine présente devant nous. La requête est de toute première importance pour porter un jugement éthique ferme, comme aussi pour donner une base à une législation générale.

Ces critères, nous pouvons les trouver par une réflexion sur la nature personnelle de l'homme. Sur ce point, on peut constater un progrès dans les documents récents du Magistère par rapport aux manuels de morale d'autrefois dans la représentation de la nature humaine. Ces derniers raisonnaient avant tout, dans les questions du mariage, sur la base des processus naturels de la génération entendus d'une manière assez matérielle, physiologique ; les nouveaux documents mettent beaucoup mieux en valeur la dimension personnelle de toutes les composantes du mariage. En particulier, ils placent l'accent sur l'union étroite qui rassemble dans la personne humaine l'esprit et le corps, montrant que le corps humain est « une partie constitutive de la personne qui se manifeste » à travers lui, qui agit avec lui et se réalise en lui. En l'homme, à la différence de l'animal, les processus de la génération sont donc « personnalisés » ; ils comportent effectivement des retentissements psychologiques profonds, naturels, qui contribuent à la formation de la personnalité, comme le montre la psychanalyse, par exemple. Ils participent donc, dans une certaine mesure, à la dignité de la personne et doivent être traités avec le respect qui lui est dû.

Conception dichotomique de l'homme et limites des sciences

Cette conception de l'homme, profondément humaine, où l'esprit ne va pas sans le corps ni le corps sans l'esprit, s'oppose à une conception dichotomique qu'on rencontre, entre autres, chez Descartes : l'homme est composé d'un esprit qui pense et qui n'est que pensée, et d'un corps animal qui n'est rien d'autre qu'une machine perfectionnée. La tâche des sciences consiste, chacune de son point de vue, à analyser le mécanisme de cette machine pour en trouver les lois et en acquérir la maîtrise.

Dans cette façon de voir, la pensée est souveraine, et le savant pourrait avec l'aide de la technique intervenir, comme il l'entend, dans la mécanique du corps humain, dans les processus physiologiques, biologiques et même psychiques, pour des buts thérapeutiques ou eugéniques ou même sociologiques et politiques, ou encore par besoin d'expérimentation. Le corps humain, dans ses fonctions sexuelles, entre autres, devient alors un moyen et un instrument que l'on agencera au mieux en vue de la fin poursuivie, comme une mécanique de précision. Après tout, pourquoi la science ne réaliserait-elle pas en biologie les mêmes prouesses qu'en physique, par exemple ? Dans cette optique, l'homme est pris dans l'engrenage de la technique et s'engage dans un monde utilitariste dominé par les savants et les techniciens, où le moraliste deviendrait une sorte d'ingénieur de la conscience.

Dans les questions actuelles sur la bioéthique, deux conceptions de l'homme et du monde se rencontrent donc et s'affrontent. Il est important de prendre conscience de l'enjeu : la dimension éthique de la vie humaine, centrée sur la personne et sa dignité spécifique au fondement de ses droits, est en cause et pourrait être mise en péril grave.

Il faut cependant préciser que cette confrontation entre la science et l'éthique ne provient pas tant des sciences elles-mêmes que de l'absolutisation de leurs méthodes qui fait naître la tentation parmi les savants de vouloir tout expliquer par elles et par elles seules, ainsi que d'un certain impérialisme des techniciens⁴.

Or l'ère du scientisme et du positivisme est passée, même si elle connaît encore des reprises. On s'aperçoit de mieux en mieux que les sciences expérimentales ont leurs limites particulièrement en ce qui concerne l'homme, car n'atteignant que les « phénomènes », ce qui apparaît à l'observateur extérieur et qui est mathématiquement mesurable dans l'espace et le temps, elles ne peuvent pénétrer directement dans l'intériorité de la personne d'où procèdent nos choix libres et nos actions les plus riches, comme sont l'amour généreux, l'espérance, la foi aussi, l'invention et la création de nos œuvres, toute cette vie de la personne qui forme le domaine direct de la morale et qui se réalise d'une façon particulière dans le mariage puisque la foi échangée, la confiance et l'amour réciproques sont les premières vertus toutes personnelles qui unissent l'homme et la femme en vue de cette création spécifique qu'est le don de la vie.

D'ailleurs, la simple formation et mise en usage, dans les milieux scientifiques, au cours des dernières années, du terme de « bioéthique » est une indication claire de la perception par les savants eux-mêmes, biologistes et autres, de ce que la mise en application des techniques qu'ils ont élaborées pose des problèmes dépassant leur science et leur pouvoir, parce qu'elle atteint la vie de l'homme concret, dans son être personnel et social, dans son milieu de vie, et engage l'avenir de l'humanité. Conscients de leur responsabilité humaine, les savants éprouvent le besoin de l'aide des moralistes ou des éthiciens, suivant le terme à la mode. Il ne faut pas que ceux-ci se dérobent à ce moment crucial. La difficulté restera cependant de faire admettre aux savants l'existence d'un autre mode de connaissance que le leur, et qu'il est indispensable pour comprendre l'homme.

⁴ On peut voir à ce propos les critiques faites par Bergson à l'idée d'une « mécanique universelle absolutisant la méthode scientifique », notamment chez Descartes, « L'évolution créatrice », ch. IV, éd. Centenaire, pp. 787 ss.

L'application d'une conception unitaire de l'homme

C'est dans ce cadre, pour répondre à la question morale posée dans les problèmes actuels de bioéthique et y assurer la sauvegarde des droits de la personne, que l'Eglise est intervenue en prenant comme base de sa réflexion ce que nous appellerons une conception unitaire de l'homme, où l'esprit est engagé dans le corps et le corps humain uni et ouvert à l'esprit. C'est cette vue unitaire qui permet de comprendre que la personne entière soit engagée dans la sexualité et, en particulier, dans les processus biologiques de la génération de l'homme. Là convergent d'une façon mystérieuse, mais sûre, le corps et l'esprit, et s'exerce à travers eux l'action divine pour donner à un homme l'existence et la vie qui le reliera aux autres hommes et à Dieu. Les processus naturels qui président au développement de cette vie déjà humaine, qui a pour fin la naissance et ensuite l'éducation, s'imposent au respect de tout homme, comme la personne même. L'homme, si savant soit-il, ne peut y intervenir qu'en serviteur des fins qui sont inscrites dans les tissus de la vie, mais aussi dans les fibres secrètes de l'âme, et non en maître qui pourrait les changer à son gré pour des fins qui lui paraissent utiles. En particulier, aucune intervention ne peut rompre volontairement ou modifier substantiellement la finalité interne et spontanée qui ordonne le processus de la génération vers le don de la vie, laquelle finalité est comme une « corporalisation » de la finalité de l'amour spirituel lui-même ordonné spontanément vers le don généreux. Ainsi ne peuvent être dissociées dans le mariage la procréation et l'union des époux.

Telles sont les prémisses qui entraînent la réponse de la Congrégation pour la défense de la foi défavorable à la FIVETE, même homologue. Le point de vue adopté est celui de l'enfant à naître qui s'impose aux parents eux-mêmes : tout homme a droit à une conception naturelle, pour l'essentiel, où concourent directement le père et la mère dans l'acte personnel de la génération. La technique ne peut pas se substituer à eux ; elle doit rester une auxiliaire. Ici les parents sont les serviteurs de la vie qu'ils donnent ; ils ne peuvent pas en disposer en maîtres, eux non plus.

Sans doute sommes-nous, en ce qui concerne la FIVETE homologue, dans le cadre d'un mariage légitime, devant un cas où il est difficile de tracer exactement la délimitation entre ce qu'on pourrait appeler les droits de la personne et les droits de la technique. Les divergences par la différence des points de vue et à cause de l'importance des enjeux sont presque inévitables. Mais il est d'autant plus important de suivre des critères objectifs, fondés sur la réalité humaine et sur ses droits primordiaux qui nous sont communs à tous.

II

Nous naissons amoraux, mais...

Maintenant prenons un peu de champ et faisons une plongée dans la morale pour mieux voir les choses, tout en restant bien dans le cadre de notre sujet : la naissance de l'homme. Nous partirons d'une question que nous pose le titre du compte-rendu d'un symposium de psychologie tenu à l'Université de Fribourg en septembre 1982 : « Nous naissons amoraux, mais... » La question est donc : est-ce que de naissance, nous sommes moraux ou amoraux ? Le sujet est d'importance : est-ce que notre sens moral nous est naturel et personnel ou nous est-il inculqué après la naissance, de l'extérieur, par nos éducateurs, par la société ?

Des courants importants de la pensée moderne, en philosophie et en psychologie, répondent effectivement que nous naissons amoraux, et que c'est la société, par le moyen de l'éducation, par l'intermédiaire des parents, de l'école et finalement par les lois, qui nous inculque la distinction entre le bien et le mal et qui la détermine. Voici comment on peut se représenter les choses. Pour qui l'observe, l'enfant, en son premier âge, ne suit aucune règle, ne recherche que son plaisir et la satisfaction de ses besoins, mais les parents interviennent et lui interdisent ce qu'ils jugent être mal en employant la crainte de la punition ; ils lui enseignent ce qu'ils estiment être bien par l'attrait de la récompense ; ainsi lui apprennent-ils peu à peu les règles de la morale. Mais d'où viennent ces règles que les parents n'ont pas inventées ? De la culture dont nous héritons, de la société avec ses lois dont nous faisons partie, de l'Eglise à laquelle nous adhérons. De toute façon, quel que soit le niveau où nous nous plaçons, les règles morales nous viennent d'abord de l'extérieur, même si nous les intériorisons ensuite par la réflexion : elles sont une création nécessaire à la société. Nous naissons donc à l'état sauvage, admettons de bons petits sauvages, indifférents à la morale. Nous devenons moraux lorsque nous nous heurtons aux interdits parentaux et sociaux, ou encore aux commandements religieux, qui viennent tous limiter notre liberté et qui s'efforcent de l'orienter vers ce qu'ils nomment le bien.

Voici un texte de Hobbes, tiré du « De Cive » composé à Paris en 1642, qui illustre et pousse à fond une conception semblable : « Le juste et l'injuste n'existaient pas avant que ne fût institué le pouvoir souverain ; leur nature dépend de ce qui est commandé ; toute action par elle-même est indifférente ; qu'elle soit juste ou injuste dépend du droit du souverain. En conséquence, le roi légitime (Hobbes pensait à Charles II d'Angleterre), en ordonnant une chose, la rend juste par le seul fait qu'il l'ordonne,

et en la défendant, il la rend injuste précisément parce qu'il la défend». C'est donc le souverain, c'est-à-dire l'Etat, qui par sa volonté, par ses lois, détermine le juste et l'injuste, le bien et le mal dans la société, et qui est à l'origine de la moralité des actes.

Abstraction faite de cet absolutisme d'Etat chez Hobbes, on voit aisément quelles sont les conséquences de ces idées pour nos problèmes de bioéthiques. L'homme naît à l'état sauvage, prémoral, préjuridique. Cela vaut a fortiori pour l'embryon qui est, lui, à l'état de présauvage, si l'on peut dire. La morale et le droit n'interviendront que par la mise en relation de ce début d'homme avec les autres hommes, grâce à la détermination par ces derniers de ce qui est bien ou mal, par voie d'autorité et de législation. L'embryon ne sera une personne, sujet de droit et de morale, que s'il est reconnu comme tel par d'autres personnes, par ses parents d'abord, par la loi ensuite. Il n'a donc pas de qualité morale par soi, fondant un droit naturel et objectif qui s'imposerait au respect de tous. Tout droit lui vient du consensus de ceux qui forment la société, s'exprimant normalement dans une loi, et comme, dans une société démocratique, ce consensus ne peut jamais réunir l'unanimité des opinions, tout dépendra finalement d'une majorité.

Si on considère ainsi l'homme en formation comme étant encore dans un état prémoral, on ne voit pas ce qui interdirait à la science d'en faire une matière d'expérimentation et de travail pour des buts de progrès scientifique ou autres, même si on le traite avec un peu plus de ménagement et de retenue qu'un animal à cause des conséquences imprévisibles et des circonstances sociales délicates.

L'origine de la morale est en nous

«Nous naissons amoraux, mais...» Je vous avoue qu'en lisant pour la première fois ce titre, j'ai prononcé un non vigoureux: toute ma conscience, toute mon expérience intime se sont rebellées. En effet, quand j'essaie de remonter dans mes souvenirs d'enfance vers l'origine du sentiment moral en moi, non plus par une observation extérieure, comme font les psychologues, mais par une réflexion qui essaie de l'éprouver de nouveau de l'intérieur, comme à sa naissance, je perçois très sûrement qu'avant même ce qu'on nomme l'âge de raison, je possédais une perception de la différence entre le bien et le mal, entre le juste et l'injuste, entre la vérité et le mensonge qui m'était personnelle, appartenant à l'étoffe même de ma petite personnalité. Associé à une aspiration à la connaissance et à l'amitié, ce sens moral ne me venait pas de mes parents, ni de mes maîtres, ni de mon curé. Je m'en servais même pour apprécier à ma façon ce qu'ils disaient, ce qu'ils faisaient, bien que les points d'application de ces jugements intimes fussent à la mesure du petit monde de

l'enfance, trop réduit pour être bien accessible aux regards des adultes. Cette conscience en germe n'a fait que s'affirmer dans son caractère personnel en grandissant et s'est remarquablement accordée avec le premier enseignement religieux reçu, marquant l'éveil à la prière avec l'appel délicat qui retentit alors en nous dans ce que l'Évangile nomme « le secret où seul le Père nous voit ».

On pourrait apporter de nombreux exemples qui vont dans le même sens. Nous citerons seulement celui de Newman qui, dans sa « Grammaire de l'assentiment », prend comme point de départ de sa réflexion sur la conscience morale ce cas, évidemment personnel sous sa formulation générale : « Je prendrai comme exemple un enfant ordinaire, mais un enfant qui n'a pas subi d'influences propres à détruire ses instincts religieux. Supposons qu'il ait offensé ses parents ; de lui-même et sans effort, et comme si c'était le plus naturel des actes, il se mettra en présence de Dieu pour Le prier de le réconcilier avec eux »⁵. Toute la conscience morale est présente là : la blessure intime de la faute commise envers qui l'on aime naturellement, le recours spontané vers Dieu présent dans le secret de la conscience, la prière pour le pardon et la réconciliation. En réalité, nos mots sont bien lourds pour décrire cette fine spontanéité de la conscience de l'enfant que nous ne pouvons représenter qu'en la découpant avec nos phrases d'adultes, alors qu'elle jaillit comme l'eau de la fontaine. Mais enfin derrière les mots, il faut tâcher de ressaisir cette petite source fraîche qui continue à couler en chacun de nous.

Faut-il évoquer aussi le témoignage de Bernanos qui affirmait que tout ce qu'il y avait de bon dans ses livres lui venait de son enfance ? Voici deux citations prises au hasard dans le livre de Jean-Loup Bernanos sur son père : « Dès que je prends la plume, ce qui se lève tout de suite en moi c'est mon enfance, mon enfance si ordinaire, qui ressemble à toutes les autres, et dont pourtant je tire tout ce que j'écris comme d'une source inépuisable de rêves. Les visages et les paysages de mon enfance, tous mêlés, confondus, brassés par cette espèce de mémoire inconsciente qui me fait ce que je suis, un romancier, et s'il plaît à Dieu, aussi, un poète... » « Il y a donc une enfance qui n'est pas, qui n'est en aucune façon la douceur bénigne que nous nommons trop souvent ainsi. Il y a une enfance qui est une promesse puissante, la promesse née de la communauté d'élan aux premiers jours entre elle et les sources de vie, entre elle et le dessein de Dieu. C'est cette communauté d'élan qui est la joie, la seule joie dont on perçoit même au cœur de l'angoisse le rythme mytérieux et calme »⁶.

⁵ *Grammaire de l'assentiment*, ch. V, éd. DDB, Paris, 1975, p. 175.

⁶ Jean-Loup BERNANOS, *Georges Bernanos à la merci des passants*, Paris, 1986, pp. 47 et 51.

Le sens moral a son origine en nous

Qu'est-ce que ces témoignages signifient, sinon que le sens moral, dont l'enfant a peut-être une perception plus claire et plus juste que l'adulte, encombré dans ses affaires et empêtré dans ses idées, que ce sens moral a son origine dans les profondeurs de notre conscience enfantine, dans un sentiment aussi naturel que l'amour ou la crainte, et qui nous constitue comme une personne en relation avec Dieu et en face des autres hommes. Le discernement du bien et du mal a en nous une source intérieure, quels que puissent être les apports externes dont nous bénéficions. Notre conscience morale ne nous a donc été donnée ni par nos parents, ni par l'école, ni par une société quelconque, ni même par l'Eglise. Elle procède d'un principe qui est en nous et cependant supérieur à nous, puisque nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes, et que notre conscience nous juge ; elle vient d'une cause agissant dès les origines mystérieuses de la vie et que nous nommons Dieu.

Sans doute ne pouvons-nous pas remonter par la réflexion au-delà de notre conscience claire et de nos premiers souvenirs, ni rentrer dans le sein maternel ; mais toutes les lignes de faits intimes que livre notre conscience convergent pour nous donner l'assurance qu'avant notre naissance même était déjà à l'œuvre en nous secrètement un principe spirituel qui nous conformait à l'image de nos parents et à l'image de Dieu, nous conférant la dignité d'une personne humaine. Faut-il citer ici la vocation de Jérémie : « Avant de te former au ventre maternel, je t'ai connu, avant que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré... » (1,5) ?

Saint Paul et Cicéron

Nous rejoignons ainsi l'enseignement chrétien des temps apostoliques qui place les bases de la loi morale dans le cœur même de l'homme. Ainsi saint Paul parlant des païens : « Quand des païens privés de la loi accomplissent naturellement les prescriptions de la loi, ces hommes... montrent la réalité de cette loi inscrite dans leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience... » (*Rom.* 2,14-15). Toute la théologie postérieure s'est appuyée sur ce texte pour affirmer l'existence d'une loi naturelle en nous.

Pour illustrer ce que dit saint Paul, nous citerons deux textes de Cicéron qui se rapportent bien à notre recherche. Parlant des débuts de la vie morale chez les enfants, Cicéron écrit dans le *De finibus* : « Etant faits de naissance (*cum ita nati factique simus*) pour agir et pour aimer, ayant en nous quelque prédisposition à la générosité, à la reconnaissance, avec une âme

disposée à la science, à la sagesse, au courage, à qui répugnent les défauts contraires, ce n'est pas sans raison que nous voyons chez les enfants comme des étincelles des vertus, qui doivent allumer la raison du philosophe afin que, conduit par celle-ci comme par une divinité, il parvienne au plus haut point de sa nature (*ad extremum naturae*)» (1. V, XVI).

Voici une autre citation tirée du *De officiis* où Cicéron traite du cas de conscience posé à un juge par la culpabilité d'un ami : « Quand, lié par le serment, il devra prononcer la sentence (concernant son ami), qu'il se souvienne qu'il a Dieu pour témoin, c'est-à-dire sa conscience (*mentem suam*), le don le plus divin que Dieu ait fait à l'homme » (1. III, X).

L'Eglise, avocate des enfants

Ainsi pouvons-nous comprendre les raisons profondes qui inspirent l'Eglise quand elle se fait l'avocate des enfants avant l'éveil de leur conscience, avant même leur naissance : elle discerne en eux, par un instinct moral sûr, la présence, dans le secret de la vie embryonnaire, de cette petite étincelle de l'esprit dont parlait Cicéron, sur laquelle Dieu seul a pouvoir et personne d'autre au monde, pas même les parents, pas même les savants. C'est là une tâche première pour l'Eglise, car, comme le disait le Cardinal Newman, « C'est sur cette voix de la conscience que l'Eglise est elle-même fondée... C'est là la raison d'être du Pape »⁷.

C'est ici sans doute que nous pouvons toucher du doigt la différence entre les deux regards sur l'homme : celui de l'Eglise et de la morale, d'une part, celui des sciences, d'autre part. Ces dernières saisissent l'homme à travers la biologie, la psychologie, la sociologie, mais ne peuvent directement atteindre le centre de l'homme : sa conscience, sa liberté, son esprit, sa personne, ni surtout sa relation intime à Dieu. Le regard de l'Eglise, au contraire, a son centre et son point de départ précisément dans l'intériorité de l'homme, dans son âme faite à l'image de Dieu, qui se manifeste dans la conscience morale. Dans l'embryon même, qui semble n'être encore qu'un magma biologique, l'Eglise discerne l'action secrète de l'esprit qui en fait une personne.

III

La règle d'or au cœur de la morale

Faisons un dernier pas dans notre réflexion. Regardons la loi morale, telle qu'elle apparaît à notre conscience et essayons de pénétrer jusqu'au

⁷ *Lettre au duc de Norfolk*, ch. V, éd. DDB, 1970, pp. 244-245.

centre, de découvrir le cœur de cette loi. Ne cherchons pas trop loin, l'Évangile nous l'indique clairement : c'est la petite règle d'or qui contient la Loi et les prophètes : « Ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux » (*Mat.* 7.12). Les chrétiens ont aussi employé une formulation négative, déjà présente dans le judaïsme : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse à toi-même »⁸. On la trouve dans la *Didachè*, à la fin du premier siècle.

Cette petite formule, si modeste d'apparence, est véritablement la charnière de toute la morale parce qu'elle exprime ce que nous nommons la loi de réciprocité. Elle nous enseigne que la relation à autrui est inscrite dans notre cœur et est déterminée par le jeu de la réciprocité : fais à autrui ce que tu voudrais qu'on te fasse, signifie en même temps : ce que tu fais à autrui, en bien ou en mal, revient sur toi-même ; c'est comme si tu le faisais à toi-même. Ce n'est pas une loi imposée par une autorité étrangère ; elle s'applique au plus intime de notre vie personnelle. Nous n'avons donc pas à l'apprendre, elle est naturelle ; elle jaillit du fond de notre conscience. Dès qu'autrui paraît, cette loi se met à fonctionner entre lui et nous.

L'Évangile nous montre en outre quelles dimensions prend tout de suite cette petite loi dans nos rapports avec les autres : notre relation au prochain engage secrètement notre relation à Dieu même, si bien que nous pouvons deviner et, en quelque façon, mesurer le comportement de Dieu à notre égard selon notre conduite envers le prochain : « Ne jugez pas (les autres) pour n'être pas jugés (par Dieu), car du jugement dont vous jugez, on (c'est-à-dire Dieu) vous jugera et de la mesure dont vous mesurez les autres, on (Dieu) vous mesurera » (*Mat.* 7,1-2). Plus explicitement : « Si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi ; mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père non plus ne vous pardonnera pas vos manquements » (*Mat.* 6,14).

Nous apercevons là clairement l'engagement simultané de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain dans l'application de la règle d'or, la loi de réciprocité étant ici complétée par une loi de correspondance entre le rapport au prochain et le rapport à Dieu : ce que nous faisons au prochain retentit jusqu'à Dieu pour nous revenir par mode de réciprocité. Ainsi toute la loi, régie par les deux premiers commandements, obéit-elle effectivement à la règle d'or.

L'Évangile nous révèle ainsi que la règle d'or est la règle même de l'amour, qu'elle est inscrite par Dieu dans les profondeurs de notre cœur, au niveau où se forme en nous l'amour du bien, à l'intersection de nos relations comme personne avec Dieu et le prochain. Elle est le module

⁸ Cf. JEREMIAS J., *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1973, pp. 264-265.

qui nous est donné dans le secret même de la conscience pour mesurer et établir la qualité de nos actes.

La justice et l'amitié

Telle est, en bref, la leçon de l'Évangile. Regardons maintenant du côté de la réflexion philosophique et théologique : nous y apercevons une correspondance remarquable avec l'enseignement que nous venons de voir. Selon saint Thomas, dans une doctrine qu'on rencontre déjà chez Cicéron (cf. *De officiis*, 1. I, IV), le dynamisme de notre nature spirituelle procède des inclinations naturelles propres à l'homme : l'aspiration au bien, à la vérité et l'inclination à la vie en société. C'est cette dernière qui nous intéresse particulièrement parce qu'elle met directement en œuvre notre relation à autrui ; elle nous donne le sens naturel d'autrui ; mais nous devons tenir compte du fait que les autres convergent avec elle, ainsi que l'inclination à la conservation de l'existence et au don de la vie, à la génération.

Dès lors, s'il est vrai qu'il existe en nous une inclination à la vie en société qui se développe sous les multiples formes que celle-ci peut revêtir : la famille, les communautés, la cité, la société politique et jusqu'à l'humanité, la règle d'or va se placer au principe même de toutes nos affections et de toutes nos activités au sein de la société, et c'est ainsi que vont naître les deux vertus principales qui nous relient à autrui : la justice d'abord, et comme son fruit et son couronnement, l'amitié que j'oserai appeler une vertu.

La vertu de justice, qui est volonté ferme de rendre à chacun ce qui lui est dû, a précisément pour mesure et pour loi l'établissement de l'égalité entre les personnes mises en rapport par les échanges au sein de la société. Cette égalité concerne d'abord les biens qui sont la matière des échanges et ainsi se constitue selon cette règle le droit qui est l'objet direct de la justice et qui l'exprime concrètement. Mais à travers cette égalité matérielle que s'efforcent d'établir les lois civiles, se noue une certaine égalité entre les personnes qui en est la source et le but : quand je rends à autrui, de volonté personnelle, ce qui lui est dû en droit, je le considère comme égal à moi-même conformément à la règle d'or. Ainsi la justice vise-t-elle à travers le droit l'égalité des personnes dans la réciprocité des échanges.

C'est ainsi que la vertu de justice nous conduit vers l'amitié. Qu'est-ce donc que l'amitié, dont les moralistes des derniers siècles n'ont plus guère parlé malheureusement si ce n'est pour nous mettre en garde contre les amitiés particulières, et que saint Thomas cependant a employée audacieusement pour définir la charité ? L'amitié peut se caractériser en trois

mots : la liberté d'abord – exactement une liberté de bienveillance – car on n'entre dans l'amitié et on ne s'y maintient que librement ; l'égalité ensuite qui me fait considérer mon ami comme un autre moi-même, comme une personne quasi identique à moi, comme une sorte de frère jumeau ; la réciprocité enfin qui unit les amis dans une communauté personnelle, dans une communion des vœux, des sentiments qui mène à la communication des biens.

Liberté de bienveillance, égalité, réciprocité, ces composantes de l'amitié procèdent directement de la règle d'or et la réalisent. Aussi peut-on dire que l'amitié est, comme la justice, le fruit de cette règle, mais parvenu à sa pleine maturité. L'amitié ainsi comprise évoque, d'ailleurs, directement, dans la mémoire chrétienne, la description de la première communauté de Jérusalem dont il est dit que les membres n'avaient qu'un cœur et qu'une âme et mettaient tous leurs biens en commun. On comprend que saint Thomas n'ait rien trouvé de mieux pour définir la charité.

La face négative de la règle d'or

Il convient maintenant d'examiner la règle d'or par sa face négative : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse à toi-même. Cette considération va nous reconduire en droite ligne à nos problèmes de bioéthique. Que nous enseigne-t-elle, sinon : prends garde à la loi de réciprocité. Le mal que tu feras à ton frère, si tu le juges, si tu le calomnies, si tu le frappes, ce mal reviendra inévitablement sur toi, et même, au moment où tu blesses ton prochain, ton coup est déjà sur toi sans que tu le voies, car il cause une blessure au fond de ta conscience, qui est l'exacte reproduction du mal que tu es en train de faire.

C'est vraiment là une loi primaire de la conscience morale qu'expriment, chacun à leur manière et dans leur domaine, les commandements de Dieu. C'est pourquoi on peut les ramener tous, comme a fait saint Paul, à l'amour du prochain et donc à la règle d'or. Cette loi se répercute, d'ailleurs, dans notre psychologie profonde.

« Tu ne tueras pas »

Prenons le cas du commandement : Tu ne tueras pas. On pourrait croire que ce précepte nous a été enjoint de l'extérieur, par l'autorité religieuse au catéchisme, par l'autorité civile qui condamne le meurtre et le punit rigoureusement, autrefois même de la peine de mort. En réalité, c'est au

plus profond de nous-mêmes que retentit la prescription : tu ne tueras pas. Cette voix de la conscience cause la crainte et l'horreur instinctive du meurtre. L'Eglise et la loi civile ne font que l'exprimer, l'interpréter, la préciser. Quelle est l'origine de ce sentiment spontané, sinon la loi de réciprocité qu'exprime la règle d'or : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse à toi-même ? Elle nous avertit, sans avoir besoin de mots, que le meurtre de notre frère, pensez à Caïn, ou d'un homme quelconque, reviendra sur nous instantanément : qu'au moment où nous commettons le meurtre, nous tuons en nous le lien vital et naturel qui nous unit à l'autre comme notre égal ; par cet acte nous frappons en notre cœur la source même de l'amour qui nous inclinait vers autrui. En même temps – et telle est l'origine de l'horreur, – nous éprouvons secrètement que cette rupture du lien vital avec autrui cause, en profondeur de conscience, la coupure de la relation avec Dieu, avec le principe du bien, quelle que soit la représentation que nous nous en faisons. Dans le meurtre un absolu de bien et de mal est engagé.

Nous illustrerons ces perceptions profondes par les confidences d'un aumônier dans une prison française destinée aux criminels. C'était au temps où on discutait de l'abolition de la peine de mort. La plupart des prisonniers, disait-il, se gaussaient des raisons pour et contre qu'on avançait dans la presse, parce qu'elles leur paraissaient superficielles et à côté de la question véritable. Beaucoup d'entre eux, qui avaient pris conscience de la gravité de leur acte, comprenaient ce qu'ils méritaient, aspiraient à obtenir le pardon de leur crime, non seulement de la part du prêtre, mais plus précisément le pardon d'un des membres de la famille de leur victime, faute de pouvoir l'obtenir de celle-ci, la famille jouant, en ce cas, un rôle de substitut. Quant aux autres, à ceux qui ne se repentaient pas, cet aumônier avait constaté chez eux le grand danger de la récidive, la tentation de tuer encore, comme s'ils avaient brisé en eux la barrière qui les retenait, comme si l'instinct de vie qui les reliait au prochain s'était changé en poussée de mort. Entrés dans le monde du meurtre, ils étaient devenus sauvages, car le sauvage n'est-il pas, parmi les hommes, celui qui a perdu le sens des autres, le respect de la vie et de la personne d'autrui, c'est-à-dire celui que ne retient plus la règle d'or, bien qu'il sente encore confusément, tout en la défiant, qu'elle continue à s'appliquer à lui jusque dans le mal par la loi de la réciprocité ?

C'est ce qui explique aussi la répugnance, parfois insurmontable, des soldats que l'on choisit pour fusiller un homme, en face et à froid, et les traumatismes qui peuvent en résulter. On raconte également que les soldats allemands chargés de l'exécution des Juifs ressentaient au début cette répugnance, cette difficulté à tuer, devant le premier homme qu'ils avaient à abattre ; mais ensuite, surmonté ce choc moral, se formait en eux

une sorte d'automatisme mauvais. Il leur devenait égal d'en tuer dix ou d'en tuer cent ; ce n'était plus qu'une question technique.

Il nous fallait jeter un regard sur ces réalités brutales qui forment l'envers ténébreux de la justice et de l'amour, pour apercevoir à quelle profondeur s'applique à nous la loi morale qui a pour axe la loi de réciprocité, exprimée dans la règle d'or, et quelle est la gravité des actes qui mettent en cause la vie d'un autre homme, quelle est l'importance, dès lors, à la fois personnelle et sociale, des questions de bioéthique actuellement débattues, qui touchent aux origines de la vie humaine.

L'Eglise, interprète de la voix de la conscience

On comprend pourquoi l'Eglise en intervenant dans ces questions tient à se placer du côté de l'enfant à naître. S'il est déjà une personne humaine, ce petit homme en formation est déjà un « autrui » pour ses parents, pour sa famille, pour les médecins, pour la société, pour l'Eglise, pour quiconque ; il est un prochain qui engage pour nous la relation à Dieu. Si l'Eglise prend position, ce n'est pas pour sauvegarder des principes moraux abstraits, pour conserver une idéologie vétuste, préscientifique, dont elle prétend être la gardienne ; ce n'est pas non plus par une miséricorde maternelle envers la faiblesse, mais parce qu'elle perçoit, sans toujours pouvoir l'exprimer peut-être avec les mots et les raisons qui frappent, que dans ce germe d'une vie personnelle est posée devant nous la première assise de toute relation de droit, de justice et d'amour, et que déjà est mise en branle la loi de la réciprocité à son égard, qui nous atteint immanquablement, que nous le voulions ou non, par le moyen de ce qu'on pourrait appeler les ondes de la conscience, plus efficaces et plus subtiles que tout ce que peuvent capter nos appareils techniques.

Personne, je crois, ni le père, ni surtout la mère, ni les médecins, ni quiconque d'autre, s'il est attentif à ce qui se passe, même si ce petit être n'a pas encore pris figure humaine, personne ne peut s'empêcher d'entendre, à un moment donné, même s'il la refoule, cette petite voix ténue dans sa conscience : « Voici ton prochain, si minuscule soit-il : lui feras-tu le mal que tu n'aurais pas voulu qu'on te fasse ? »

La question est d'autant plus aiguë qu'elle se pose dans le contexte de la grande œuvre naturelle du don de la vie dans le mariage, qui engage le plus profondément l'instinct d'amour et d'affection, avec l'intervention d'une médecine qui a pour but essentiel la protection de la vie et l'aide à sa croissance.

Qui empêchera cette voix de se diffuser de proche en proche, par le jeu de la réciprocité : et toi, et toi, qu'en penses-tu ? Crois-tu que la justice,

crois-tu que l'innocence, crois-tu que l'amour puisse subsister dans la société si on m'enlève la vie?

C'est de cette voix de la conscience que l'Eglise s'est faite l'interprète pour éviter qu'elle ne soit recouverte par le vacarme de nos engins et de nos machines, par le souci des intérêts dérangés, par le brouhaha des opinions contradictoires, par tout le bruit que nous pouvons provoquer quand nous voulons faire la sourde oreille. Il y faut du courage, mais l'Eglise faillirait à sa mission de conscience, si elle ne se prononçait pas, malgré la difficulté parfois de porter un jugement adéquat et les conséquences qu'entraînent des déterminations fermes et précises, finalement nécessaires.

Ainsi, si on veut comprendre les décisions de l'Eglise sur les questions morales, au cours des dernières années, en particulier concernant les problèmes de bioéthique, il faut, croyons-nous, quelles que soient la complexité et parfois l'aridité des problèmes, remonter à travers les commandements, les raisonnements et les principes jusqu'à la petite règle d'or qui contient la Loi et les prophètes, qui fait la charnière entre le Décalogue et l'Evangile, mais qui se tient aussi au fin fond de toute conscience humaine, où elle noue notre relation aux autres et assure la jonction entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Là elle se tient, cachée en chacun de nous, comme dans une matrice morale qu'elle féconde et où s'engendrent la société et l'Eglise. Il ne faut pas y toucher!

fr. S. PINCKAERS, O.P.

Idée d'une éthique médicale chrétienne : problèmes, défis, applicabilité dans notre monde moderne *

I

1. Le thème sur lequel nous sommes invités à réfléchir recouvre un vaste champ de problèmes, dont certains sont fort complexes et délicats. Aussi devrai-je me limiter à ouvrir quelques perspectives, à suggérer quelques orientations.

Il convient, dès le début, de souligner que la dimension éthique est essentielle à la pratique médicale, elle en est une composante intrinsèque, elle ne vient pas s'y superposer comme du dehors, alors que celle-ci serait déjà pleinement constituée.

Cette éthique médicale, nous lui apposons le qualificatif de chrétienne. Nous devons nous arrêter à ce point. De son élucidation dépend l'ensemble des considérations que nous développerons ensuite.

Commençons par ce qui semble se présenter à nous comme une évidence. L'objet de la médecine est la santé, à préserver, à restituer, à consolider. La définition de la santé n'est pas chose aisée à établir. On connaît celle qui a été adoptée par l'OMS : la santé est « un état de complet bien-être physique, mental et social, qui ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ». Il y aurait bien des questions à poser à propos de cette définition, notamment à propos du concept de bien-être. Ne nous contraint-il pas d'osciller sans cesse entre un subjectivisme sans prises rationnelles et un état défini par la société, c'est-à-dire finalement par le pouvoir politique, avec tous les risques d'arbitraire et d'abus que cela comporte ? Si je soulève cette question en passant, c'est parce qu'à son occasion, comme à celle d'autres concepts de base, nous percevons la nécessité d'une réflexion philosophique approfondie sur les fondements.

* Communication au 1^{er} Congrès d'éthique médicale, Faculté de médecine de l'Université catholique de Santiago du Chili, le 27 juillet 1988.

La Constitution de l'OMS, de 1946, stipule, comme l'on sait, que « la possession du meilleur état de santé qu'il est capable d'atteindre constitue l'un des droits fondamentaux de tout être humain, quelles que soient sa race, sa religion, ses opinions politiques, sa condition économique et sociale ». Ce texte est en conformité avec la Déclaration universelle des droits de l'homme, art. 25, § 1. Il y a ainsi un droit à la santé qui fait partie des droits de l'homme, ce qui signifie qu'à travers une Charte signée par la quasi totalité des gouvernements, il existe un consensus de la conscience des peuples sur ce point.

Il fallait mentionner ces éléments ; ce ne sont néanmoins pas eux qui retiendront en priorité notre attention : la santé comme droit nous conduit en effet au sujet de ce droit qui est « tout être humain » dans sa singularité. En anticipant, disons que le sujet de la santé est la personne humaine. Or cela ne va pas de soi pour qui s'en tiendrait à la seule ligne du savoir expérimental. Ne constate-t-on pas, dans la nature, que les individus d'une espèce animale sont vulnérables à une infection dans la mesure précisément où ils appartiennent à cette espèce déterminée ? La notion même d'épidémie ne présuppose-t-elle pas que l'individu atteint l'est en vertu de caractéristiques qu'il possède en commun avec d'autres et que, sans remonter peut-être toujours jusqu'à l'espèce, l'épidémie est un phénomène de groupe ? L'exemple de l'épidémie met en évidence un autre aspect, qui semble être en contraste avec le précédent : quand un groupe subit l'aggression d'une épidémie, certains individus se défendent mieux que d'autres, de sorte qu'à l'intérieur de ce groupe il y a lieu de distinguer les forts et les faibles, ce qui semblerait indiquer que l'inégalité est une loi des vivants, l'élimination des faibles et la survie des forts étant dans l'ordre normal des choses.

Or l'affirmation d'un droit à la santé pour tout être humain se pose comme un démenti infligé à ce qui se dégage d'une constatation empirique du comportement collectif des vivants. En effet, parler d'un droit à la santé implique que chaque individu a valeur pour lui-même et qu'en face d'un tel droit, tous les individus sont égaux. D'ailleurs, l'idée même de droit présuppose l'essence propre de l'être qui est sujet de droit, c'est cette essence que nous désignons par le terme de personne.

Les quelques notations qui précèdent se sont présentées à nous au cours d'une démarche inductive. Elles manifestent que la pratique médicale implique, à titre essentiel, une dimension métaphysique, qui est précisément la reconnaissance du caractère de personne, de sujet ayant valeur pour lui-même, de l'être singulier qui est objet de la pratique médicale.

C'est donc sur la personne que doit porter en premier lieu notre réflexion. Ce sera l'occasion de mettre en évidence l'apport spécifique du christianisme. Nous dégagerons ensuite quelques conséquences majeures.

Nous nous demanderons enfin pourquoi une notion dont on aurait pu croire qu'elle allait de soi est aujourd'hui, de différents côtés, remise en cause.

2. Que chaque individu humain ait valeur pour lui-même, la conscience morale l'a sans doute longtemps obscurément pressenti comme une donnée fondamentale, ce qui n'a pas empêché que la pratique courante des sociétés n'ait cessé de lui infliger des démentis brutaux. Il aura fallu que la culture reçoive d'en-haut les lumières de la révélation pour que la reconnaissance de la personne devienne le fondement de la conception humaniste de l'homme et de la société. Cela d'ailleurs ne signifie pas qu'on ait perçu aussitôt toutes les implications de ce fait culturel majeur, ni qu'on en ait déjà tiré toutes les conséquences, ni non plus que nous soyons à l'abri de poussées régressives. Il reste que dorénavant l'affirmation du caractère de personne de chaque individu humain a franchi le seuil de la conscience claire et explicite de l'humanité comme celle d'une valeur qui s'impose absolument. Sa négation supposera donc un affrontement direct, elle ne peut plus bénéficier de l'état crépusculaire de la conscience morale. Ce sens de la personne est l'objet d'une conviction, ce qui n'équivaut pas encore à une conception de la personne pleinement fondée en raison. Prenons l'exemple des droits de l'homme : leur acceptation quasi unanime est une conséquence de cette affirmation de la personne. Voilà le fait culturel et éthique majeur et premier. Mais dès qu'on s'efforce d'en fixer les fondements, surgissent les perplexités et les divergences d'ordre philosophique et juridique, et comme, de soi, ce qui existe d'abord à l'état de conviction appelle une prise de conscience rationnelle des fondements et justifications, la quasi-unanimité ne doit pas nous en cacher la relative fragilité.

3. Il n'est pas sans importance pour notre propos de rappeler que l'élaboration première de la notion de personne est l'œuvre de la pensée de l'Eglise, théologique et dogmatique, touchant sa réalisation éminente et plénière dans le mystère de la Déité. Ce sont en effet les débats au sujet du mystère de la Trinité et du mystère de l'Incarnation qui ont permis d'en dégager le sens en pleine lumière. Et c'est à partir de cette élucidation la plus haute que s'est développée la conception anthropologique de la personne. Nous sommes ici devant un cas particulièrement frappant où se vérifient la répercussion et l'influence de la révélation et de la réflexion théologique sur la philosophie. Que l'homme soit une personne, voilà une affirmation que la réflexion philosophique peut établir en s'appuyant sur les ressources de la raison. Mais de fait, historiquement, il a fallu la lumière de la révélation pour que la raison s'éveille à cette vérité et en

explore les implications. Entendons-nous bien : nous n'avons pas affaire ici à une doctrine théologique, mais à une doctrine de soi philosophique, bien qu'il y ait aussi une doctrine théologique de la personne et de la personnalité. Le concept de personne est un concept analogique, et c'est l'analogué inférieur, tel qu'il se réalise avec la personne humaine, qui est perçu d'abord par la raison philosophique. Quant à la théologie, elle se sert du concept analogique de personne pour pénétrer plus avant dans l'intelligence des mystères révélés, saisis par la foi, de la Trinité et du Verbe incarné. A partir de là, elle développe à son tour une théologie de la personne, *imago Dei*, autrement dit une anthropologie théologique, qui n'entre pas en conflit avec l'anthropologie philosophique, mais qui, au contraire, lui permet des approfondissements dans sa propre ligne philosophique. Il se trouve que, par rapport à cette articulation entre anthropologie théologique et anthropologie philosophique, c'est la théologie qui a historiquement précédé et a stimulé ensuite la réflexion philosophique. Sur cet exemple, se vérifie la signification de la philosophie chrétienne, — authentiquement philosophique, car il s'agit d'une œuvre de raison, mais qui bénéficie des confortations et des régulations des lumières supérieures de la *doctrina sacra*.

Ce qui vaut de l'anthropologie vaut également, *mutatis mutandis*, de l'éthique et si j'insiste sur la philosophie chrétienne, c'est parce que la médecine ressortit aux activités qui sont de l'ordre de la société temporelle et de la culture. En conséquence, comme nous le préciserons encore, il est de la compétence, d'ailleurs non exclusive, de la philosophie de s'occuper des problèmes d'une éthique médicale. La qualification de chrétienne nous renvoie à l'approche qui est celle de la philosophie chrétienne.

4. On connaît l'affirmation de saint Thomas : « La personne signifie ce qui est le plus parfait dans toute la nature, c'est-à-dire un être subsistant dans une nature raisonnable »¹.

Soulignons quelques points de cette définition. La personne est un sujet (*subsistens*), posé pour lui-même dans l'existence, mais c'est là le statut de tous les existants ; ce qui est tout à fait constitutif, c'est que ce sujet subsiste dans une nature donnée, appartient à un ordre déterminé d'être, il subsiste dans une nature raisonnable. Raisonnable renvoie à la définition aristotélicienne de l'animal raisonnable, mais pour donner aussitôt à raisonnable une amplitude que ne comporte peut-être pas la formule aristotélicienne. En effet, raisonnable dans un sens restreint désigne un mode

¹ *Sum. Theol.*, I, 29.3. « Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. »

d'exercice de la connaissance intellectuelle, le mode discursif, propre à l'intelligence humaine. Au sens plus large, comme il faut l'entendre ici, il équivaut à ce qui est de l'ordre de l'esprit. C'est, dans la hiérarchie des êtres, quand on franchit le seuil de l'esprit, qu'un sujet subsistant est une personne. C'est donc en vertu de l'esprit et de ses activités propres que l'homme est personne.

Remarquons encore que dans notre phrase apparaît par deux fois le mot *nature*, mais dans deux significations distinctes. Il désigne une première fois la totalité des êtres créés, la totalité du cosmos en y comprenant sans doute les natures angéliques ; une seconde fois, il faut entendre par *nature* un ordre particulier d'êtres, ceux qui dans la hiérarchie des êtres appartiennent au domaine de l'esprit. Il n'est pas sans intérêt de relever ces sens de *nature*, qui sont des sens métaphysiques, car ils montrent que pour saint Thomas il n'y a pas lieu d'opposer esprit ou liberté et *nature*, ce dernier terme désignant alors uniquement le monde des êtres physiques.

C'est donc avec les natures spirituelles que l'on parle de personnes. Or les activités spécifiquement spirituelles sont les activités immanentes de connaissance et d'amour. L'intelligence et la volonté sont ainsi caractéristiques de la personne en tant que sujet d'activités par lesquelles et dans lesquelles s'affirme sa nature de personne. L'activité conjointe de l'intelligence et de la volonté s'exprime par la délibération et le libre choix par lesquels la personne dispose d'elle-même et détermine sa propre destinée. On dira ainsi que la personne est *causa sui*, la liberté est la marque de la personne et ceci au niveau fondamental, qui est le niveau ontologique.

Quand nous disons que la personne libre est maîtresse de ses actes et se détermine de la sorte par rapport à sa destinée, il faut l'entendre au sens plein : c'est par rapport à la Transcendance, en face de la Transcendance, que la personne décide ainsi d'elle-même, – pour une destinée conforme à sa nature d'être spirituel, c'est-à-dire qui déborde les limites de cette existence-ci. En rappelant ce point, nous faisons référence à deux dimensions de la personne. La première est la dimension éthique : dire que le choix responsable est posé par rapport à la Transcendance, devant elle, c'est admettre implicitement que les actes de la personne sont eux-mêmes mesurés par une mesure qui renvoie en ultime instance à cette Transcendance. Les actes de la personne sont des actes éthiques. La seconde de ces dimensions traduit directement la nature spirituelle de la personne : ce qui est de l'ordre de l'esprit n'est pas soumis intrinsèquement au destin des êtres purement matériels, qui obéissent dans leur intégralité à la loi de la génération et de la corruption. La personne, dans son principe qui est spirituel, est immortelle, de sorte qu'il y a une signification tout à fait

propre de la génération et de la mort humaines, irréductibles à la génération et à la mort des autres vivants, comme événements qui s'inscrivent dans la destinée singulière de la personne.

5. L'autonomie de la personne maîtresse de ses actes renvoie à un autre trait essentiel de cette personne : celle-ci a raison de tout². Ce qui signifie que dans le tout de l'univers les personnes en tant que telles ne sont pas des parties. Bien que par son corps l'homme soit partie du cosmos, en tant que personne, il a valeur pour lui-même. Telle est d'ailleurs sa situation paradoxale : il est partie, et par là subordonné, relativement à une série d'ensembles : l'univers matériel, l'univers des vivants, l'espèce et, à un niveau déjà spécifiquement humain, relativement aux divers groupes sociaux jusqu'à la société politique, mais ces subordinations sont pour ainsi dire inversées, dans le sens où les individus humains qui sont parties, sont des personnes ayant valeur pour elles-mêmes. C'est d'ailleurs pourquoi, dans l'ordre politique, le bien commun est au service des biens suprêmes de la personne, qui sont pour lui normatifs³. Cette considération est déterminante, elle fournit aux droits de l'homme leur justification. Le respect de ces droits s'impose absolument à toute autorité humaine, à commencer par l'autorité politique. Elles ont des conséquences dans le domaine médical, par exemple en médecine expérimentale. Il est clair que l'idée même de cobaye humain est tout à fait inacceptable, comme est inacceptable le rejet et la suppression d'individus à cause du poids social qu'ils représentent, fût-ce sous forme du coût économique. Pour être extrêmes, ces cas ne sont hélas pas purement imaginaires.

6. Telles sont, dans leurs grandes lignes, les données anthropologiques qui sont à la base d'une conception humaniste de la médecine. La raison philosophique est capable de les saisir et d'en développer le contenu. Le regard de foi les affermit et permet d'en percevoir toutes les profondeurs. Ainsi la doctrine de l'*imago Dei* constitue la base de la considération théologique de la personne. La contemplation du plan divin du salut met en évidence l'unicité de chaque être humain, objet d'un amour et d'une vocation personnels. *Gaudium et spes* parle de l'homme comme « seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même »⁴. A la lumière de la

² Cf. *Sum. Theol.*, III, q. 2 a. 2.

³ Sur ce point, cf. J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, in *Œuvres* (1940–1963), Paris, 1978, pp. 274–331. Cf. aussi notre article *L'individu comme personne responsable*, in *Studia philosophica*, supplementum 13/1987, *Etat, droit et responsabilité*, Bern u. Stuttgart, 1987, Haupt éd. p. 331–344.

⁴ N. 24, § 3. Saint Thomas le souligne : « Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem propter ipsam », aussi bien est-elle dirigée par la Providence « non solum propter congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui », *Sum. Contra Gentes*, III, c. 112–113.

Passion du Christ et en union à elle se révèle le sens de la souffrance et de la mort comme expressions de l'amour rédempteur. L'*agapè* divine dont les disciples sont les messagers et les témoins est amour préférentiel pour les pauvres. L'*Instruction Donum vitae*, considérant les origines de la vie humaine, nous découvre une résonance nouvelle à la parole de Jésus : « Ce que vous aurez fait au plus petit de mes frères, c'est à Moi que vous l'aurez fait » (Mt 25, 40). L'inspiration évangélique apportera ainsi au sens de la personne du prochain requis par la médecine humaniste une modalité nouvelle d'amitié et d'attention, qui se manifestera d'une manière privilégiée à l'égard des pauvres, des petits et des démunis. Mais ces dernières considérations portent sur l'ordre de l'exercice. Il convient de poursuivre notre enquête dans le champ des principes de l'anthropologie.

II

7. Ce qui précède, tout en étant fondamental, demeure encore dans une certaine généralité. Guérir, soigner, soulager sont des actes où la personne du prochain est rencontrée dans les maladies et les infirmités de son corps. Il me semble que la plupart des questions qui se posent aujourd'hui trouvent leur solution à partir d'une correcte conception anthropologique du corps.

Une question de saint Thomas nous servira de point de départ : il se demande si l'homme, c'est l'âme, de telle sorte que l'âme serait la personne. Il répond que si la personne est le tout, l'âme spirituelle, qui est le principe spécificateur, ne doit pas à elle seule être dite personne. La personne est la totalité du composé, âme et corps⁵. Nous ne devons pas nous leurrer : la plupart de ceux qui traitent des questions que nous envisageons semblent, au moins implicitement, répondre par l'affirmative : la personne, c'est l'âme.

Nous rencontrons ici le dualisme cartésien. « Ce moi, c'est-à-dire l'âme (*mens*), par laquelle je suis ce que je suis »⁶. Antérieure à celle du corps, la connaissance de l'âme est plus certaine. De plus, une fois assurée la connaissance de cette substance qu'est l'âme ou l'esprit, et établie, par le détour de la véracité divine, l'existence du corps, le philosophe va se tourner vers ce dernier pour l'envisager pour lui-même, séparément et indépendamment de la considération de l'âme. En fait, Descartes s'est beaucoup occupé du corps⁷ et si la représentation qu'il propose de ses

⁵ Cf. *Sum. Theol.*, I. q. 75, a. 3, c. et ad 2.

⁶ DESCARTES, *Discours de la méthode*, IV^e partie, in *Œuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1953, p. 148.

⁷ Voir notamment *Discours de la méthode*, IV^e p., *Méditations sur la philosophie première*, VI^e méditation, les *Passions de l'âme*, *Traité de l'homme*, et correspondance.

organes et de leur fonctionnement n'a pas résisté à la vérification empirique, l'idée directrice de son approche continue d'exercer une influence considérable.

Le corps humain est semblable à une « machine mouvante », à un automate⁸. Cette similitude commande la méthode qui devrait permettre de pénétrer dans la connaissance du corps : le philosophe imagine, « suppose », un modèle mécanique, créé par Dieu, qui serait en tout conforme au corps naturel, à tel point qu'on ne saurait plus distinguer l'un de l'autre. C'est ainsi que s'il y avait des machines possédant les organes et la figure du singe ou de quelque autre animal, « nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux » ; quant à l'homme, deux traits permettraient de le distinguer : la parole et la raison, « qui est un instrument universel »⁹. L'homme est capable de construire des machines artificielles aptes à se mouvoir elles-mêmes ; *a fortiori* Dieu sera-t-il l'auteur de machines plus parfaites. Descartes nous explique quel est le fil conducteur de sa pensée : « ... du moment que l'art est un imitateur de la nature et que les hommes peuvent fabriquer des automates variés dans lesquels, sans aucune pensée se trouve le mouvement, il semble conforme à la raison que la nature produise aussi ses automates, mais qui l'emportent de beaucoup sur les produits de l'art, à savoir toutes les bêtes » (...) ¹⁰.

La démarche cartésienne repose sur un certain nombre de présupposés. La conception du corps que Descartes présente prend le contrepied de celle d'Aristote : on rejette en conséquence l'idée d'une âme végétative et d'une âme sensitive comme formes du vivant végétal et animal. L'âme sera uniquement l'âme spirituelle, totalement distincte du corps, de sorte qu'on pourra traiter « à part » de l'une et de l'autre.

Descartes retient cependant l'adage aristotélicien : « l'art imite la nature », qui a été approfondi par la pensée chrétienne : Dieu est l'auteur de la nature. Mais il change totalement le contenu de cette nature. Celle-ci est une grande mécanique, conçue à l'instar d'un objet technique, œuvre de la raison pratique du constructeur de machines ou d'automates. L'ingéniosité humaine permet de construire des automates perfectionnés, faisant appel aux plus subtiles ressources de l'artifice. Dieu apparaît donc comme le constructeur de ces machines encore plus perfectionnées que sont les animaux.

Le même raisonnement est appliqué au corps humain. Et dans celui-ci sont incluses une série de fonctions mentales et psychiques, les sens,

⁸ Cf. *Discours...*, Ve partie, *op. cit.* p. 164. Descartes renvoie à son *Traité de l'homme*.

⁹ *Ibid.*, pp. 164-165.

¹⁰ Lettre à MORUS, du 5.11.1649, *op. cit.*, p. 1319.

l'imagination, la mémoire, les passions, tandis qu'à l'âme spirituelle appartient la pure pensée.

Pour connaître le monde des corps, Descartes adopte donc le point de vue du constructeur d'automate, mieux, il mime la manière de faire du constructeur divin : il construit, dans son imagination, ce qu'il pense être la copie la plus conforme qui soit, du corps humain, œuvre de ce constructeur divin.

L'explication mécaniciste étendue, avons-nous dit, jusqu'à la vie psychique, sensitive et passionnelle, devait bientôt manifester la fragilité du dualisme cartésien. « L'Homme machine » de La Mettrie, puis les médecins matérialistes des XVIII^e et XIX^e siècles pourront se réclamer de la paternité de Descartes.

8. La conception cartésienne, pour ce qui est de son influence, peut être interprétée de deux manières. La première manière est sans doute celle de Descartes lui-même : en parlant du corps automate, redevable des seules lois mécaniques de la physique, on pose une affirmation métaphysique, ontologique, sur la nature de ce corps. C'est dans cette ligne que se situe le mécanicisme matérialiste.

La seconde manière correspond à l'usage qui, dans bien des cas, a été fait de l'approche cartésienne des problèmes du corps. Appelons-la l'interprétation épistémologique. Traiter le corps comme une machine, ce n'est pas nécessairement se prononcer sur sa nature, au sens ontologique ; c'est adopter un point de vue, un angle de vision, à partir duquel, moyennant la mise entre parenthèses de tous les aspects du réel qui ne concordent pas avec ce point de vue, on traite le corps humain *comme si* il était une machine. Ce qui revient à considérer cette image du corps comme un modèle, un instrument heuristique.

Une anthropologie basée sur l'idée de corps-machine est foncièrement erronée et conduit à des impasses.

Le modèle mécaniciste du corps-machine, accompagné de la conscience de son caractère instrumental et de ses limites, peut permettre, et a permis, de grands progrès dans les connaissances.

Un ensemble de problèmes avec lesquels nous nous débattons aujourd'hui vient de ce que la plupart du temps on passe, sans s'en aviser, d'un point de vue à l'autre.

Il y a en effet une ambiguïté inhérente à l'héritage cartésien, ambiguïté qui nous conduit, quelle que soit la direction que l'on choisit, à de graves apories. Nous avons déjà parlé de la voie matérialiste. Elle implique la non-spécificité de l'être humain et sa réduction au monde de la matière. L'autre voie est celle du maintien du dualisme. Elle n'est pas moins ruineuse. La personne, le moi, est pensée dans une relation d'extériorité

par rapport à son propre corps, et comme cette relation est assimilée à celle du pouvoir technique par rapport à l'*artefactum*, le sien propre ou celui de Dieu, dont le pouvoir humain peut disposer à son gré, le corps comme tel n'est pas porteur de sens ; il revient au seul esprit, qui est liberté, d'être source de sens. Ainsi le corps comme mécanique reçoit le sens que le sujet, qui est l'âme, décide de lui conférer. Une formule comme : « sagesse du corps » est ici privée de signification.

La conception cartésienne du corps-machine implique la négation de la finalité. Dans l'interprétation ontologique, il s'agit d'une négation pure et simple ; dans l'interprétation épistémologique, il s'agit de la mise entre parenthèses de sa prise en compte.

9. Nous nous trouvons ici devant un point de doctrine capital. Si je me suis arrêté à Descartes, c'est parce qu'il est sans doute le penseur le plus représentatif d'une mentalité largement dominante aujourd'hui. La récente Instruction *Donum Vitae* parle de la nature de la personne humaine « dans sa dimension corporelle », car cette nature est « en même temps corporelle et spirituelle » : « En raison de son union substantielle avec une âme spirituelle, le corps humain ne peut pas être considéré seulement comme un ensemble de tissus, d'organes et de fonctions ; il ne peut être évalué de la même manière que le corps des animaux, mais il est partie constitutive de la personne qui se manifeste et s'exprime à travers lui ». La nature corporelle et spirituelle de la personne humaine est au fondement de finalités, de droits et de devoirs qui lui sont propres. Une conséquence est qu'« une intervention sur le corps humain ne touche pas seulement les tissus, les organes et leurs fonctions, mais [qu'] elle engage aussi à des niveaux divers la personne même ; elle comporte donc une signification et une responsabilité morales, implicitement peut-être, mais réellement »¹¹. La position cartésienne cadre mal avec une telle vue anthropologique.

L'objet de l'aide et des soins médicaux, c'est donc la personne, atteinte de maladie ou d'infirmité. Nous pouvons apporter, à partir de cette affirmation, quelques éléments d'explication sur la nature de l'acte médical. C'est un problème ancien que de savoir lequel des deux pôles qui permettent de situer cet acte, l'art (*technè*) et la science (*épistémè*) est déterminant. Selon la réponse donnée, on conclura que l'objet propre de la médecine est le malade (objet de l'art médical) ou la maladie (à connaître pour tirer de là les thérapies). Il ne faut pas forcer cette opposition, d'autant que la science postcartésienne est une science pratique, finalisée par la domination de la nature. Il est vrai que la dimension scientifique, l'accumulation des connaissances, s'est extraordinairement

¹¹ Instr. *Donum vitae*, introd., 3.

développée et amplifiée, mais en tant que les connaissances sont en vue d'une action portant sur un sujet singulier, le savoir est en ce cas subordonné à l'art. N'est-il pas au service de la décision singulière que doit prendre le médecin ?

Cependant, l'art a ici un statut particulier, pour autant que son objet n'est pas un pur objet technique. Nous nous trouvons en effet devant un acte de la *technè* enveloppé dans une décision éthique. Du fait que l'objet sur lequel porte l'activité médicale est une personne, dont la dignité et les droits doivent être respectés, la normativité éthique est intrinsèquement incluse dans l'exercice de la médecine. Acte complexe donc dont la régulation est éthique, qui est de l'ordre de l'art, et qui utilise une quantité toujours plus grande de savoir.

10. Descartes a construit une physique mécaniciste du vivant et du corps humain. C'est à ce titre que je me suis référé à lui. Cela ne signifie pas que les sciences de la vie et les sciences médicales modernes soient cartésiennes ; elles doivent sans doute autant, sinon davantage, à l'empirisme. Il reste que le mécanicisme exerce aujourd'hui sa fascination sur de nombreux scientifiques. Il n'est pas lui-même une doctrine scientifique, il est une théorie explicative, de l'ordre de la philosophie de la nature. Or il constitue une théorie réductrice, dans la mesure où il repose sur une idée de la Nature comme d'une totalité homogène dont toutes les productions, de l'ordre élémentaire jusqu'à l'homme, s'expliquent intégralement par les mêmes lois univoques, les différences étant uniquement de l'ordre de la complexité. Autre est une vision de la Nature où celle-ci, sans que soient d'ailleurs niés les processus évolutifs, se présente comme une unité d'ordre, à l'intérieur duquel se discernent des sphères de l'être irréductiblement distinctes. La Nature est alors constituée comme un ordre de natures distinctes par leur degré de perfection dans l'être. Il y a ainsi des propriétés caractéristiques du vivant. Il y aura également des propriétés caractéristiques de ce vivant qu'est l'animal raisonnable.

Ce qui fait l'attraction du mécanicisme, ce n'est pas seulement la conception moniste, au sens ontologique ou épistémologique, de la Nature. C'est aussi une certaine interprétation de l'unité de cette Nature. Nous avons parlé d'un ordre des êtres ou des natures. L'ordre est une forme de l'unité. Or nous avons affaire à un ordre ontologiquement fondé, qui institue une parenté et une communauté entre tous les êtres de l'univers matériel. En conséquence, les mêmes lois de la matière se vérifient dans tous les êtres qui font partie de cet univers, les mêmes lois de la vie chez tous les vivants, y compris ce vivant qu'est l'homme. Ce qui sépare une conception moniste d'une conception attentive aux différences entre les divers plans de l'être, c'est que la première verra dans chaque seuil, seuil

de la vie, seuil de la pensée, l'émergence d'un simple épiphénomène, tandis que la seconde y reconnaîtra le passage à une perfection d'être irréductible aux degrés précédents. Ce n'est pas par la vertu du « négatif », comme le pense le matérialisme dialectique, que s'affirme un degré supérieur d'être ; c'est pourquoi dans les existants supérieurs continuent de se vérifier, assumés par eux, les processus et phénomènes caractéristiques de la généralité des êtres matériels.

Ces seuils et ces passages ne seront peut-être pas toujours perçus dans l'optique des sciences expérimentales, qui sont des sciences de mesure quantitative. C'est au niveau de la philosophie de la nature que les différences essentielles seront pleinement visualisées.

Un des grands défis que rencontre aujourd'hui l'éthique médicale comme éthique de la personne est ainsi celui du matérialisme mécaniste. Pensons, à titre d'exemple, aux conséquences qu'on en peut tirer dans des domaines aussi éloignés l'un de l'autre que la génétique et la psychiatrie.

III

11. L'acte médical est un acte complexe : s'adressant à la personne, il comporte une dimension éthique essentielle ; visant à protéger, restituer ou consolider la santé, il ressortit à la *technè*. Et il s'appuie sur un champ de plus en plus large de connaissances exactes. C'est cet aspect qui est devenu le plus frappant, c'est en le considérant qu'on dit à juste titre que la médecine moderne est une médecine scientifique.

Ceci appelle quelques observations. La première porte sur la quantité de connaissances, croissant à un rythme vertigineux, et qui sont l'objet de disciplines diverses, qu'il s'agit de maîtriser. De là vient le développement des spécialisations ; l'établissement du diagnostic comme le traitement exigent souvent la collaboration de plusieurs spécialistes. La seconde nous renvoie au rapport de l'*art* à la *science*. Quand, dans la tradition classique, on parlait de ce pôle qu'est la *technè*, on désignait avant tout une qualité personnelle du médecin compétent, un *habitus*, supposant l'expérience et le coup d'œil, qui lui permettait d'intervenir avec justesse, sûreté et efficacité pour guérir ou soulager. Aujourd'hui la *technè*, sans avoir perdu ce sens personnel, indique plutôt la technique comme ensemble des instruments qui rendent possibles à la fois le progrès des connaissances et l'application des thérapies. Qu'il s'agisse de chimie ou d'électronique, cela implique le regroupement des appareils et des moyens, souvent fort coûteux. De là ces lieux nécessaires à l'exercice de la médecine moderne que sont les hôpitaux. De là aussi le fait que l'ampleur et le coût des moyens

requis ont fait que la santé est devenue un problème politique. Se conjoignent ici la prise de conscience de ce droit de l'homme qu'est le droit de tous à la santé et par ailleurs les ressources en hommes et en appareils considérables requis par la médecine moderne. Tous les Etats doivent développer des politiques de la santé, qui supposent de gros budgets.

Avec la politique de la santé nous sommes renvoyés à des problèmes d'éthique, qui touchent notamment le choix des priorités en fonction des moyens humains et financiers disponibles. Là où sont en jeu des droits de l'homme, ces priorités s'imposent d'elles-mêmes : politiques de l'hygiène et de la prophylaxie, minimum alimentaire assuré, création de dispensaires pour les soins indispensables, système des assurances et de la sécurité sociale, médecine du travail, etc. C'est par rapport à ces exigences prioritaires que doivent se concevoir les programmes de recherche. Et dans la recherche, à quels secteurs doit aller la préférence ? Compte tenu des besoins de la population, certains programmes dispendieux et sophistiqués sont-ils légitimes ? Pour répondre à de telles questions et à d'autres semblables, il revient aux principes de l'éthique médicale d'éclairer le jugement. Notons que, selon une conception chrétienne, ici également l'amour préférentiel des pauvres a valeur de principe.

Je voulais simplement mentionner cette dimension sociale de l'éthique médicale.

12. Il n'est pas rare d'entendre dire que la déontologie et l'éthique médicales sont aujourd'hui en crise. Cette affirmation correspond à un malaise ressenti par nombre de médecins et de travailleurs de la santé. Elle semble corroborée par certains faits. Par exemple, les problèmes liés à la transmission et à l'origine de la vie, à l'avortement, à l'euthanasie, font l'objet d'âpres débats, où l'opinion publique est prise à témoin et où les juristes et les responsables politiques sont également concernés. Il n'y a plus unanimité ni consensus. Ou encore la confiance dans le médecin est entamée. Quelques cas malheureux d'erreurs médicales ou de graves fautes, mis en évidence par les *mass media*, y ont contribué.

Notons que la conscience de la crise est un phénomène diffus dans notre culture ; elle ne se limite pas au seul champ médical. Il y a crise quand des certitudes largement partagées, ou ce qu'on tenait généralement pour des évidences, se trouvent ébranlées. Cet ébranlement est l'effet d'une série de causes, dont toutes ne sont pas nécessairement négatives. Il y a certes la crise proprement culturelle caractérisée par les doutes sur la véritable identité de l'homme. Cette éclipse du sens de la personne humaine ne pouvait pas ne pas se répercuter dans la médecine.

Cependant, c'est surtout dans les domaines nouveaux, où se posent des problèmes qu'on n'avait pas eu à se poser auparavant, que la crise est

perçue avec le plus d'acuité et se manifeste par l'absence de consensus, et par des débats très vifs : pensons, à titre d'exemple, à tout ce qui tient à l'origine et à la transmission de la vie, ou à la question de l'euthanasie. On serait tenté de dire que le consensus antérieur tenait, en partie du moins, aux limites de l'intervention médicale possible.

Mais d'une manière plus fondamentale, ne doit-on pas reconnaître dans les perplexités et les interrogations qui surgissent l'envers des progrès foudroyants des sciences médicales en notre siècle ? Il est normal que le développement d'une science soit suivi d'une réflexion épistémologique portant sur la nature et le sens des nouvelles découvertes. Et comme nous sommes, avec les sciences et les techniques médicales, dans le domaine de la raison pratique, au sens où nous l'avons précisé, il est dans l'ordre des choses que nous rencontrions des tâtonnements, des approximations, et sans doute aussi, des faux pas, inévitables vu la difficulté des problèmes soulevés. D'où d'ailleurs la grande circonspection qui s'impose avant qu'une certaine clarté portant sur les règles de l'action soit atteinte. Ajoutons que les questions nouvelles qui sont posées ne signifient nullement une remise en cause globale de toutes les règles de déontologie et de morale depuis longtemps reconnues.

D'une manière générale, ce que nous pourrions appeler l'explosion de la culture dans un sens pluraliste correspond à la nature et à la condition de la raison humaine, qui a besoin du temps pour progresser dans la connaissance de la vérité et qui est limitée et faillible. Il est conforme à la nature de la raison, qui a besoin de l'expérience et qui est discursive, que de devoir compter avec la durée. Il est inévitable que dans l'effort pour formuler les questions et entrevoir des solutions, les réponses claires ne s'imposent pas du premier coup. Des points de vue et des conceptualisations différentes, des hésitations et des erreurs, qui appelleront des réactions critiques et des réfutations, la nécessité des vérifications, sont autant de facteurs qui caractérisent la quête du vrai. C'est pourquoi le fait que les problèmes soient largement débattus constitue en soi un gain. Mais pour que ce débat atteigne pleinement son but, qui est de dégager un consensus sur la vérité, il faut éviter le piège du positivisme, pour lequel le seul enjeu est la maîtrise factuelle des connaissances accumulées. Car les connaissances ne trouveront leur sens que référées au sujet auquel doit s'adresser leur application thérapeutique, et qui est la personne. Nous sommes ainsi renvoyés aux questions d'anthropologie et d'éthique et c'est pourquoi le débat ne sera positif que s'il affronte les problèmes au point de vue philosophique. C'est donc à un défi essentiellement philosophique que nous nous trouvons confrontés.

IV

13. Nous voici donc ramenés à la philosophie chrétienne. Ici, il me faut répondre à une possible objection. Pourquoi parler de philosophie, et non pas de théologie ? Car il est bien vrai que les problèmes auxquels nous nous référons sont aussi de la compétence de la théologie ; il est donc nécessaire et heureux qu'ils soient étudiés du point de vue de la théologie. Mais celle-ci, de par sa nature, suppose la révélation et la foi. Aussi ses affirmations ne peuvent être perçues pleinement que par les croyants. De soi, la philosophie est œuvre de raison, elle appartient au domaine de la culture et des activités dans lesquelles se déploient les potentialités de la nature humaine. De même le service de la santé est de l'ordre des activités requises par le bien de la société temporelle. La santé concerne tout être humain en tant que tel ; d'une manière analogue, la philosophie s'adresse à la raison humaine en tant que telle. Dans les deux cas, des activités de soi culturelles et temporelles s'ouvrent à l'inspiration vitale du christianisme ; loin d'être par là dénaturées, elles sont au contraire confortées dans leur propre ligne. Et comme nous sommes ici dans l'ordre de la raison éthique, le philosophe chrétien recevra de la foi et de la théologie des lumières décisives sur la condition de l'homme quant au péché, à la grâce et à la fin dernière.

L'enjeu de certaines positions et de certaines pratiques, actuelles ou prévisibles, est tel par rapport à la destinée spirituelle des personnes et, par contre-coup, au bien de la société, que le magistère de l'Eglise s'est prononcé sans équivoques à leur propos. Nous avons là autant de positions fermes et sûres. Mais ce serait une erreur que de s'en tenir, en éthique médicale, à ces seuls points forts. D'autres, de grande importance également, n'ont pas été l'objet d'interventions du magistère. De plus, celui-ci se prononce par mode d'autorité ; ce faisant il est parfaitement dans son rôle. Quant au philosophe et au théologien, leur tâche est autre : ils doivent approfondir la doctrine, en dégager les fondements, argumenter pour mettre en évidence le bien-fondé de ce qu'ils affirment et sa cohérence avec la vision chrétienne de l'homme et de sa vocation, réfuter les erreurs. Ici un double écueil doit être évité. Le premier est l'accueil désinvolte et systématiquement méfiant de la parole du magistère. Le second réside dans une conception pour ainsi dire positiviste du travail théologique qui serait réduit à une sorte de paraphrase de cette parole, non accompagnée du nécessaire effort d'approfondissement, de compréhension, et de présentation argumentée.

14. Ce sont des médecins et des biologistes, troublés par les possibilités que leur offraient les nouvelles techniques d'intervenir dans les processus de transmission de la vie, qui ont inventé le terme de bio-éthique. C'est là

un fait culturel hautement significatif: c'est du sein de la pratique scientifique qu'a surgi l'exigence d'une régulation éthique.

Dès qu'il s'est agi de préciser la nature et le contenu de l'éthique, des divergences de fond sont apparues. Or la demande de régulation éthique visait également l'élaboration de règles déontologiques et de législations précises. Comment établir l'un et l'autre sans un consensus de base?

Telle est la question que doivent affronter les comités d'éthique, dans lesquels sont représentées les différentes familles spirituelles et intellectuelles des pays ou régions concernés. La réponse ne peut être cherchée que dans le sens d'un compromis. Celui-ci a une valeur pratique et conjecturale, qui en limite singulièrement l'efficacité.

Cependant de tels compromis, bien qu'ils laissent l'esprit insatisfait, ne sont pas à mépriser. En effet, plus profond que les systèmes philosophiques et de morale, il existe en chaque être humain un sens moral spontané, qui conduit à repousser des positions trop directement opposées à la loi morale naturelle. De sorte que certains points, comme la «dignité» de l'être humain, ne sont pas remis en cause. Il est vrai que les réactions spontanées du sens moral restent fragiles: les pressions d'une opinion publique aisément manipulable s'exercent fortement, de sorte que les perceptions du sens moral peuvent être submergées et obnubilées.

Les directives en question sont des actes nécessaires, dans le contexte culturel moderne; ils sont de nature politique. Seule une conception positiviste peut ici confondre le consensus de fait et le normatif, la morale ne faisant selon cette conception que refléter les réactions de l'opinion publique majoritaire. En réalité, ces directives et orientations sont l'expression d'un consensus factuel minimum. Comme dans tout compromis politique, il faut tendre à sauver au moins quelques valeurs tout à fait essentielles, en tenant compte de la loi du moindre mal. Mais il serait désastreux de considérer que, par leur nature même, les orientations des comités d'éthique expriment les requêtes de la morale en tant que telle.

Il s'agit donc d'œuvrer dans la société pour promouvoir tout ce qui touche à la vérité de l'homme et aux valeurs qui en découlent. Il ne s'agit pas d'imposer ses vues de force, ce qui finit d'ailleurs toujours par déclencher des réactions pires que le mal qu'on veut guérir. Il convient d'éclairer, d'expliquer, de convaincre, à tous les niveaux, ceux de la pensée et ceux des canaux de formation de l'opinion. C'est là un travail pédagogique de longue haleine, auquel nous sommes tous convoqués. Cette tâche difficile, mais non impossible, prendra appui sur la certitude que la vérité, clairement présentée, finit toujours par emporter l'adhésion et par s'imposer.

15. Nous avons évoqué quelques principes généraux d'une éthique médicale d'inspiration chrétienne. Dans une culture traversée par des courants de pensée divers et contrastés, la mise en lumière de ces principes et de leur intelligibilité constitue une tâche essentielle et première.

Mais l'éthique étant dès ses principes orientée vers le choix qui ressortit de la vertu de prudence, il est nécessaire que ses analyses portent encore sur des problèmes particuliers, en montrant comment ces principes y trouvent leur application compte tenu de circonstances déterminées. Les progrès étonnants des sciences et des techniques médicales ont multiplié le nombre et la difficulté de ces problèmes; c'est pourquoi l'éthique médicale requiert d'être développée en une discipline spécifique. C'est ce qui justifie l'existence de chaires qui lui soient consacrées dans le cadre des études de médecine.

L'éthique, c'est aussi l'éthique vécue, qui suppose l'acquisition et la culture des vertus humaines et chrétiennes propres aux médecins et au personnel soignant. C'est la raison pour laquelle l'éthique médicale, constituée en authentique savoir, doit trouver son prolongement dans le travail pédagogique d'éducation et de formation de personnalités, humaines et chrétiennes, à la hauteur de la noble vocation de la médecine.

Georges COTTIER, O.P.

Hermann Cohen et les impératifs du monothéisme

EN GUISE D'INTRODUCTION

Hermann Cohen (1842-1918) est d'abord connu comme un représentant éminent de l'école néokantienne de Marburg. L'étude de M^{me} Starobinski-Safran nous révèle un aspect de sa pensée généralement moins connu, lié à la redécouverte, dans la dernière partie de sa vie, de ses racines religieuses juives. Cette redécouverte, Cohen l'opère à partir de son rationalisme et avec une volonté de rigueur héritée de sa longue fréquentation de Kant.

Le texte qui nous est présenté est très dense. Il appelle, à mon avis, une double série de critiques. La première est d'ordre philosophique : unité, identité, être sont entendus comme des concepts, c'est-à-dire non pas comme l'objet d'une saisie intuitive du réel par l'intelligence, mais comme des données a priori que l'esprit puiserait en lui-même. La référence à Spinoza suggère que pour Cohen il y aurait comme une pente naturelle qui entraînerait la philosophie vers le panthéisme. C'est qu'à s'en tenir à l'ordre des concepts « purs », on laisse échapper l'analogie de l'être et sa signification.

Le grand intérêt de la lecture de la Bible que propose Cohen est qu'il a saisi l'importance majeure de ce qu'Etienne Gilson a appelé « la métaphysique de l'exode », condensée dans le « Je Suis celui qui Suis ». Ainsi la pensée religieuse parle-t-elle aussi de l'être. Quel est le rapport de cet être-là avec le concept d'être de la philosophie ? Cohen ne nous le dit pas ; sans doute suggère-t-il qu'on ne peut pas passer de celui-ci à celui-là par la voie philosophique, de même qu'on ne passe pas de l'unité à l'unicité. A cela se rattache la seconde série de critiques.

En effet, le théologien (et déjà le métaphysicien) émettra bien des réserves sur l'interprétation proposée par H. Cohen. La transcendance de la D^éité est-elle vraiment respectée par la volonté d'évacuer le mystère ? La gratuité du don divin vraiment reconnue dès lors qu'on voit dans la création et la révélation des conséquences nécessaires du Dieu unique ? D'ailleurs l'idée que Cohen se fait soit de la création soit de la révélation est elle-même réductrice. Tout se passe comme si l'idée kantienne de la « religion dans les limites de la simple raison » continuait d'habiter l'esprit du philosophe devenu penseur religieux. Kantienne également est l'affirmation du primat de la raison pratique et de la morale.

Ces réserves ne sont pas minces. Néanmoins le puissant effort de Cohen mérite toute notre attention, car il témoigne à sa manière de l'attraction que la pensée religieuse ne cesse d'exercer sur la philosophie.

G.C.

Il y a soixante-dix ans disparaissait Hermann Cohen, un des maîtres de la philosophie juive de notre siècle¹. Je voudrais, à l'occasion de cet anniversaire, lui rendre hommage en offrant une traduction française d'un de ses essais importants, *Einheit und Einzigkeit Gottes*, composé de trois chapitres. Le troisième de ces chapitres est le dernier texte que Cohen lui-même a donné à imprimer. En effet, son œuvre majeure, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, qui était sous presse en 1918, a paru comme écrit posthume en 1919. Il en a été de même des *Jüdische Schriften*, groupant les principales études de Cohen sur le judaïsme, qui ont été publiées en 1924.

Hermann Cohen mérite l'attention et l'estime à plus d'un titre. Il a renouvelé les études kantienne. Il a formé des élèves éminents, tels que E. Cassirer et, plus tard, F. Rosenzweig. Il n'a pas hésité à prendre la plume chaque fois qu'une cause méritait, à ses yeux, d'être défendue, notamment lorsque ses coreligionnaires juifs ou des écrits fondamentaux du judaïsme faisaient l'objet d'une attaque. Professeur à l'Université de Marburg depuis 1876, il se fait connaître en qualité d'interprète de Kant, après avoir déjà écrit «Die platonische Ideenlehre» (1866). En 1871 paraît *Kants Theorie der Erfahrung*, suivi de *Kants Begründung der Ethik* (1877) et de *Kants Begründung der Ästhetik* (1889). A partir de cette époque-là ont commencé des recherches très rigoureuses sur les écrits de Kant, qui ont marqué la philosophie de la fin du XIX^e s. Cohen lui-même a souligné l'importance de l'investigation philosophique et historique à laquelle il a joint des recherches d'ordre méthodologique portant sur le système de Kant. Après avoir frayé la voie, grâce à ces ouvrages historiques-méthodologiques, il s'est mis à édifier son propre système, il a fondé l'école néo-kantienne, dont le centre s'est trouvé à l'Université de Marburg.

Il est juste, comme l'observe E. Bréhier², que la philosophie critique est, par définition, une philosophie qui se refuse à considérer les réalités, quelles qu'elles soient, comme des données immédiates; elle ne les saisit que dans leur rapport à des fonctions humaines et tente de comprendre la

¹ 1842-1918.

² Voir E. BREHIER, «Le Concept de religion d'après Hermann Cohen», in *Revue de Métaphysique et de Morale* 3/1925, p. 359 s.

liaison nécessaire que ces fonctions ont entre elles. Toutefois, l'intérêt majeur de la pensée de Cohen est qu'il pousse cette idée jusqu'au bout et donne un relief singulier à la thèse du criticisme.

Cohen énonce une thèse extrême qui vise à affirmer que la pensée produit tout par elle-même. En avançant cette opinion, Cohen dépasse de beaucoup les limites de la doctrine de Kant. Car il est vrai que Kant démontre également que l'esprit construit le monde, mais les matériaux à partir desquels il l'édifie sont d'après lui les sensations qui nous sont «données». La raison, d'après Kant, opère une synthèse, établit des associations entre les sensations qui sont offertes. Il n'en va pas de même pour Cohen. Selon lui, aucun objet n'est donné à la pensée qu'elle ne peut trouver elle-même et par ses propres moyens: elle puise tout en elle-même. Elle crée l'objet. Par là, il s'oppose à la notion de Kant de «chose en elle-même», d'après laquelle il existe derrière l'objet que nous connaissons un objet qui ne peut jamais être connu tel qu'il est réellement. Concevoir, au sens fort, c'est produire une réalité; mais il s'agit là de réalités de l'esprit, qui n'existent que grâce au travail méthodique. Le rôle de la philosophie est de saisir cette activité de l'esprit dans la production des principaux «faits de culture»: science, art et morale.

Les trois ouvrages par lesquels Cohen commence à exposer son propre système sont: *Die Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Die Ethik des reinen Willens* (1904), *Die Ästhetik des reinen Gefühls* (1912). Les titres de ces trois livres reflètent la conception de Cohen suivant laquelle la philosophie est divisible en trois branches – la logique, l'éthique et l'esthétique – qui se donnent pour tâche d'investiguer, respectivement, les présuppositions qui sont à la base des trois modes fondamentaux de la conscience: la pensée, la volonté et la sensibilité.

Bien que l'investigation de Cohen soit très portée vers les sciences naturelles, il propose une approche qui consiste à se défaire des vues naturalistes antérieures et à édifier une éthique qui soit libérée du déterminisme de la vision du monde matérialiste, suivant laquelle les lois de la nature sont des lois fixes. En effet, à côté de la méthode qui a cours dans les sciences naturelles, il y a place pour d'autres méthodes. De cette manière, Cohen s'estime en droit d'affirmer que la liberté de l'homme, qui fonde la morale, ne contredit en aucune manière la causalité dans les sciences de la nature. Car la liberté de l'homme est une présupposition, tout comme la loi de la causalité conserve toute sa vigueur dans les sciences naturelles. Dans ces deux domaines, nous nous servons de présuppositions différentes pour des constructions différentes. Toutefois, dans les deux cas, le concept vient remplacer le «donné» ou le «fait» qui nous est imposé et la nature, tout comme la morale, se transforme en un concept idéal.

Parmi les trois livres dans lesquels Cohen expose son système philosophique dit «de Marburg», c'est celui sur l'éthique qui atteste l'inspiration juive la plus marquée. «Ce n'est pas, écrit Cohen, mon instinct d'appartenance à une religion et à une nation particulières qui a servi à me guider dans ma conscience juive, mais c'est ma méthode philosophique... et ma critique historique qui m'ont montré la voie»³. Il est pourtant vrai qu'avant de devenir professeur de philosophie, Cohen avait entrepris une formation de rabbin!

L'enseignement de Cohen durant sa période de Marburg ne laissait pas de place à la religion dans son système philosophique – celle-ci devant être «absorbée» par la moralité!⁴ Néanmoins, le concept de Dieu occupait une place centrale dans ce système, en opposition avec un grand nombre de doctrines éthiques qui étaient répandues de son temps.

Dans son grand ouvrage *Die Ethik des reinen Willens*, ce concept est le pont qui relie les sciences naturelles à l'éthique et fonde l'unité de toute sa méthode. Cohen attribue cette fonction au concept de divinité en vertu du raisonnement suivant : l'éthique place devant nous un idéal qui doit être poursuivi indéfiniment. Or, les sciences de la nature ne sont pas en mesure de nous garantir l'éternité⁵ de celle-ci. Mais s'il n'y pas de possibilité matérielle permettant au genre humain de subsister, qu'advient-il de la morale? Une faille s'inscrit dans le système des concepts fondamentaux aussi longtemps que l'éternité de la nature et de l'homme n'est pas garantie, car c'est seulement dans ces conditions que la morale est en mesure de progresser jusqu'à la victoire du bien, jusqu'à la réalisation de l'humanité messianique.

Cohen se réfère au texte biblique de l'alliance que Dieu a conclue avec tout vivant, s'engageant à ce que les eaux du déluge ne viennent pas à nouveau détruire toute chair (cf. *Gn* 9,12–15). Dans cette alliance, Dieu a garanti, en quelque sorte, l'éternité du genre humain, lui donnant la possibilité de réaliser la moralité dans le monde suivant un progrès infini.

À la fin de sa vie, Cohen ne parlera plus du concept de Dieu, mais de Dieu lui-même et il changera sa position vis-à-vis de la religion. C'est du moins l'avis de plusieurs de ses commentateurs les plus autorisés. Car il faut admettre que la pensée de Cohen n'est pas dépourvue d'ambiguïté à ce sujet.

³ Lettre du 11.12.1904, in *Jüdische Schriften*, Berlin 1924, I, p. 333.

⁴ Lire, par exemple, «Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit» (15.8.1910), in *Jüdische Schriften*, I, p. 19.

⁵ Dans le sens de «l'avenir le plus éloigné et le plus accompli», non pas de «somme du temps». Cf. F. ROSENZWEIG, *Introd. aux Jüdische Schriften*, I, p. XXXIV.

Suivant un type d'interprétation qui a été proposé, Dieu était pour Cohen une idée, un concept, plutôt qu'un être existant véritablement. Il est demeuré à ce stade pratiquement jusqu'à la fin de sa vie : du reste sa terminologie en fait foi. Cohen n'a pas véritablement réussi à briser le cercle de l'idéalisme : il a simplement étendu son système de concepts⁶. Dans ce sens-là, établir le concept de religion, c'est faire voir en elle un élément intégrant et nécessaire de notre culture⁷.

Cependant, d'après un autre point de vue, un changement s'amorce à l'époque où Cohen quitte Marburg pour se rendre à Berlin : en 1912. Nombreux sont les savants qui partagent ce point de vue⁸. Davantage encore : dans sa brillante Introduction aux *Jüdische Schriften*, Rosenzweig écrit que chez Cohen la « Gottesidee » n'est jamais « simplement une idée », ni un « concept » : c'est bien plutôt la réalisation d'un Idéal vers lequel tendent l'homme, l'Etat et l'humanité tout entière, dans son développement historique.

Installé à Berlin, Cohen témoigne de nouvelles préoccupations. Il enseigne la philosophie juive à la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*, s'intéressant en particulier à la philosophie de Maïmonide. Trois ans après son déménagement à Berlin, un nouvel essai, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, montre que la religion a légitimement droit à sa place. En effet, l'éthique traite de l'homme en général mais non pas de l'individu. Elle ne prend pas en compte les besoins de ce dernier. C'est la religion qui s'adresse à l'individu, qui introduit les catégories de péché, de repentir et de salut, qui répond à son angoisse et à son sentiment de culpabilité, comme l'atteste le message de prophètes tels que Jérémie et Ezéchiel. Si donc on admet que Dieu entre en relation avec l'individu, c'est véritablement qu'il existe.

La nouvelle attitude que Cohen adopte vis-à-vis de la religion trouve son expression pleine dans cet ouvrage majeur qu'est *La Religion de la raison puisée aux sources du judaïsme* (Leipzig 1919). Précédemment, l'auteur s'était représenté que la réalité était ancrée dans la raison humaine et que Dieu lui-même n'était qu'une hypothèse, un postulat logique. Selon la nouvelle position adoptée par Cohen, la réalité est ancrée en Dieu et la raison humaine elle-même trouve son origine en Dieu.

⁶ Cf. J. GUTTMANN, *Philosophies of Judaism*, New York 1964, p. 360 s.

⁷ Voir BREHIER, *art. cit.*, p. 364.

⁸ Lire F. ROSENZWEIG, *Introd. aux Jüdische Schriften*, I, p. XXXII-XXXIV, XLV s. et *passim*. H.S. BERGMAN, *Faith and Reason*, Washington 1961, p. 43 s. L'argumentation de cet historien de la philosophie moderne est particulièrement convaincante. Voir aussi E. FACKENHEIM, *Hermann Cohen after fifty years. Leo Baeck Memorial Lecture 12*, New York 1969, p. 21.

C'est du reste la conclusion à laquelle on arrive en lisant *Einbeit oder Einzigkeit Gottes*, essai qui précède directement *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* et qui témoigne bien de l'état d'esprit de Cohen au moment où il rédigeait son *magnum opus*.

I. Unité ou unicité de Dieu⁹

L'unité est le mode le plus fondamental et le plus universel de la pensée. C'est pourquoi la pensée est, d'une manière générale, pensée de l'unité. Car la pensée est l'association de tout ce qui lui sert de matériel. Tout matériel qui est offert à la pensée par la perception et par la représentation de toute espèce devient, de ce fait même, contenu de pensée, que la pensée transforme en unité. C'est pourquoi, l'unité forme le caractère même de l'esprit.

Pour l'histoire du problème religieux, en particulier, il est d'une signification fondamentale qu'avec le tout début de la pensée de l'unité, la pensée de Dieu entre en même temps dans la philosophie. Xénophane fut le premier penseur grec qui mit ensemble ces deux concepts de l'unité et de Dieu. Il est néanmoins tout aussi fondamental que cette liaison de l'unité et de Dieu se soit produite chez lui par l'intermédiaire du concept de monde.

Xénophane conçut tout d'abord l'univers comme une unité et libéra par là-même sa conscience de la violence avec laquelle la multiplicité des phénomènes domine le regard qui se pose sur le cosmos. Il considéra que cette multiciplité et cette variété des choses formaient une unité. Mais l'autre miracle se produisit en même temps : c'est qu'il ne s'en tint pas à cette unité acquise du cosmos mais qu'il la reporta en même temps sur la pensée de Dieu. Cette unité du cosmos, dit-il, c'est Dieu. Telle est la tradition.

Mais comment faut-il comprendre le fait que Xénophane ne se contenta pas de penser l'unité du cosmos et de s'apprêter, d'une manière générale, à fonder dans cette unité l'essence de la pensée, mais qu'il transposa cette grande conquête de l'unité du cosmos sur l'unité de Dieu, compris jusque-là d'une façon mythique et que, grâce à la pensée de

⁹ Voir *Neue Jüdische Monatshefte*, Berlin. I: 10. Oktober 1917, S. 21–24; II: 25. Dezember 1917, S. 140–143; III: 25. März 1918, S. 281–284. Essai reproduit dans *Jüdische Schriften I*, p. 87–99.

l'unité, il conçoit l'unité de Dieu, non pas seulement celle du cosmos? Xénophane devient, grâce à cette transposition, le précurseur du monothéisme dans le monde grec. Il raille la forme la plus intime de l'art grec, l'art plastique avec ses dieux idéaux, et il enseigne par là-même, à l'encontre du monde mythique, la pensée de l'unité de Dieu, représentée par Zeus, par opposition à l'ensemble des divinités célestes.

La semence du monothéisme, qui lève ici, plonge ses racines aussitôt dans la lutte contre le polythéisme avec sa représentation des dieux dans le monde sensible. L'unité de la pensée s'élance par-dessus le cosmos jusqu'aux dieux et conçoit l'unité, tout comme dans la nature, dans le monde des dieux. L'unité du monde devient unité de Dieu.

Cet enchaînement de pensées doit être retenu. Les deux unités du monde et de Dieu ne surgissent pas chez Xénophane l'une à côté de l'autre, mais l'unité du monde débouche sur l'unité de Dieu. Le monde et Dieu ne restent pas deux unités séparées mais ils se transforment à nouveau dans une unité. Celle-ci rend le monde et Dieu identiques.

Ainsi, à ce premier degré du monothéisme, c'est plutôt le panthéisme qui surgit. Si, par ailleurs, le monothéisme n'a aucunement la même signification que le panthéisme, nous reconnaissons, dans cette situation classique, le danger que renferme le concept de l'unité. Car il ne fonde pas exclusivement l'unité du monde, mais bien plutôt l'unité du monde et de Dieu à la fois. L'unité a aussitôt pour effet d'entraîner une pensée sub-séquente. Le monde et Dieu sont réunis. Et c'est ainsi que l'unité se transforme en identité, qui est l'autre concept fondamental de la pensée. Ainsi, à ce point de départ de la spéculation grecque, il devient clair que l'unité de Dieu conduit directement au panthéisme. Et, par là, on discerne une question importante : l'unité ne peut pas être l'expression suffisante pour désigner le véritable concept de monothéisme.

Les sources bibliques ne développent à vrai dire aucune philosophie méthodique, néanmoins, elles contiennent des points de départ de spéculation religieuse. Comment en serait-il autrement, puisqu'elles veulent révéler la vérité divine? Mais comment la pensée divine pourrait-elle s'exprimer si ce n'est par la pensée, qui s'oppose à la perception sensible. Mais si c'est seulement grâce à la pensée qu'on peut enseigner ce qu'est Dieu, qu'il est différent des dieux et qu'il n'est pas inférieur au ciel et à la terre, dans ce cas même, dans ces sources très anciennes la pensée de l'unité devait émerger, afin de révéler en regard de toute la multiplicité des dieux et de l'expérience sensible le Dieu de l'esprit comme Dieu de la vérité.

A ce carrefour très ancien de l'esprit, on peut vérifier de plus que la spéculation religieuse n'imité pas simplement la philosophie, mais qu'elle fraye ses propres voies, par rapport aux concepts généraux de la pensée.

C'est pourquoi elle dédaigne le concept de l'unité, cet instrument très général de la pensée et met à la place de l'unité l'unicité pour acquérir, grâce à celle-ci, un nouveau concept de Dieu.

Dieu est unique – ceci est la nouvelle pensée qui vient au monde avec le monothéisme. Cette pensée soulève une objection vis-à-vis de toute pensée habituelle, qui ne reconnaît que l'unité et pour laquelle l'unicité ne paraît en réalité avoir aucune application. Le monde possède l'unité, mais celle-ci consiste dans l'infinité des mondes. Qu'est-ce que l'unicité pourrait signifier de plus que ce qu'on trouve déjà dans l'unité? Il en va ainsi du monde: est-ce que la même constatation peut être établie à propos de Dieu? Est-ce que l'unité de Dieu signifie quelque chose comme le fait que la multiplicité des dieux constitue bien plutôt une unité? Déjà d'après cette question on s'aperçoit que l'unité ne peut suffire pour le monothéisme: Dieu doit devenir l'unique.

Néanmoins, un paradoxe paraît inévitable pour le monothéisme. Que veut dire l'unicité de Dieu? Il ne doit former aucune unité avec le monde. Mais son unicité paraît cependant retirer tout droit au monde. Quel droit? Visiblement le droit d'être contenu de la pensée. Dieu seul doit être le véritable contenu de la pensée. Mais est-ce qu'on en arrive au point que le monothéisme soit vis-à-vis de toute pensée de la nature simplement un nihilisme? Est-ce que l'homme, notamment, n'appartient pas aussi au domaine de la nature? Et est-ce que l'unicité de Dieu signifie, en quelque sorte, dans n'importe quel sens, le néant de l'homme, comme de toute la nature?

S'il en était ainsi, il n'y aurait aucun moyen d'échapper au panthéisme, et le monothéisme devrait s'y soumettre. Mais si, en revanche, le monothéisme est en mesure de s'affirmer contre le panthéisme, si Xénophane avec sa première parole sur le Dieu un n'avait pas prononcé, en même temps, la dernière parole, l'unicité de Dieu doit avoir une signification autre que purement négative: il faut que Dieu seul soit le contenu unique de la pensée.

Les sources bibliques ne contiennent aucune spéculation sur la pensée. Néanmoins, elles cherchent la pensée en opposition avec la perception sensible, elles veulent la scruter dans son contenu et son objet authentiques. Ce fait est indéniable si l'on se réfère à l'idée qui est tout autant un instrument capital de la pensée que les concepts déjà mentionnés d'unité et d'identité: à savoir le concept d'être.

Xénophane avait conçu l'unité du cosmos, mais l'avait transférée au Dieu unique. Vint alors Parménide et il fixa fermement l'unité au cosmos, qu'il ne transforma toutefois plus en Dieu, qu'il transposa bien plus en un autre concept fondamental de la pensée: celui d'être. Désormais, ce n'est plus le cosmos qui est le problème de la philosophie, mais l'être. L'être et

la pensée deviennent désormais des concepts interchangeables de la spéculation philosophique.

Il faut saisir en revanche un miracle, que la pensée monothéiste originelle (das monotheistische Urdenken) de la Bible, qui n'opère pas avec la pensée (Denken) même, se pose le problème de l'être. Est-ce qu'il est permis d'en douter du moment que le nouveau Dieu n'est désigné par aucune autre expression que l'être?

Lorsque Moïse eut la première révélation de Dieu au buisson ardent, il posa la question suivante: «Si les enfants d'Israël me demandent: Quel est le Dieu qui t'a envoyé vers nous? Quel est son nom?» Dieu lui répond: «Je suis celui qui suis. Voici ce que tu dois dire aux enfants d'Israël: Je suis m'a envoyé vers vous.»

Véritablement, il n'y a peut-être pas de plus grand miracle dans toute l'histoire de l'esprit, que celui qui se dévoile dans cette phrase. Une langue originelle, qui apparaît sans une quelconque philosophie, balbutie ici la parole la plus profonde de toute philosophie. Le Nom de Dieu doit être: Je suis celui qui suis. Dieu est l'Etant. Dieu est le Je, qui veut dire l'Etant.

Il est déjà caractéristique que cet être n'est pas désigné au neutre, mais comme un Je; mais est-ce qu'il perd d'une certaine manière sa valeur intellectuelle d'être du fait qu'il devient l'Etant, le Je étant, le sujet étant?

Nous nous sommes interrogés sur le sens du concept d'unique chez Dieu. A présent, nous apprenons à vrai dire, que le Dieu unique veut dire en fait l'Etre unique et, en vérité, en tant qu'unique Etant. Et, à présent, nous nous retrouvons devant la question de savoir si le monothéisme devient nihilisme en ce qui concerne le monde et surtout l'homme. Le Dieu unique dans la signification de l'unique Etant anéantit, en quelque sorte, tout autre être; ou bien est-ce qu'il distingue tout autre être uniquement par rapport au Dieu unique, de telle sorte que seulement dans la signification d'être, l'être unique de Dieu opère une distinction entre lui et tout être au monde y compris le monde de l'homme.

On voit que le monothéisme dès ses débuts ne soulève pas seulement une objection vis-à-vis du polythéisme, mais aussi vis-à-vis du panthéisme: Dieu et le monde ne peuvent pas constituer une unité. Car Dieu est unique.

Mais l'unicité de Dieu signifie l'être unique de Dieu. Mais est-ce que par le fait que Dieu est l'unique être le monde et surtout l'homme sont réduits au néant? Est-ce que le monothéisme est le nihilisme du monde et de l'homme^{9a}?

^{9a} Au sens où toute réalité leur serait niée.

La révélation du Dieu unique est offerte à Moïse avec une mission auprès de son peuple. Ce ne serait pas une contradiction logique, mais une contradiction psychologique si le Dieu unique avait été conçu dans le contresens d'un tel nihilisme. C'est bien davantage une continuation inconsciente de la pensée de l'unité et sa transformation interne en identité qui transpose le contraire de l'identité, la contradiction dans le concept d'unicité. Comme si cette unicité, conçue par Dieu, transportait de ce fait le monde et l'homme dans le néant. Une telle contradiction existe à propos de l'unité mais non de l'unicité. Nous voulons même examiner avec soin si cette unicité n'exclut pas même la contradiction mentionnée. Bien plus : qu'elle requiert l'être pour le monde et l'homme. Même si ce n'est pas une façon d'être qui serait identique avec la manière d'être unique de Dieu.

La définition de cette autre manière d'être pour le monde et l'homme doit être déduite de l'être de Dieu. Et dans cette déduction l'unicité de l'être divin sera élevée à sa signification positive.

II. La Création

L'avantage du concept d'unicité par rapport à celui d'unité, consiste dans le fait que grâce à elle le rapport à la nature et au monde des hommes est instauré de façon immédiate. La nature ne demeure aucune énigme pour l'esprit humain, énigme qui ne serait résolue que si l'on supposait que Dieu lui-même se réalise dans la nature et que, de ce fait, il s'identifie simplement avec elle. Cette doctrine du panthéisme doit être considérée seulement comme une échappatoire vis-à-vis de l'embarras et de la perplexité que suscite l'existence de la nature. Celle-ci semblerait livrée au hasard, à moins que Dieu ne se réalise en elle.

Le Dieu unique sauve l'esprit humain de cette pensée désespérante. La nature ne demeure pas l'énigme du hasard et cette énigme n'a pas besoin de trouver sa solution dans un concept de Dieu qui supprime la différence de Dieu et de la nature, mais au contraire l'unicité de Dieu fonde l'explication de l'existence de la nature.

Tout comme le concept d'être en général sert de présupposition pour la recherche scientifique du devenir, de même l'unicité de l'être divin sert de présupposition nécessaire et féconde pour le problème de la nature et du monde humain.

C'est un moment essentiel dans le concept du Dieu unique que la nature et le monde humain acquièrent l'existence. Dieu et la nature ne sont pas deux puissances qui pourraient exister l'une à côté de l'autre ni, à plus forte raison, d'une manière équivalente, mais l'unicité de Dieu a pour

conséquence conceptuelle l'existence de la nature. La création est un attribut nécessaire de Dieu.

C'est pourquoi, la création ne représente aucune contradiction pour la raison, pas plus que l'unicité de Dieu n'en constituerait une. La création n'est pas non plus un mystère, qui distinguerait le mode de connaissance de la religion de la connaissance scientifique en général : la création est un concept entièrement rationnel à l'intérieur de la logique de l'être. Tout comme l'unicité de Dieu est en accord avec le concept logique de substance, de même la création est en accord avec le concept d'être du Dieu unique.

C'est pourquoi, à l'intérieur de la doctrine religieuse juive, la création est essentiellement comprise et édifiée dans cet esprit du rationalisme. Déjà le premier mot du récit de la création, avec lequel commence la Bible, n'est pas simplement retenu dans la signification lexicale de « commencement », mais d'après la signification traditionnelle de « priorité préférentielle ». Le commencement appartient encore au monde conceptuel de la cosmogonie.

Mais même le terme de « création au commencement » n'est pas retenu comme prépondérant. Le terme « renouvellement du monde » est placé à côté de lui. Et dans la prière quotidienne, la phrase suivante a été introduite : « Celui qui renouvelle dans sa bonté, tous les jours, en permanence, l'œuvre du commencement ». La permanence du renouvellement est devenue ainsi une idée fondamentale, par rapport à laquelle la création première se place en retrait. Chaque jour est un nouveau commencement. Le mystère du commencement se dissout dans le miracle quotidien du renouvellement, donc de la conservation du monde. Le créateur devient celui qui maintient. L'unicité de Dieu trouve son accomplissement dans la providence divine.

Une profonde révolution s'accomplit avec cette transformation dans l'ensemble de la pensée religieuse : une transformation qui sépare la religion de la mythologie et l'amène à une véritable originalité.

Désormais, ce n'est plus la création à partir du néant ou de quelque matière originelle qui est en question. Le néant a disparu : il s'est dissous dans le principe de l'être divin unique. Le néant ne représente plus le spectre qui répand l'effroi dans la connaissance : l'unicité de Dieu est devenue le principe de l'existence de la nature.

Le principe donne à la création sa signification vis-à-vis de la pensée génératrice de désespoir de l'identité de Dieu avec la nature. Celle-ci n'est pas identique avec Dieu, mais elle est la création de Dieu et cette création découle à partir de son principe dans l'être unique de Dieu.

Néanmoins, la création est renouvellement et, comme telle, œuvre de permanence, qui est appelée en logique continuité. Il ne faut toutefois pas

s'en tenir à cette signification logique du renouvellement, dans lequel la création se transforme : dans le renouvellement, la création se transforme en providence. Or, dans la providence, la signification logique de l'idée de Dieu se transforme en signification éthique, dans laquelle la puissance propre du Dieu unique atteint à son plein développement.

L'homme mythique ne s'intéresse qu'à la question de l'origine du monde : avec la religion, cette question passe à l'arrière-plan. Elle est repoussée par une nouvelle question : dans quelle direction va-t-on ? Le but se place au premier plan par rapport à la causalité. Ce n'est pas tellement la cause, ce n'est pas tellement le fondement qui doit devenir le problème du savoir, qui absorbe toutes les autres questions, mais c'est la question du but de la nature, envisagée en particulier comme but du monde humain qui devient la question principale de la connaissance humaine.

Et pour ce but de la nature, pour ce but du monde des hommes, le Dieu unique sert de principe de maintien unique, de providence unique de la nature et du monde des hommes. C'est la providence qui établit le but de toute chose pour la conservation et le renouvellement de la nature. Sans ce but, le monde serait dépourvu de sens.

Ou bien est-ce qu'on trouverait déjà un sens si le panthéisme de toutes les époques décrète que Dieu et la nature sont identiques ? Est-ce que cette identité de la nature avec Dieu donne même à la nature un véritable sens ? Elle ne peut lui en donner aucun, tellement cette identité est peu apte à donner à l'être divin un véritable sens.

Ce n'est pas l'identité de Dieu et de la nature, mais la providence que Dieu exerce sur la nature qui donne à celle-ci un sens. Et dans ce sens du monde, le véritable sens du Dieu unique s'éclaire en même temps.

Le mode de connaissance mythologique, qui se poursuit durablement aussi dans la théologie, demeure ancré à un intérêt logique, la question de l'origine du monde. Dans ce contexte, la création reste soumise à la toute-puissance divine. Avec le renouvellement qui se produit tous les jours, qui transforme la création en providence, la doctrine de Dieu devient téléologie, doctrine sur la finalité de toute connaissance humaine.

Et avec la finalité naît l'éthique, qui se distingue de la logique, méthode de pensée généralisée de la science.

L'idée de finalité fonde une spécialité dans cette logique générale et érige, sur ce fondement, un nouveau domaine des problèmes humains, un nouveau domaine, qui spécialise et précise la recherche pour en faire proprement une recherche sur l'esprit humain et la nature humaine considérés dans l'histoire humaine.

On comprend très bien que le nouveau fondateur du panthéisme, Spinoza, veut complètement extirper l'idée de finalité de l'arsenal des concepts épistémologiques, en la stigmatisant du nom d'« asile de l'ignorance ». Il ne veut avoir affaire qu'à la nécessité des lois de la nature, c'est-à-dire uniquement à la causalité. Pour lui, en vertu des lois de la nature, il ne doit y avoir d'autre être que celui de la nature. Et cette nature doit être justement identique à Dieu.

Mais comment peut-on édifier une éthique si l'on a anéanti le concept de but ?

Le système de Spinoza souffre des nombreuses ambiguïtés provoquées par ses définitions. Ce n'est pas la moindre de ces ambiguïtés qu'il ne désigne pas sa métaphysique, avec pour complément une psychologie des passions, d'après son contenu, mais qu'il a appelé son livre *Éthique*. La nécessité des lois de la nature est le fil conducteur qui doit lui indiquer la voie vers une éthique ! La nécessité est, selon lui, l'unique but, tout autre ne conduisant qu'à l'ignorance. D'après lui, la nature même est le Dieu que la nécessité fonde en même temps que la nature. Et l'homme se réduit à la nature humaine. L'homme ne poursuit aucun but en dehors de la nécessité de sa nature. De même, Dieu n'a pas d'autre être que de résider dans la nécessité des lois de la nature. Dans ce système, on ne trouve aucune création de la nature par Dieu, parce qu'il n'existe en Dieu aucune providence pour la nature. Dieu n'y est pas le Dieu unique, mais l'unité se dévoile ici avec tous ses dangers : elle devient un concept de liaison de la nature et de Dieu. Ici, Dieu n'est pas le Dieu unique, mais bien plutôt la substance une.

La substance est le concept fondamental de la logique et de la science ; ici, elle devient en même temps le concept fondamental de l'éthique, une éthique pour laquelle l'homme n'est qu'une nature humaine, qui n'a pas d'autre but que celui de sa nécessité soumise aux lois naturelles. L'éthique est anéantie en même temps que la finalité et son nom est usurpé dans ce livre. L'identité de la nature et de Dieu a anéanti l'unicité de Dieu : elle a rendu évidente l'importance de l'unicité par rapport à l'unité.

III. La Révélation

Tout comme la Création, la Révélation ne doit représenter aucun mystère, aucune contradiction par rapport au concept strict et clair de l'unicité de Dieu, mais elle doit représenter plutôt la conséquence de ces deux concepts.

Car, de même que l'unicité de Dieu est établie comme principe de l'existence du monde, de même elle doit devenir le principe du concept

de l'homme, dans la mesure où il se distingue de l'ensemble de la création en tant qu'être de raison.

Et la raison ne signifie pas seulement la puissance spéculative de l'esprit humain, mais elle doit répondre de la moralité, à savoir de la création et de l'affirmation d'un esprit humain moral.

La Révélation doit procéder du Dieu unique, en tant que principe de moralité unique pour le monde humain.

Le rationalisme de la doctrine juive sur Dieu est tout d'abord marqué par la limitation prescrite à la révélation : elle est, à proprement parler, la Révélation du Sinaï.

Déjà ce fait littéraire donne à penser. Est-ce que toute la Tora n'est pas une doctrine révélée ? Comment peut-elle être réduite au seul Décalogue ?

Le contenu du Décalogue est le fondement de toute morale humaine, si toutefois celle-ci est fondée dans le Dieu unique, sans image, spirituel. Et cette morale pénètre tout autant dans l'intimité de l'homme, dans ses désirs et ses convoitises, que dans la forme sociale de l'institution étatique. C'est pourquoi le sabbat, qui libère l'esclave et l'ouvrier à gages d'un service ininterrompu, se situe au centre et forme la quintessence de cette morale.

Egalement le terme par lequel la Révélation est décrite rejette, avec une précision naïve, toute apparence de découverte et de dévoilement : on dit « le don de la Tora » (matan Tora). Même le mot « don » ne traduit pas exactement le mot hébreu. Car le don est un objet qui est donné. Or matan n'est pas matana (« cadeau »). On devrait s'exprimer ainsi, si cet emploi était usuel : le don (die Gebe) au sens de l'acte même de donner (die Gebung). Donc seule la communication correspond à l'esprit de la terminologie juive. Et cette communication réside dans le fait que « Dieu se donne », comme il se donne en toute chose qui procède de lui. L'esprit religieux du monothéisme ne « creuse » pas cette forme de communication, à cela près qu'il s'emploie avec zèle à éloigner toute corporéité, toute matérialité de cette pensée de la communication du Dieu unique.

Dieu crée l'esprit de l'homme, il crée cet esprit en tant qu'esprit saint, qu'esprit de sainteté. Déjà dans cette création se résolvent toutes les énigmes qu'on pourrait chercher dans la communication de Dieu à l'homme.

Le mosaïsme n'est cependant pas seulement un enseignement théorique, mais il est, en même temps, la représentation de l'histoire d'Israël. Le peuple devait être averti par avance de son histoire, de sa genèse, afin que sa conscience nationale fût remplie de sa tâche spirituelle et afin que celle-ci s'accomplît grâce au sentiment propre et à l'exaltation de l'esprit national.

Le sommet de cette histoire interne d'Israël est formé par la figure lumineuse de Moïse. Il ne lui fut pas permis, en vérité, de devenir un héros, un demi-dieu, *a fortiori* un être intermédiaire divin. Néanmoins, il était inévitable que la Révélation fût transmise tout d'abord par lui, que les Tables du Décalogue fussent descendues par lui. Une figure aussi lumineuse que celle de Moïse devait percer l'obscurité du mythe, car autrement, par la voie de la signification historique s'adressant à l'esprit, l'accès au Dieu unique devait demeurer fermé.

Il est caractéristique que dans la conscience juive Moïse s'est implanté comme « Moïse notre Maître ». Il n'est pas quelque chose comme notre Révélateur, mais seulement notre Maître. Même l'entremise dont il est tenu de se charger entre Dieu et le peuple est considérée uniquement comme enseignement. Toute entremise spirituelle est instruction.

Cela correspond au genre primitif de l'histoire biblique que l'excellence de Moïse soit décrite par des figures, qui touchent à la limite de la spiritualité. C'est ainsi qu'on use de l'expression suivant laquelle Dieu parla à Moïse « bouche à bouche ». Mais comme Dieu, de toute façon, n'a pas de bouche, il s'ensuit qu'il ne peut pas parler à la bouche de Moïse. Ibn Esra¹⁰ donne, dans sa langue concise, l'explication juste de cette expression, à savoir « sans intermédiaire ». Tout le problème de la communication est éclairé et résolu par cet unique mot.

Toutefois, le récit biblique en arrive, dans sa naïveté épique, jusqu'à sa conséquence extrême. « L'Eternel vous a parlé face à face, sur la montagne, au milieu du feu » (*Dt* 5,4). Donc Dieu a aussi parlé face à face avec tout le peuple, par conséquent aussi « bouche à bouche ». La situation privilégiée de Moïse se dissipe : il la partage avec tout le peuple. Et cet appel au peuple même, pour recevoir la Révélation sur pied d'égalité avec Moïse, contribue à favoriser la conscience nationale, qui doit être rendue attentive à sa mission.

Mais le soupçon subsiste néanmoins que l'esprit divin se matérialise lors de son apparition au Mont Sinaï.

A ce propos on pourrait signaler comme un miracle littéraire, dans tout ce processus d'autospiritualisation nationale, les paroles du Deutéronome que voici : « Ce n'est pas avec vos pères que l'Eternel a conclu cette alliance, mais avec nous, qui sommes tous vivants ici aujourd'hui. »

Avec un tel amoncellement de particules démonstratives on s'éloigne de tout le passé et la scène de la Révélation est transférée dans le présent.

¹⁰ Exégète juif médiéval éminent (XI^e-XII^e s.).

Ainsi se prépare cette grande pensée, par laquelle le Deutéronome écarte l'origine de la Tora de tout le monde extérieur pour la fonder uniquement dans l'esprit de l'homme.

Dans ce grand discours prononcé dans les champs de Moab, que je n'hésite pas à désigner comme la plus grande œuvre artistique de toute la littérature rhétorique, ce prétendu mystère de la Révélation est purement et simplement résolu. « Car cet enseignement n'est pas miraculeusement caché et n'est pas éloigné de toi, pour qu'il te faille dire : « Qui montera pour nous aux cieux nous le chercher... mais il est dans ta bouche et dans ton cœur afin que tu le mettes en pratique » (Cf. Dt 30,12 et 14). Maintenant, la dernière ombre portée sur la pure spiritualité de la Révélation est dissipée. L'enseignement n'est pas au ciel, mais il est dans la bouche, dans la faculté de parler et dans le cœur, donc aussi dans l'esprit humain. Il ne vient pas vers l'homme de l'extérieur, mais il provient de sa propre intériorité ; il s'enracine dans son esprit que Dieu, l'Unique, a planté dans l'homme comme esprit saint, comme esprit de sainteté et cela c'est l'esprit de moralité.

Est-ce que la Révélation demeure encore une énigme ? Est-ce qu'elle n'est pas la conséquence rigoureuse du concept du Dieu unique ?

Le Dieu unique peut seul révéler la morale unique ; la morale, qui ne peut pas être partagée et différenciée suivant les individus ou les peuples individuels, mais qui ne peut être qu'unique dans l'histoire infinie du genre humain.

Et cette sainteté unique a son fondement durable dans le cœur de l'homme. Cette origine dans l'homme n'est pas en contradiction avec la Révélation divine, qui s'adresse à l'homme en général, non pas au seul Moïse, mais à tout le peuple. Et cette origine de l'enseignement implantée dans le cœur, dans l'esprit de l'homme est identique à la Révélation divine. Car Dieu a placé son esprit dans l'homme. « Il forme l'esprit de l'homme dans son intériorité. » C'est pourquoi l'esprit saint, l'esprit de sainteté est une propriété inaliénable de l'homme, dont il ne peut être privé même dans le péché.

L'unicité de Dieu entraîne encore une autre conséquence pour la Révélation. De même que Dieu est unique, la morale constitue une loi unitaire pour tous les hommes et tous les peuples.

Cette unité demande à être distinguée et séparée de toutes les transformations des représentations morales et des prescriptions touchant la vie des peuples. Cette morale unitaire est ce qu'il y a d'éternel dans l'esprit humain.

Dans la logique et dans l'éthique appartenant à la philosophie scientifique un tel élément originel et éternel est opposé, grâce au terme *a priori*, à toutes les représentations du développement psychologique ; de

même, la Révélation doit être distinguée dans sa signification *a priori* de toutes ses formes d'apparition dans l'histoire des religions.

La Révélation est ce qu'il y a d'éternel et, comme tel, de divin dans l'esprit de l'humanité.

CONCLUSION

La sécheresse conceptuelle de l'exposé de Cohen dérouta le lecteur d'aujourd'hui, habitué au langage vivant et coloré d'existentialistes religieux, tels que F. Rosenzweig et M. Buber. Cependant, cette caractéristique formelle ne doit pas dissimuler l'intérêt profond et réel de l'essai présenté.

Cohen rappelle que le monothéisme ne s'oppose pas uniquement au polythéisme et n'est pas simplement une doctrine de l'unité. La plupart des enseignements philosophiques, dès l'Antiquité grecque, visent à l'unité. Mais ces doctrines contiennent, *in nucleo*, le danger du panthéisme : elles tendent à confondre l'unité de Dieu avec celle du monde.

L'auteur met en parallèle les origines de la pensée grecque avec les sources bibliques. La spéculation religieuse, dans ce qu'elle a d'authentique, se distingue de la philosophie parce qu'elle souligne l'idée d'unicité, qui permet d'acquiescer un nouveau concept de Dieu.

Ce que le monothéisme apporte de neuf au monde, outre l'idée d'unicité, c'est une nouvelle compréhension de l'être. « Je suis celui qui suis » (Ex 3,14). L'être n'est plus désigné au neutre : C'est un sujet. Dieu seul est l'Être au sens plein du terme, mais c'est l'être d'un Je, qui se révèle en tant qu'Étant permanent et immuable¹¹. Néanmoins des êtres différenciés dérivent de lui. Car l'unicité même de Dieu présuppose cette diversité et ménage une place au monde et à l'homme, leur donne la possibilité d'exister.

Dans la conception religieuse de H. Cohen, qui se veut entièrement rationnelle, le mystère de la création disparaît, l'accent étant mis sur le miracle que constitue le renouvellement du monde.

Dieu est compris, avant tout, comme celui qui maintient et renouvelle l'univers, comme le Dieu-Providence qui donne son sens à l'histoire.

Tout comme la recherche scientifique présuppose le concept d'être, le problème de la nature et du monde humain présuppose l'unicité de l'être divin.

¹¹ Lire R. GOETSCHEL, « Exode 3,14 dans la pensée juive allemande de la première partie du XX^e siècle », in *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3,14*, Paris 1986, p. 268-269 et 275.

Grâce à l'idée de Providence, à savoir d'un Dieu unique qui veille sur le monde et le maintient, la signification logique du concept de Dieu se transforme en signification éthique.

La religion, sous sa forme accomplie, monothéiste, se distingue de la mythologie, encore rudimentaire, par le fait que son attention n'est pas captée par le problème de l'origine et les questions relatives à la cosmogonie : elle s'interroge sur la finalité du monde et le sens qu'il convient de lui attribuer.

Si l'on croit au déterminisme des lois de la nature dans un système panthéiste de type spinoziste, il n'y a plus de fondement pour une éthique. En effet, tout effort moral suppose que l'homme puisse se distancer des lois de la nature. En affirmant avec autant de vigueur l'unicité d'un Dieu « séparé » de tout être au monde, Cohen présuppose que l'homme, créé à l'image de Dieu, est à même de prendre ses distances, d'assumer ses propres responsabilités et ne s'amalgame ni à la nature, ni à la foule.

Toutefois, cette idée de séparation a comme complément indispensable celle de « corrélation », à savoir de « rapport réciproque » entre Dieu et l'homme, entre Dieu et la nature. Cette idée de corrélation, déjà présente dans *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, contredit tout système moniste et n'est pas non plus réalisable dans le polythéisme, où les dieux mènent leur vie propre, ont leur histoire personnelle¹².

La Révélation, selon Cohen, découle directement de l'unicité de Dieu et de la Création. Elle est, pourrait-on dire, une seconde Création¹³.

Principe du monde, Dieu l'est aussi de l'esprit humain. Il octroie à l'homme une raison qui n'est pas seulement spéculative, mais aussi pratique.

Ce que Cohen désigne par Révélation, c'est le contenu du Décalogue, fondement de la morale universelle qui touche tout autant à la sphère individuelle qu'à la vie sociale et étatique. Cette Révélation ne doit pas être saisie sous la forme d'un « don » (*matan*), portant sur un objet matériel. Elle doit être comprise dans le sens d'une communication d'esprit à esprit, conférant à l'homme l'esprit de sainteté. Cet esprit-là demeure un bien inaliénable de l'homme, même lorsqu'il tombe dans le péché. Il était nécessaire, cependant, que la Révélation s'inscrivît aussi dans l'histoire grâce à la figure lumineuse de Moïse, apte à dissiper toutes les obscurités du mythe. Car elle ne pouvait rester dans le domaine de la pure spiritualité. Néanmoins, Cohen insiste sur le fait que la Révélation est éternelle et universelle.

¹² Cf. F. ROSENZWEIG, Introd. aux *Jüdische Schriften*, p. XLV et s.

¹³ Voir S. ZAC, *La Philosophie religieuse de Hermann Cohen*, Paris 1984, p. 54.

La fonction que la tradition attribue à Moïse est celle d'un maître et d'un instructeur, qui partage avec les autres le privilège de l'enseignement reçu. Pour le philosophe de Marburg, la Révélation demeure essentiellement spirituelle : c'est la prise de conscience d'une exigence morale inscrite dans le cœur de chaque individu¹⁴.

Le texte qui précède atteste que Cohen veut avant tout « concevoir » la religion. La Révélation n'est pas pour lui cette donnée brute et impénétrable qui s'impose à notre intelligence, cette expérience immédiate de l'âme. Toute forme de mystère est abolie de la Création et de la Révélation. Mais Cohen fait appel à la notion de miracle¹⁵, il reste capable d'émerveillement, voire d'enthousiasme.

Les critiques n'ont pas manqué de souligner que l'optimisme indomptable de Cohen et sa croyance dans le progrès infini ont reçu un cruel démenti des événements. Néanmoins, il ne s'agit pas d'opposer l'homme aux circonstances, mais d'apprécier chez lui la cohérence sans faille entre la pensée et l'action. Quelqu'un demandait à Cohen : « Comment peut-on aimer une idée ? » Il répondit par une autre question : « Comment peut-on aimer autre chose qu'une idée ? »¹⁶ Car si l'on interprète l'idée dans le sens d'un idéal qu'il faut transcrire dans les faits, elle appelle une œuvre d'amour.

Esther STAROBINSKI-SAFRAN

Orientation bibliographique

a) *Œuvres de H. Cohen*

- Jüdische Schriften, 3 Bände, Einleitung von F. ROSENZWEIG. Berlin 1924.
- Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig 1919 ; réimpr. Wiesbaden 1966. (Trad. française à paraître par les soins de D. BOUREL et M. B. de LAUNAY, aux P.U.F.)
- Kants Theorie der Erfahrung. 2^e Auflage, Berlin 1889.
- Kants Begründung der Ethik. Ed. E. CASSIRER, Berlin 1920.
- Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889.
- Die Ethik des reinen Willens, Berlin 1904, 2^e Auflage 1907.
- Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Giessen 1915.

¹⁴ Cette conception d'une révélation rationnelle rapproche Cohen de ce Spinoza tant honni ! Cf. ZAC, *op. cit.*, p. 70.

¹⁵ F. ROSENZWEIG, *Introd. aux Jüdische Schriften*, p. L.

¹⁶ Cf. M. BUBER, « Die Liebe zu Gott und die Gottesidee », in *Gottesfinsternis*. Voir *Werke I, Schriften zur Philosophie*, Heidelberg 1962, p. 546–547, avec une référence à *Die Religion der Vernunft*.

b) Etudes sur Cohen

- S.H. BERGMAN, *A History of Philosophy, Systems of Post-Kantian Philosophy* (hébr.). Jérusalem 1979.
- Idem, *Faith and Reason*. Washington 1961.
- E. BREHIER, « Le Concept de religion d'après Hermann Cohen », in *Revue de Métaphysique et de Morale* 3/1925, p. 359–372.
- H. DUSSORT, *L'Ecole de Marbourg*. Paris 1963.
- E. L. FACKENHEIM, *Hermann Cohen – after fifty years*. Leo Baeck Memorial Lecture 12. New York 1969.
- *Pardès*. Paris, J.C. Lattès, 5/1987. Numéro consacré à « Judéité et Germanité ».
- J. VUILLEMIN, *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*. Paris 1954.
- S. ZAC, *La Philosophie religieuse de Hermann Cohen*. Paris 1984.

Chroniques

Une blessure dans l'âme tchèque: la condamnation de Jean Huss?

On ignore la date exacte de la naissance de Jean Huss. Enseignant de philosophie et de théologie à l'Université de Prague, il est l'auteur de plusieurs traités. Mais c'est surtout par ses qualités exceptionnelles de prédicateur populaire, prêchant la réforme des mœurs dans le clergé qu'il devint célèbre.

L'époque est particulièrement sombre pour l'Eglise. Quand l'Empereur Sigismond réussit à convoquer un Concile à Constance en décembre 1414, trois papes revendiquent la succession de Pierre. Le Concile, au sein duquel se reflètent les tensions du temps, arrivera néanmoins à les écarter et à mettre fin au schisme, en élisant, en novembre 1417, Martin V. Le nouveau Pape confirmera les derniers décrets du Concile, en matière de foi.

Les débats internes de l'Université de Prague, où les rivalités politiques entre «nations» soulèvent des querelles passionnées, ont leurs répercussions sur les prises de position théologiques. Dans ce contexte trouble et agité, Jean Huss est convoqué au Concile, comme suspect de partager les hérésies de l'anglais Wiclif († 1384) qui étaient connues en Bohême. Il s'y rend muni d'un sauf-conduit de l'Empereur. Il est jugé par des juges prévenus par avance contre lui et condamné à mort; il monte sur le bûcher, le 6 janvier 1415. Il meurt en invoquant Jésus-Christ, en récitant le *Credo* et en pardonnant à ses ennemis. La postérité fera de lui un symbole. Ainsi on verra en lui un pré-réformateur puis, au XIX^e siècle, un héros nationaliste. Il ne fut, semble-t-il, ni l'un ni l'autre. Le pouvoir communiste utilise cette figure historique dans sa propagande contre l'Eglise. Il reste, plus profondément, que son souvenir a marqué durablement et douloureusement la mémoire tchèque.

*

* *

De divers côtés des voix s'élèvent pour demander que le dossier de cette condamnation portée dans des conditions contestables soit réexaminé avec objectivité et équité.

C'est ainsi que Stefan Swiezawski, spécialiste de l'histoire de la philosophie du XV^e siècle, a récemment publié un fervent plaidoyer en faveur du prédicateur tchèque: *Jean Huss – hérétique ou précurseur du Concile Vatican II*¹.

Il insiste sur le fait que Huss n'a pas signé la rétraction qu'on entendait lui imposer mais dans une déclaration solennelle il s'est déclaré prêt à rejeter toutes les erreurs contre la foi qu'il aurait pu professer mais il ne pouvait accepter comme siennes des opinions qu'il n'avait jamais soutenues. Les Actes de la 15^e session du Concile donnent l'impression que ses adversaires étaient d'avance décidés à supprimer le prédicateur. Les trente propositions condamnées sont certes tirées des écrits de Huss, notamment de son *De Ecclesia* de 1417, mais est-ce dans le sens que leur auteur leur donnait? Huss fut contraint d'écouter à genoux le verdict de sa condamnation à mort et de la damnation éternelle². Il a alors prononcé cette prière: «Seigneur Jésus-Christ, je Te prie, au nom de Ta grande miséricorde, de daigner pardonner à tous mes ennemis. Car Tu sais qu'ils m'ont attaqué et accusé faussement, en présentant de faux témoins et de faux articles. Pardonne-leur, je T'en prie, au nom de Ta miséricorde infinie.»

«En quoi consistait le point crucial du conflit? Huss demandait une réforme de toute la vie de l'Eglise et par ses réclamations d'un retour aux vraies valeurs de l'Evangile, il semblait menacer le fondement même du rôle politique de la monarchie impériale et de l'état de l'Eglise, ainsi que le pouvoir temporel du Pape et des évêques (*in temporalibus*). Sa doctrine concernait avant tout le domaine des mœurs.»

Donc non pas un hérétique, mais un esprit radical dans ses exigences concernant la vie du clergé. On ne peut non plus faire abstraction de la lutte de la *Natio* allemande contre la *Natio* tchèque au sein de l'Université. Quant aux thèses de Wiclif, répandues en Bohême, Huss se montre indépendant à leur égard: il en retient certaines et en écarte d'autres. Parmi les reproches qu'on lui adresse, il y aurait la conception d'une Eglise, non purement cléricale, mais constituée par l'ensemble des croyants, un idéal d'«Eglise des pauvres», avec pour corollaire la conséquence qu'un ecclésiastique en état de péché mortel ne pourrait pas exercer ses fonctions. Mais quel sens donner à une affirmation de ce type: ce sens change du tout au tout selon qu'on entend parler de convenance morale ou, ce qui serait inacceptable, de validité. Seul un examen attentif des écrits du prédicateur permettra de trancher.

Ajoutons que l'appel à la réforme des mœurs dans le clergé et dans l'Eglise anime un mouvement antérieur à Huss. Et la chapelle de Bethléem à Prague, où ce dernier prêche en tchèque depuis 1402, deviendra très vite le centre d'un mouvement réformateur qui débordera largement les frontières de la Bohême. Il

¹ Publié en polonais dans *Tygodnik Powszechny* XL (fév. 9, 1986), n. 6 (1911), puis, en anglais, dans *Dialectics and Humanism*, n. 4, 1986.

² Dans la mesure où il s'entêtait dans son péché d'hérésie. Ainsi, à cette époque rude, le souci de la pureté de la foi s'accompagnait d'une psychologie frustrée et, dans le cas précis, de manques à la justice, qui rendent l'ensemble plus que suspect.

ne faut pas s'étonner que beaucoup aient considéré la mort du prédicateur comme celle d'un véritable martyr. Après sa mort, les hussites défendront des positions radicales, parfois inspirées directement des thèmes de Wiclif. Ils seront en révolte ouverte et armée contre l'Empereur et aussi contre le Pape. N'a-t-on pas prêté à Huss des thèses et des positions qui furent en réalité celles des hussites?

Retranscrivons le jugement de Stefan Swiezawski:

«Avant tout il insistait sur le fait que l'Eglise n'est pas seulement composée du clergé, mais qu'elle est constituée de tous les hommes destinés au salut (*congregatio fidelium*, dans les écrits postérieurs: *congregatio* ou *universitas praedestinatorum*). Contre l'étroitesse des positions cléricales d'alors trop juridiques, Huss proposait déjà ce qui dans la constitution *Lumen Gentium* devait être exprimé par la désignation bien connue de l'Eglise comme Peuple de Dieu. En même temps il faut remarquer que Huss ne prend pas le droit canon à la légère et ne nie pas son importance. Il demande seulement qu'il reflète davantage le droit divin et le droit naturel (Gratianus) que le droit positif humain et les décrets des canonistes.

«Huss ne rejetait pas non plus la primauté papale, mais il en a affiné la notion, la transformant d'un phénomène socio-politique en un phénomène mystique. Le seul chef de l'Eglise au plein sens du terme est le Christ, le seul éternel Grand Prêtre. Le pape le représente comme son vicaire et le rôle le plus éminent de l'évêque de Rome est la primauté de service (définie pas Huss comme la primauté de vertu et de service pour le bien de l'Eglise).

«A cause de cette «primauté de vertu», le pape doit se distinguer d'abord par la sainteté de vie. La sainteté, l'effort de perfectionnement moral et non les attributs de «puissant souverain» ou d'«habile homme de loi» doivent être les traits fondamentaux de l'évêque de Rome. Et comme cette exigence d'une haute moralité concerne pleinement le pape, elle concerne aussi la hiérarchie et le clergé dans son ensemble. Il faudrait examiner de plus près si la doctrine du «*dominium ex gratia*», selon laquelle l'offrande de la sainte messe et les sacrements ne sont valables que s'ils sont administrés par un prêtre en état de grâce, c'est-à-dire sans péché mortel, (la proclamation de cette doctrine – que personne n'est évêque s'il est en état de péché mortel –, qui constitue une hérésie, a été reprochée à Huss au Concile de Constance. Il semble que Huss n'a jamais proclamé une telle doctrine. Cf. P. de Vooght, *Hussiana*, Louvain, 1960, pp. 212–230), correspondait aux opinions de Huss, ou seulement aux opinions des théologiens hussites. Huss pourrait avoir affirmé seulement qu'un prêtre en état de péché mortel n'a pas le droit moralement d'accomplir les fonctions sacerdotales.»

Huss revendique la participation active des laïcs à la vie ecclésiale :

«Cet effort d'intégrer les masses passives des laïcs dans la vie active et consciente de l'Eglise et dans sa progression spirituelle s'est manifesté par la volonté de leur ouvrir l'accès à la communion sous les deux espèces (*sub utraque specie*, d'où l'appellation d'utraquistes donnée à certains hussites). La communion fréquente et sa généralisation sous les espèces du pain et du vin devait beaucoup rapprocher le mystère de l'Eucharistie et de l'Eglise du peuple, dont l'appartenance à l'Eglise était pour une grande part affaire de tradition et d'organisation légale.»

Il convient donc d'examiner les thèses de Huss du point de vue de l'orthodoxie : sont-elles hérétiques ? Il s'agit en particulier des relations entre les personnes dans la très sainte Trinité, et de l'Eucharistie : Huss tenait-il ou non la position de Wyclif concernant la «rémanence» du pain après la consécration ? Il faut évidemment ajouter des affirmations sur le «*dominium ex gratia*», l'état de grâce étant le fondement de la validité des pouvoirs hiérarchiques. S. Swiezawski note à ce propos : «Les théologiens de Cracovie, au XV^e siècle, connaissaient bien les doctrines et l'enseignement de Huss. Certains s'y opposaient, d'autres les acceptaient, mais aucun n'y voyait une déviation du *Credo* catholique.»

Stefan Swiezawski insiste sur ce point : le grand réformateur tchèque ne proclamait pas des hérésies, même si certaines de ses affirmations, trop radicales, peuvent être considérées comme erronées du point de vue théologique et difficilement conciliables avec le dogme catholique. Précisons qu'en effet pour qu'il y ait hérésie au sens propre, il faut qu'il y ait volonté délibérée de tenir une opinion opposée à la foi de l'Eglise, dûment connue.

Au contraire les positions de Huss seraient consonantes avec la vision de l'Eglise présentée par Vatican II : Eglise, Peuple de Dieu, primauté du service et de la sainteté, promotion du laïcat, possibilité pour tous les fidèles de recevoir, en certaines circonstances, la sainte communion sous les deux espèces (c'était là une revendication de Huss qui fut reprise par les hussites), statut privilégié de la pauvreté et du pauvre.

*

* *

La mémoire de Jean Huss est comme une blessure dans l'âme tchèque. Pour certains, elle constitue un obstacle sur la voie de l'union, pour bien des catholiques elle est cause de souffrance. Rouvrir le dossier du bouillant prédicateur de la réforme des mœurs signifie plusieurs choses : examen de la régularité du procès, étude objective de ses écrits pour voir dans quelle mesure ils sont conformes à la règle de foi, enquête biographique permettant de dégager, à partir des témoignages sûrs et dessous des imprudences oratoires certaines, les intentions de Huss dans sa relation à l'Eglise.

G. C.

CHRONIQUE DES IDÉES REÇUES

Dans cette chronique, je me propose de passer en revue un certain nombre d'idées qui paraissent établies dans les pensées et dans les mœurs sans que l'on se pose plus guère de questions à leur sujet. Ces idées ont trait pour la plupart à des comportements individuels et sociaux aussi bien qu'à leur justification rationnelle.

Entreprise périlleuse ! Ces sujets sont souvent considérés comme « tabous », comme des idées intouchables sur lesquelles on ne revient pas (du moins pour le moment), sous prétexte qu'elles procèderaient de l'évolution de la société. Elles semblent bien trop séduisantes, trop « adaptées » à notre époque, trop commodes, trop nouvelles, trop « progressistes » pour être mises en doute.

Or il faut les examiner de près, précisément parce que leur véracité tient beaucoup trop à leur nouveauté et à leur « actualité » pour ne pas être suspecte.

Ce faisant, le risque est grand de passer pour rétrograde. Il faut se garder pourtant de tout passéisme, de tout conservatisme de principe. Je suis profondément persuadé que ce n'est pas parce qu'on a toujours pensé ou fait ainsi qu'il est bon aujourd'hui de faire ou de penser de même. Je ne suis pas non plus d'avis que toute suggestion nouvelle est forcément douteuse parce que nouvelle.

Je rejoins toutefois ceux qui pensent qu'en ce qui concerne l'être des choses et des hommes, il est des données constantes qui touchent à l'essentiel et qui demeurent à travers l'évolution du monde. Il y a aussi des éléments qui changent et qui sont relatifs à l'époque et au lieu.

Une des premières idées reçues est que tout appartient à la seconde de ces catégories, notamment pour ce qui touche à la vie et à l'activité humaines.

Une autre idée reçue, communément répandue et corollaire de la précédente, concerne la vérité : il n'y a pas de Vérité, mais des vérités, la tiennne, la mienne, celle d'ici, celle d'ailleurs, celle d'aujourd'hui, celle de demain.

Certaines de ces idées sont d'ordre spéculatif. D'autres affectent la pratique. On en trouve énormément dans les domaines des relations humaines, des comportements individuels et de l'éducation. Cette dernière est très représentative du problème : que de fois l'on n'ose penser et faire quelque chose parce que cela irait à l'encontre de l'opinion générale. La difficulté, faut-il le souligner, vient souvent de ce que l'opinion générale repose sur des avis apparaissant aux yeux de chacun comme très compétents, très « scientifiques ». L'idée vous a-t-elle effleuré une fois de priver votre enfant de dessert (bien sûr pour un motif valable) ? Avez-vous vécu l'angoisse que provoque une tentation pareillement rétrograde, devant le sourire narquois des voisins et des amis, voire du psychologue de service ?

Pourquoi vouloir remettre en question ces lieux communs, ces consensus ? Certes par souci de rechercher la vérité (il faudra revenir sur cette question en soi)

mais aussi parce qu'il y a souvent des choses importantes qui ne sont pas dites, donc pas entendues. Or ces choses ont de la valeur, même si elles ne sont pas nouvelles, pas « actuelles » (au sens du journal télévisé) ou pas intéressantes apparemment. Elles font partie du patrimoine de l'humanité et les jeunes générations en tout cas n'y auront jamais accès si personne ne les en informe.

Il faut donc les dire, les écrire. En tant que père de famille, il me semble qu'il y a des choses que je dois absolument dire à mes enfants, même s'ils refusent de m'écouter aujourd'hui. Libre à eux d'entendre ou non : c'est de leur responsabilité, à partir d'un certain âge. La mienne est de dire. Ils pourraient demain me reprocher de m'être tu (ou de n'avoir pas su comment le leur dire, mais ça c'est une autre histoire!).

Il n'est pas question de tout aborder, de tout épuiser, tout dire dans cette chronique. D'autres parlent et écrivent avec grande compétence dans le même dessein. Ici ce ne sera qu'une simple contribution, avec des mots de tous les jours pour ceux qui malgré tout philosophent avec des mots de tous les jours. L'on me pardonnera d'y mettre parfois quelque impertinence. Il en faut pour aborder les sujets tabous!

En voici un précisément, inspiré par l'observation quotidienne :

La loi contre ma liberté

Un « flash » aux informations télévisées, l'autre jour, m'a semblé particulièrement significatif de cette question. Dans le cadre de la lutte contre les excès de conduite causes d'accidents de la circulation, la TV présentait l'interview d'un motocycliste dont on venait de retirer le permis de conduire. Il conduisait à 100 là où la vitesse était limitée à 60 km/h. Le reporter lui demandait s'il trouvait normale la mesure qui lui était appliquée. « Bien sûr, répondit-il en substance, ce sont les lois ! N'empêche que, selon ma loi à moi, je m'estimais autorisé à rouler à 100 km à l'heure. J'étais parfaitement à même de dominer la situation à cet endroit et à cette vitesse. »

Donc à ses propres yeux ce motard n'était pas en infraction. Le code de la circulation était en l'occurrence irrelevant. Selon son code à lui, qui est sa propre estimation de la situation en fonction de sa capacité de pilote et de son adresse, il n'y avait pas de délit. Ce qui au fond n'est pas à rejeter en soi. Peut-être bien que, dans ces circonstances précises, sa manière d'évaluer les choses était juste. Mais on ne peut raisonner en la matière en considérant uniquement le cas particulier.

La circulation routière est un bon test de la vie sociale. Elle est évidemment réglée en vue du bien public et individuel. Sa loi ne peut être conçue qu'en tenant compte de tous les facteurs de la sécurité personnelle et collective. Elle repose sur un consensus fondé lui-même sur une analyse de toutes les situations possibles. Comme toute codification, elle comporte inévitablement une part d'arbitraire, mais elle n'a de valeur que s'il est admis que tous y sont soumis.

L'analyse dont elle découle est cependant celle d'une *réalité* physique, psychologique, sociale. Il est *vrai* qu'une courbe serrée prise à grande vitesse implique de grands risques d'accident. Il est *vrai* que si l'on n'observe pas l'obligation de rouler d'un même côté de la route, la probabilité de chocs frontaux est extrême. Il est *vrai* que le bien commun, en l'occurrence, exige, sous peine d'atteinte à des vies

humaines, qu'un consensus soit établi quant à la manière de circuler, et qu'il soit strictement respecté.

Ce consensus doit naturellement être un préalable et résulter d'une élaboration commune, ou du moins d'une décision de l'autorité établie à cet effet par l'ensemble de la population.

Il n'est pas difficile d'imaginer ce qui se passerait si tous les conducteurs de véhicules s'érigeaient en seuls juges de la conduite à tenir à chaque instant, même en se donnant pour consigne de s'adapter continuellement, avec la plus grande habileté, aux circonstances changeantes des routes et du trafic.

Suprême liberté, penseront certains, suprême dignité de la personne qui assume elle-même son destin et sa responsabilité ! Mais liberté qui s'autodétruit puisqu'elle mène tôt ou tard à la disparition de l'individu.

Était-il besoin de démontrer l'absurde philosophie de notre motocycliste ? Peut-être oui puisqu'elle semble inconsciemment partagée par de nombreux citoyens sur la route et ailleurs. En quoi consiste-t-elle, au fond ?

Elle veut être quête et affirmation de ce qu'on prétend être la liberté. Ainsi conçue, celle-ci réside dans le fait, pour la personne, d'être sa propre mesure d'action et de jugement à chaque instant.

A partir de là, le bien commun peut-il être encore pris en considération ? Oui, à la condition que chaque être humain non seulement soit apte à le percevoir totalement et sans erreur, ce qui suppose une bonne dose d'infailibilité, et que, d'autre part, il ait la capacité d'y adapter constamment son agir propre. Ce qui n'est qu'une utopie. Peut-être pas pour notre motocycliste, mais y a-t-il pensé ? Ce qui pour lui découle de cette philosophie est qu'aucune autorité n'a à contrecarrer ses lois à lui, ses propres lois du moment, par de quelconques règles collectives.

Le bilan n'est pas triste, comme on dit aujourd'hui ! La réalité n'est plus prise en considération, la vie sociale n'a plus besoin de consensus, nulle autorité n'a plus à intervenir sur les comportements individuels pour les régler en fonction d'un bien commun injustifiable, la notion de liberté est des plus sommaires puisqu'elle s'identifie au capricieux « je veux tout de suite » du bébé qui n'est pas encore maître de ses actes.

Seul demeure ce qui semble être le bien immédiat et instantané du motard : se griser de vitesse (on dit « s'éclater »), affirmer son jugement et son indépendance par-dessus tout, en corollaire arriver avant les autres (mais où et pourquoi ?), en ressentir une immense sensation de liberté (le mot sensation est pris à dessein : la liberté est-elle du domaine de la sensation ?). Au bout de la route, selon l'humeur du hasard, ce sera finalement un jour ou l'autre la tombe ou la chaise roulante.

Cette allégorie me paraît évocatrice. D'abord il se déroule tous les jours des épisodes qui y ressemblent. Ensuite, êtes-vous sûrs que nous ne raisonnons et n'agissons pas de la même manière en dehors de la circulation routière, en d'autres domaines du comportement humain ? Si tel est le cas, on retrouvera le même bilan en ce qui concerne l'agir humain en général : il n'y a pas de réalité sur laquelle seraient fondées des normes de cet agir, lesquelles normes, si on en dictait quand même, ne reposeraient sur aucun consensus ; resterait donc l'individu seule

mesure de ses actes et seul juge de son comportement. Une autorité qui tenterait d'imposer des lois ne pourrait être considérée que comme illégitime et usurpatrice des libertés individuelles. Comme telles, ces libertés, recherchées avant tout, résideraient dans l'absence de contrainte extérieure et même intérieure, qui brimerait en quelque sorte la volonté d'agir et de faire.

*
* *

L'absurdité d'un tel système qui exclut l'obéissance aux lois ne se dévoile-t-elle pas d'elle-même ? Et ne nous incite-t-elle pas à trouver une autre forme de liberté que même l'obéissance ne pourrait diminuer ? Obéissance au Créateur, à la nature donnée par Lui, à l'autorité à laquelle il a délégué la tâche de nous aider à nous conformer à ce qu'exige notre nature en vue de notre bonheur (mais quel bonheur ? ne vaut-il pas la peine de se poser une fois sérieusement la question ?). Cette obéissance pleinement justifiée peut-elle encore mordre sur notre liberté, alors que celle-ci réside essentiellement dans notre faculté de choisir l'orientation profonde de notre être, toujours en vue du bonheur ? Aucune contrainte extérieure à notre être ou superficielle à lui ne peut attenter à cette liberté-là.

Cela remet les choses à leur place. Aucune lutte pour « les libertés », comme l'ont été par exemple les révolutions et les conquêtes de l'humanité ne trouve sa légitimité en dehors de cette liberté de choix qui déjoue toute contrainte, voire qui ne peut s'exercer pleinement sans l'acceptation de certaines contraintes allant dans le sens du plan de Dieu et de notre nature, donc de notre bonheur et du bien de tous.

Une citation d'Yves Simon, pour terminer, me paraît éclairer parfaitement ces propos :

L'obéissance, comme l'autorité et la hiérarchie, a mauvaise réputation. Le propos de W.K. Clifford : « Il est au monde une chose pire que le désir de commander, c'est la volonté d'obéir » exprime une opinion qui, sans être commune, n'a jamais manqué de défenseurs, spécialement parmi les intellectuels. Mais c'est aussi une croyance largement répandue que l'obéissance, manifestement indispensable dans la vie des sociétés, et pour l'éducation des enfants, peut faire merveille s'il s'agit d'aider à progresser des personnes qui sont déjà mûries et vertueuses. Est-il paradoxal de dire que la meilleure façon d'aborder ce problème nous est fournie par la théorie de la liberté ? Il y a paradoxe pour ceux qui identifient la liberté à la primitivité et la fantaisie, non pour ceux qui ont compris qu'elle consiste en une indifférence active et dominatrice, en une maîtrise s'exerçant sur une pluralité des manières possibles d'agir.¹

GUY BOISSARD

¹ Yves SIMON, *Théorie générale de l'autorité*, texte présenté par Olivier Lacombe dans *Recherches et Débats*, n° 53, décembre 1965, Desclée De Brouwer, p. 75.

Bibliographie

Ignacio DE CELAYA, Ramon GARCIA DE HARO, *Morale chrétienne ou morale nouvelle?*, Paris, Tequi, 1986, 206 p.

La première partie de ce livre consiste en une analyse critique et bien documentée (les citations en notes sont nombreuses) de certaines tendances actuelles en théologie morale, qui se développent notamment dans le monde catholique et qui sont généralement perçues sous le vocable de « nouvelle morale ».

La seconde partie est une synthèse des positions de la doctrine catholique en la matière, telle qu'elle a été réaffirmée par le Concile et les plus récents textes du Magistère.

Certes, la « morale nouvelle » en appelle aussi aux déclarations conciliaires mais « il est absolument nécessaire, affirment les auteurs, de savoir bien distinguer ce que le Concile a dit en accord avec la doctrine traditionnelle de l'Eglise... et ce qui en réalité n'est qu'une métamorphose du Concile, le *metaconcile* » (p. 27).

Selon cette analyse, la « nouvelle morale » prétend « à une révision radicale soit de quelques principes de l'ordre moral fondamental, soit de certaines solutions concrètes, soit aussi de ce qui touche à la nature et à la formation de la conscience morale... [elle] requiert également une nouvelle méthode d'enseignement de la morale et de la pastorale » (p. 26).

Son point de départ « consiste à suivre le Christ » et cela, c'est « suivre une personne et n'implique pas nécessairement l'acceptation indiscriminée des conditionnements historiques du temps où le Christ a vécu » (p. 24).

Première caractéristique, donc, de cette théorie : elle est fondée sur l'idée que « l'homme en tant que tel n'existe pas... Ce qui existe c'est l'homme en devenir... La nature humaine est essentiellement historique » (p. 39). Dans une interprétation dynamique et évolutive de l'être humain, « l'homme parvient, de façon plus réflexive, à prendre conscience que c'est à lui en tant qu'homme qu'il revient de façonner le monde et l'homme » (p. 40). En conséquence, « ce qui est naturel à l'homme, c'est à proprement parler le *rationnel*, c'est-à-dire ce que l'homme qui réfléchit sur lui-même et sur sa situation adopte comme critères de vérité... d'où le rôle tellement décisif attribué à des sciences comme la sociologie, la psychologie, la biologie qui mesurent ou déterminent la développement de ce qui est ou non naturel à l'homme, de ce qui est ou non péché » (p. 40). Par conséquent, la morale aura nécessairement pour caractéristique « un pluralisme simultané et successif » et on en déduira « qu'il n'y a pas de morale naturelle » (p. 41).

Les « vieux » concepts de la morale sont alors à réviser, à réinterpréter, à adapter. L'essentiel du christianisme est de suivre le Christ. Cela n'impliquera pas une conduite déterminée, mais une *disposition du moi* dont découlent les « normes transcendantales en vertu desquelles l'homme décide ou non de ce qu'il est » (p. 32). Les déterminations morales concrètes, les « normes catégorielles », ne seraient dès lors pas des normes spécifiquement chrétiennes, mais de simples exemples d'une attitude valable pour l'époque du Christ. En ce qui concerne l'Evangile,

« nous devons donc déterminer pour chaque cas, quel qu'il soit, selon le signifié verbal, le véritable sens des divers préceptes si, éventuellement, ils ne furent pas donnés sous l'influence des conditions culturelles ou sociales d'une société aujourd'hui arriérée » (p. 34).

Ainsi « le christianisme ne serait pas une morale mais une doctrine de salut parce que précisément, sans ajouter aucun contenu moral, il aurait donné une motivation nouvelle et plus profonde à la tâche de l'homme, rendant ainsi possible la pleine réalisation de l'humanité » (p. 35).

L'accent étant placé sur le caractère historique de l'homme et de la morale, celle-ci serait désormais centrée sur la responsabilité, et « le caractère central de la notion de fin dernière sera remplacé par celui de « sujet de la moralité » » (p. 44). Le sujet responsable devient la notion de base : « Ce qui donnerait sa grandeur à l'histoire, c'est « que la parole de Dieu la commence et la confie à l'homme pour qu'il la développe ». Il revient donc à l'homme « d'élaborer lui-même pour soi un projet de comportement humain authentique » (p. 45).

A oublier que l'ultime fondement de la moralité est Dieu comme Fin dernière, les auteurs font remarquer qu'on ne laisse « logiquement aucune place pour une morale surnaturelle » (p. 80), parce que tout naît de l'homme. La grâce est vidée de sa substance (« il ne semble pas que ce soit le Christ qui sauve », p. 80).

En définitive, ajoutent-ils, si la conscience humaine devient créatrice de la norme morale, « il n'y a plus aucune place pour Dieu, Principe et Fondement de l'ordre moral, même si on continue à parler de Dieu ». La foi n'est plus lumière. Bien plus, « une fois l'homme converti à sa fin propre... l'humain finit inévitablement par tomber en ruines » (p. 83-84). « La submersion progressive de la personne dans le de-

venir de la collectivité devient tôt ou tard inévitable » (p. 85), tout comme « la disparition du sens de la liberté personnelle » (p. 87). « En dernière analyse, l'unique acteur de l'histoire serait l'humanité et non Dieu avec sa providence, ni chaque homme avec sa liberté » (p. 89). L'ultime réduction est celle de l'humain au « matériel » (p. 93).

Quant à la racine de ces principes, les auteurs, très justement, remarquent que « la nouvelle morale commence en fait avec la tragédie de la philosophie moderne », depuis Descartes et sa distinction entre science absolue et morale provisoire, en passant par Kant et son impératif catégorique (cf. p. 76 ss.).¹

Le reflet de cette solide analyse est ici très incomplet. On y trouvera de nombreux développements et surtout d'abondantes références aux principaux auteurs qui ont fait l'exposé de la « nouvelle morale ».

En regard de cette première partie, la seconde rappelle les lignes essentielles de l'enseignement de l'Eglise en matière de morale : son caractère révélé tout d'abord, et sa référence à la Loi Nouvelle apportée par l'Evangile ; puis la fin surnaturelle de la vie chrétienne sur laquelle elle s'appuie : « Nous avons été appelés à considérer Dieu face à face dans la gloire... La dignité de chaque homme provient de ce qu'il est capable par nature de transcender l'univers tout entier et de constater que son bien est en Dieu » (p. 107). Et c'est par « le don gratuit de la foi et de la grâce que nous nous élevons jusqu'à la connaissance de cette sublime magnitude de richesse qu'est l'intimité divine » (p. 108).

¹ Ces principes relèvent d'une vision que Jacques Maritain a qualifiée d'anthropocentrique et l'on pourra se référer à certains de ses ouvrages, essentiels sur cette question, notamment *Humanisme Intégral*.

La grâce est nécessaire pour la conduite chrétienne. En effet, «l'excellence de la fin surnaturelle est telle... que souvent nous ne parvenons à poser des actes proportionnés à cette fin, d'où le besoin des dons du Saint-Esprit par lesquels l'âme en état de grâce est directement animée par Dieu d'avantage que par elle-même» (p. 110-111).

La volonté intervient dans la connaissance morale du fait que cette dernière fait référence à la liberté humaine: «C'est la volonté qui mobilise l'intelligence vers la fin dernière» (p. 113). Il en découle que chaque homme a «la responsabilité de se former une conscience droite, c'est-à-dire une conscience vraiment conforme à la loi de Dieu» (p. 117) dont découle la loi naturelle.

La morale chrétienne assume-t-elle totalement le contenu de la morale naturelle? les auteurs l'affirment à la suite du Magistère, en relevant que «cette dernière n'épuise pas le contenu de la morale chrétienne» (p. 121), car «seul le christianisme possède entièrement la vérité sur l'homme avec ses faiblesses mais aussi avec l'assurance de l'amour débordant d'un Dieu Créateur et Rédempteur» (p. 122).

Car «si notre condition de créature implique nécessairement que notre conduite personnelle soit mesurée objectivement par la fin que Dieu nous a donnée en nous créant» (p. 122), il faut rappeler que la «fin donnée à l'homme – et donc sa première obligation morale dans l'ordre naturel même – consiste à aimer Dieu par-dessus tout et à rapporter l'amour de soi et celui de toutes choses à l'amour de Dieu» (p. 123). De l'ordre objectif voulu par Dieu découle la morale naturelle. C'est donc Dieu qui lui donne la mesure et non pas ce que «de fait beaucoup d'hommes disent et font ou savent» (p. 126).

En raison de l'aide qu'ils reçoivent de la foi et de la grâce, «les chrétiens ont une grande responsabilité dans la

défense de la loi naturelle et pour apporter aux autres hommes une vie morale digne» (p. 131). «On comprend donc la fonction qui revient au Magistère de l'Eglise dans l'enseignement de la loi naturelle». C'est une tâche particulièrement urgente de nos jours «où beaucoup de savoirs partiels, veulent s'ériger en sagesse absolue» (p. 137).

Il convient aussi de réhabiliter la lutte ascétique, la prière et les sacrements dans la vie morale: «L'union à la croix fait partie intégrante de la vie chrétienne» (p. 145) et «c'est par le recours aux sacrements, sources de la grâce, que la charité vivante rend l'homme capable d'accomplir la loi par amour dans le dépassement de la crainte servile» (p. 148).

Les auteurs mettent enfin en relief les résultats de l'émergence dans la vie de tous les jours de la «nouvelle morale»: la crise a un caractère épidémique, poussée généralisée de déviations morales qui commencent par une façon intellectuelle de poser le problème dans une volonté de formuler la foi et la morale «d'une façon plus conforme au cours actuel de l'histoire» et dans une attitude de méfiance envers la tradition de l'Eglise (p. 165). Le désir de revaloriser l'authentiquement humain et de créer une morale chrétienne «adulte» procède ici de l'acceptation d'une nouvelle philosophie de l'immanence (p. 176).

En définitive, la théologie morale doit être considérée comme une participation à la vérité, «avec le désir intime de grandir dans la connaissance en même temps que dans l'amour de Dieu dans le Christ» (p. 199).

Ce sont deux fortes synthèses que les auteurs réunissent dans cet ouvrage, soit des conceptions dites nouvelles de la morale, soit de l'enseignement traditionnel et constamment réaffirmé et précisé – donc d'une «nouveauité permanente» – de la pensée de l'Eglise en matière d'éthique.

On peut regretter toutefois que, dans cette seconde partie, l'exposé ait revêtu une forme par trop « dogmatique », au sens péjoratif sous lequel ce terme est fréquemment entendu aujourd'hui. Si l'éthique repose sur des principes fondamentaux universels et permanents, il n'en reste pas moins que la manière de l'exposer doit être pensée en fonction de la capacité de compréhension des gens de chaque époque. Peut-être est-ce aussi, entre autres, une mauvaise compréhension de la morale chrétienne, mal exposée en un langage d'un autre âge, qui a provoqué chez les tenants de la « nouvelle morale » le désir de rechercher autre chose. Il est dommage que, parallèlement à leur critique, les auteurs de ce livre ne se soient pas posé cette question. La réponse aurait pu éclairer différemment leur approche qui n'est pas dépourvue d'un certain triomphalisme.

On ne peut plus aujourd'hui mettre l'accent sur une morale de préceptes. Notre génération veut tout comprendre, saisir les motivations profondes, sans quoi elle reste démotivée. Ainsi elle n'acceptera les exigences divines et naturelles de la conduite humaine

que dans les termes du commandement d'amour auquel se rattache toute la loi ainsi que les prophètes (*Mt. 22, 34-40*). Dans le grand désarroi qui règne aujourd'hui dans le monde, la seule chance de satisfaire les esprits et les cœurs dans leur soif de recherche est de toujours partir explicitement de cette donnée centrale et d'y ramener constamment toutes les réflexions et tous les enseignements touchant à la manière de mener notre vie à son but. On ne dira pas que les auteurs de cet ouvrage ont été insensibles à cet aspect, mais on doit y constater une mise au second plan de la composante mystique et contemplative de la morale chrétienne, qui constitue en fait le noyau inséparable de cette dernière. S'il n'y a pas de « morale nouvelle », il y a à trouver une manière nouvelle de communiquer la connaissance de la morale chrétienne, de telle sorte qu'elle soit simplement accessible dans son essence au peuple chrétien, sans en être altérée d'aucune sorte. C'est certainement une gageure difficile à tenir aujourd'hui, mais on ne peut l'éluder.

G. BOISSARD

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
4, avenue Saint-Paul
1209 Grange-Canal (Genève)
Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974-3
(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. 45.-
	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.