

LXVIII^e ANNÉE

JUILLET-SEPTEMBRE 1993

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

N° 3



L'unité de la foi dans le pluralisme des cultures

Réflexions bibliques et chrétiennes sur la « Shoah »

La morale et la religion dans la pensée piagétienne

SOMMAIRE

GEORGES COTTIER, O.P. – L'unité de la foi dans le pluralisme des cultures	p. 161
BERTRAND DE MARGERIE – Réflexions bibliques et chrétiennes sur la «Shoah» (1^{re} partie)	p. 172
Fr. PAUL-LAURENT CARLE, O.P. – Le Droit naturel et les Droits positifs. Vers l'abolition de la peine de mort	p. 193
CONSTANTIN XYPAS – L'éducation, source de la morale et de la religion dans la pensée piagétienne	p. 205
FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ – Réflexions médiévales sur la beauté	p. 218

NOTES ET LECTURES

BIBLIOGRAPHIES – GEORGES COTTIER, O.P., <i>Consacrés dans la vérité – Les écrits spirituels de saint Claude La Colombière</i> – FRANÇOIS-REGIS WILHÉLEM, <i>Dieu dans l'action, la mystique apostolique selon Thérèse d'Avila</i>	p. 235
---	--------

L'unité de la foi dans le pluralisme des cultures

I

Universalité du message

1. L'unité de la foi découle de l'universalité du message du salut en Jésus-Christ: «Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. De toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint Esprit, leur enseignant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici que moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde» (Mt 28,18-20).

(...) «Et le salut n'est en aucun autre; car il n'est pas sous le ciel d'autre Nom donné chez les hommes par lequel nous devons être sauvés» (Ac 4,12, cf. Ph 2,9-11).

La foi et la confession de foi de Jésus-Christ est ainsi pour tous les hommes l'*initium salutis*. C'est pourquoi l'Eglise est envoyée à toutes les nations sans exception pour annoncer le Nom du Sauveur. Elle est par nature missionnaire.

De toutes les nations, faites des disciples. Il n'est pas dit que celui qui devient disciple soit arraché à sa nation. Il n'est pas dit non plus qu'appartenir à une nation soit un obstacle insurmontable à l'accueil de la foi, au «devenir disciple».

La nation est une donnée culturelle. Nous y reviendrons. Mais dès maintenant nous pouvons retenir une première affirmation qui est implicitement contenue dans les paroles de l'Ecriture que nous avons reportées: la foi est transcendante par rapport aux cultures.

Dans la logique de l'Incarnation

2. *Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous* (Jn 1,14). Ce Sauveur, c'est le Verbe Incarné, le Fils unique du Père, consubstantiel au Père qui a assumé notre humanité. Avec raison, le mouvement d'*inculturation* est considéré dans le prolongement du mystère de l'*Incarnation*. Il est venu dans notre chair, c'est-à-dire dans notre humanité, et, en prenant notre humanité, il a assumé la dimension *culturelle*, qui est une dimension essentielle de l'humanité, car l'homme est un être de culture.

3. *Il a été éprouvé en tous points à notre ressemblance, mais sans pécher, ou: hormis le péché* (He 4,15). La précision est capitale pour notre

réflexion. Celui qui est le Saint (cf. *Ac* 3,13), quand il entre dans notre humanité, la sanctifie, de sorte que son humanité elle-même est totalement sainte et source de sanctification. Comme nous le verrons, pour passer de l'Incarnation à l'inculturation, une transposition est nécessaire. Mais dès maintenant nous pouvons poser qu'il n'y a pas d'inculturation sans purification et discernement de ce qui peut et doit être «inculturé» et de ce qui doit être rejeté.

4. Le réalisme du mystère de l'Incarnation (l'union des deux natures, la divine et l'humaine, dans l'unique Personne du Fils) implique que la nature humaine assumée est une nature concrète, singulière. Jésus naît en Palestine, à une époque déterminée. On pourrait s'arrêter à cette singularité et y voir uniquement la contingence qui marque chacun des individus de l'espèce humaine. Mais ce serait oublier que la contingence, la non-nécessité elle-même de l'existence des individus, comme le cours entier des choses humaines, tombent sous le gouvernement de Celui qui est le Maître de l'histoire. «Mais, quand est venu l'accomplissement du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme et assujetti à la loi, etc.» (cf. *Ga* 4,4).

La Providence de Dieu conduit toutes choses. Elle conduit d'une manière spéciale tout ce qui concerne la naissance en notre monde du Verbe incarné, son existence terrestre; elle a disposé auparavant tout ce qui prépare sa venue parmi nous. C'est Jésus qui donne son sens à l'histoire du peuple de l'Ancienne Alliance et à son attente messianique. L'histoire de ce peuple n'est donc pas une histoire comme les autres, parce qu'il est le peuple d'où devait naître le Messie et qui devait recevoir la Révélation qui l'annonçait. En d'autres termes, l'histoire d'Israël, peuple de l'Ancienne Alliance, s'inscrit dans l'histoire du salut. Son histoire comme sa culture ne peuvent pas être considérées comme une histoire, une culture, en tout semblables aux autres. Israël est le peuple du Messie, fils de David, et ce titre est celui d'une vocation unique. Son mystère doit être lu à la lumière de *Rm* 9-11.

On comprend pourquoi l'Eglise a toujours jalousement tenu à l'Ancien Testament, car il est indissociable de son aboutissement qui est le Christ: la mémoire de l'Eglise, mémoire vivante du Christ présent en elle, embrasse à titre nécessaire la mémoire de l'Ancien Testament. Aucune histoire, aucune culture, d'aucun autre peuple, même envisagées sous l'angle de l'histoire religieuse, ne sont l'équivalent de l'histoire, de la culture religieuse d'Israël. Si on veut trouver un correspondant à Israël, c'est vers l'Eglise, nouveau Peuple de Dieu (cf. *NA* 4), née à partir du Messie d'Israël qu'il faut regarder. Ce point est d'une grande importance pour le problème qui nous occupe. L'inculturation sera *aussi* l'inculturation d'une histoire, – de l'histoire du salut, que les peuples évangélisés doivent assimiler comme devenant leur histoire propre. La nouveauté qu'apporte l'Evangile n'est pas une irruption ponctuelle, elle englobe et illumine la mémoire des œuvres de

Dieu dans l'histoire du salut au temps des préparations et de l'attente. Avec l'Eglise, c'est l'humanité tout entière qui est appelée à faire partie du peuple de Dieu.

II

La culture

5. La complexité de l'être humain se reflète dans la culture. Une culture, en effet, est une totalité dont tous les éléments ne sont pas homogènes. L'homme est appelé à se cultiver, c'est-à-dire à édifier sa propre personnalité selon les capacités et les fins dont l'exigence est inscrite dans sa nature. Cette culture se réalise quand un homme instaure dans son être un ordre par lequel les sphères inférieures obéissent à la raison, elle-même fidèle à son inclination naturelle vers la vérité, la bonté et la beauté. C'est là une définition subjective de la culture comme conquête de soi de la personne. Mais le sens le plus courant du terme culture est le sens objectif. La culture désigne ainsi l'ensemble des valeurs, des créations, des moyens de promotion, des institutions, des coutumes qui caractérisent un groupe social comme une nation. Pour les personnes, qui ne peuvent réaliser leur humanité que dans et grâce à la société, lieu de dialogue, de don et d'échanges, la culture au sens objectif est le médiateur de la culture au sens subjectif.

6. De soi, la culture est une réalité humaine, elle est une dimension de l'humanité de l'homme. Elle appartient aux réalités de ce monde; celles-ci ne sont pas closes sur elles-mêmes, elles comportent une ouverture aux sources de l'être. Par rapport à la culture, les réalités du Royaume sont transcendantes. Mais cette transcendance ne signifie pas rupture ou séparation. Les lumières et les valeurs évangéliques, par un mouvement qui procède de leur nature même, tendent par surcroît à illuminer l'ordre de la culture, à le purifier, à l'élever. Il y a ainsi des valeurs culturelles chrétiennes, caractéristiques d'une culture qui a reçu une imprégnation chrétienne suffisamment profonde.

La culture et les cultures

7. Le mot culture doit s'entendre au singulier et au pluriel. Si la culture se définit par la promotion de l'humanité de l'homme, une culture sera d'autant plus élevée qu'elle sera au service des valeurs humaines universelles qu'elle aura reconnues comme ses valeurs les plus hautes. Quand on parle des cultures au pluriel, on met l'accent sur ce que chacune a de

propre, sur ce qui la distingue des autres: d'abord la langue, puis l'histoire commune, les coutumes et institutions qu'elle tient de son passé ou qu'elle sait inventer selon son génie propre, sa littérature et ses œuvres d'art. Si l'erreur du cosmopolitisme est d'avoir rêvé d'une culture uniforme pour tous les hommes, de sorte qu'entre cette culture et l'individu toute médiation était en principe niée, l'erreur inverse est tout aussi nocive. C'est elle qui menace le plus aujourd'hui. On peut la qualifier de nationalisme culturel. Elle consiste à considérer chaque culture comme une unité close sur elle-même, soucieuse avant tout d'affirmer sa différence. Or par le meilleur d'elle-même chaque culture est ouverture à l'universel; sa vigueur s'exprime par sa capacité d'échange, de communication. Son identité est d'autant plus affirmée qu'elle peut assimiler des richesses empruntées à d'autres cultures, communiquer à d'autres ses propres richesses.

C'est dire que la vitalité d'une culture se vérifie par sa capacité de discernement et de critique. Elle doit savoir éliminer de soi tout ce qui est inertie et poids mort pour libérer les forces de rénovation et de création. Une culture pétrifiée est une culture qui meurt.

8. Cette capacité de critique de soi, interne à une culture vivante, est essentielle pour le sujet qui nous occupe. En effet, l'humanité dans sa condition concrète est certes l'humanité appelée au salut; mais s'il en est ainsi, c'est parce qu'elle porte en elle les blessures du péché. Il n'y a aucune culture existante qui ne porte, inscrit dans son héritage, également un héritage de péché: entendons par là des erreurs et des préjugés, des contre-valeurs, des coutumes et des pratiques qui s'opposent aux exigences de la loi morale. C'est pourquoi ce que j'ai appelé le nationalisme culturel conduit normalement à l'idolâtrie. Imprégner une culture des lumières et des énergies de l'Evangile présuppose le travail courageux de confrontation des «valeurs» et usages qui ont cours dans une culture donnée avec la vérité de l'homme, telle qu'elle nous est présentée par la Révélation. Quand on se heurte à des coutumes ancestrales, la tâche peut se révéler particulièrement ardue et doit sans doute se poursuivre durant plusieurs générations.

Une distinction

9. Cette confrontation entre l'Evangile et les cultures n'est pas une agression commise à l'égard de ces dernières. Elle doit au contraire les libérer de ce qui est en elle poids de mort et de péché et les restituer à leur pleine authenticité.

L'exigence de vérité doit être suivie sans fléchir, ce qui ne signifie pas rigidité. Au contraire, elle requiert une attitude avisée d'ouverture et de sympathie. La vraie, la profonde sympathie ne se satisfait pas de rapprochements qui reposeraient sur les apparences ou qui couvriraient des équivoques.

A ce propos, saint Thomas nous fournit une règle précieuse, dans un commentaire d'une phrase de l'*Ambrosiaster*; souvent citée, se rapportant à 1 Co, 12,3¹: *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est. Voici le texte du Docteur angélique: Dicendum quod omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto sicut ab infundante naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem. Non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquid habituale donum naturae superadditum: sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maxime in illis quae pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur*².

Dans les actions appropriées à l'Esprit Saint, saint Thomas introduit donc une distinction essentielle. En effet, certaines vérités sont atteintes en vertu du *lumen naturale* de la raison. Celle-ci est capable d'atteindre par ses propres forces un certain nombre de vérités. Mais à l'Esprit Saint sont encore appropriés ces dons et notamment la connaissance de ces vérités, lesquelles dépassent les capacités de la nature humaine: elles sont, à proprement parler, surnaturelles, et elles sont objet de la foi. Entre les unes et les autres vérités, puisqu'elles ont leur origine en Dieu, auteur de la nature et dispensateur de la vie de grâce, il n'y a pas d'oppositions.

Il reste que les vérités qui sont du ressort de la raison humaine et de son *lumen naturale* appartiennent de soi au monde de la culture. Elles ne sont pas par elles-mêmes et directement salvifiques. Celles d'entre elles qui touchent Dieu comme cause de l'être ou fin de l'agir moral sont présupposées, à titre de *praeambula*, par l'accueil de la foi. Certaines constituent de précieuses pierres d'attentes.

Si on ne tient pas compte de la distinction apportée par saint Thomas, on risque de commettre de graves méprises. En effet, la forte sécularisation qui marque la culture occidentale moderne, ne doit pas nous faire perdre de vue le fait que la plupart des grandes cultures comportent, en tant que visions globales du monde et de l'existence, une dimension religieuse. Cette dimension, par elle-même, se rattache à l'ordre du *lumen naturale*³.

¹ Cf. PL 17,258. Voici le texte de Paul: *C'est pourquoi je vous le déclare: personne, parlant sous l'influence de l'Esprit de Dieu, ne dit: «anathème à Jésus» et nul ne peut dire «Jésus est Seigneur», si ce n'est par l'Esprit Saint.*

² *Sum. Theol.*, I-II, q. 109, a. 1, ad 1. En voici la traduction française (par R. Mulard, O.P., in Ed. de la *Revue des Jeunes*, Desclée et Cie, 1948):

«Sans doute toute vérité, quel que soit le personnage qui l'énonce, vient de l'Esprit-Saint en tant qu'il met en nous la lumière naturelle et nous donne la motion nécessaire pour penser cette vérité et l'exprimer. Mais cela ne veut pas dire que toute vérité vienne de l'Esprit-Saint en tant qu'il habite en nous par la grâce sanctifiante ou qu'il nous accorde quelque don habituel surajouté à la nature. Il en est ainsi seulement pour certaines vérités à connaître et à manifester, surtout celles qui se rapportent à la foi. C'est de ces dernières que parlait l'Apôtre.»

³ Ce qui n'empêche pas, cela va de soi, l'action salvifique de Dieu d'opérer dans ces univers culturels eux-mêmes, par des grâces actuelles ou des charismes, confortant ce qui de soi est

Si on méconnaît cette précision, on sera porté à attribuer à toute affirmation ou à toute valeur religieuses une portée directement salvifique et à voir dans les messages religieux des religions non chrétiennes des équivalents ou des substituts de la Révélation.

Redemptoris Missio (n° 54) parle du profond équilibre qui est requis pour le discernement qu'il appartient aux évêques, gardiens du «dépôt de la foi», d'opérer: «Car on risque de passer sans analyse critique d'une sorte d'aliénation par rapport à la culture à une surélévation de la culture, qui est une production de l'homme, et qui est donc marquée par le péché. La culture a besoin, elle aussi, d'être purifiée, élevée et perfectionnée» (cf. *LG*. n. 17).

Un double mouvement

9. Ainsi la culture est de l'ordre des choses humaines; elle est d'autant plus accomplie qu'elle permet l'éclosion de ce qui est le plus haut dans l'homme. Elle est distincte des réalités du Royaume, qui, elles, ressortissent à la révélation et à la grâce. Mais l'ordre de la grâce assume et pénètre les réalités qui sont de l'ordre de la nature. L'Evangile et la culture sont appelés à entrer en symbiose, sans que cela implique confusion. Aussi bien l'inculturation peut s'entendre selon un double mouvement.

Le premier mouvement va de l'Evangile à la culture, au bénéfice de cette dernière. Quand elle reçoit l'inspiration évangélique, une culture est «purifiée, élevée, perfectionnée» en tant même que culture. L'Evangile porte ainsi des fruits de culture.

Le second mouvement est celui par lequel l'Eglise assume pour sa mission propre, qui est la communication de la vie divine, des valeurs et des créations culturelles: pensons à la langue ou aux œuvres d'art, dans le domaine de l'art sacré. Par cette assumption, la vie elle-même de l'Eglise se trouve enrichie. C'est dans la ligne de ce second mouvement que se posent les problèmes de l'inculturation pour la catéchèse.

Il va de soi que ces deux mouvements ne s'excluent pas; l'un et l'autre sont nécessaires. Une même œuvre peut enrichir les deux domaines, de l'Eglise et de la culture: qu'on pense à l'art sacré, en musique, en architecture, en peinture, en sculpture, en littérature.

Israël et le Salut

10. L'art sacré, que j'ai pris comme exemple, a certes une valeur catéchétique. C'est ainsi que dans le récent réveil religieux de la Russie, la redé-

d'ordre naturel ou suscitant le pressentiment ou la nostalgie d'une réalité dépassant tous les biens spirituels auxquels cette culture donne accès. Ces grâces concernent l'univers culturel en tant que tel. Elles doivent être distinguées du don de la grâce sanctifiante qui est offert à tout homme.

couverte, par des hommes et des femmes éduqués dans l'athéisme, de cet extraordinaire patrimoine religieux et culturel que sont les icônes a joué un grand rôle missionnaire et catéchétique.

Mais la catéchèse est avant tout transmission de la doctrine de la foi, certes dans son contexte et ses prolongements vitaux de prière, de vie sacramentelle, de règles de vie.

Il nous faut ici dire un mot d'un problème de très grande importance qui tient à la vision que nous devons avoir du mystère de l'Eglise.

C'est une tentation assez fréquente aujourd'hui que de croire que l'inculturation sera d'autant plus réussie qu'on saura faire abstraction de l'histoire de l'Eglise.

Ainsi, sous sa forme la plus radicale, cette tentation conduit à penser que l'inculturation consiste à refaire ce qu'a fait le Christ par rapport au milieu qui fut le sien. Cette position méconnaît le fait que la «culture juive» n'est pas une culture comme les autres: en tant qu'Ancien Testament, elle appartient elle-même à l'histoire du salut; en effet, l'histoire d'Israël, peuple choisi de Dieu et premier dépositaire de la Révélation du Dieu unique, est portée par l'attente du Messie. Jésus vient répondre, d'une manière insoupçonnée, à cette attente, il la comble, de sorte qu'à titre de préparation l'Ancien Testament appartient vraiment au mystère de l'Incarnation. «Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham»: ainsi commence l'Evangile de saint Matthieu.

Ensuite l'inculturation, qui porte «la force de l'Evangile au cœur de la culture et des cultures», doit être considérée comme «l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation»⁴. Elle en est le prolongement nécessaire. Le cœur du mystère de l'Incarnation est l'assomption par la Personne du Fils de notre nature humaine. Jésus, fils de Marie, est Fils de Dieu, vrai Dieu et vrai homme.

L'inculturation assure, par l'annonce de la foi et l'implantation de l'Eglise dans les différents peuples, l'accès à la vie divine que le Christ, assis à la droite du Père, ne cesse de communiquer aux hommes par le don de son Esprit Saint. Le récit de Pentecôte, dans les *Actes*, nous offre un premier paradigme de l'inculturation: la multitude est confondue de ce que chacun entendait parler les Apôtres «dans sa propre langue» (cf. *Ac* 2,6). Le discours de Pierre qui suit l'événement est une catéchèse christologique de l'histoire d'Israël (v. 14s.). Bref, cette histoire comme préparation et pédagogie divine appartient elle aussi au mystère de l'Incarnation: elle doit, non pas être éliminée, mais elle-même inculturée.

⁴ Cf. *Catechesi Tradendae*, n. 53. Le paragraphe est d'une importance centrale pour notre thème. Il en va de même de *Redemptoris Missio*, n. 52-53.

La mémoire vivante de l'Eglise

11. A cette première considération, s'en rattache une seconde qui concerne le sens de l'histoire de l'Eglise. S'il est vrai que l'Eglise du temps des Apôtres a valeur de paradigme, il est non moins vrai que dans le plan de Dieu, le temps de l'Eglise qui est le temps de la mission et qui s'étend jusqu'à la Parousie, a une signification positive. Son histoire est fondamentalement l'histoire d'une croissance. Dans son intelligence de la Parole de Dieu et de ses conséquences, l'Eglise ne cesse de s'enrichir (cf. *DV* n° 8). Dire cela, n'équivaut pas à ignorer les erreurs des chrétiens. C'est dégager la raison d'être du temps de l'Eglise. Dans sa compréhension même du mystère révélé, l'Eglise conserve le trésor qui lui a été confié en le faisant fructifier: elle approfondit sa conscience et elle fait des expériences nouvelles, de sorte que l'Eglise vivante, c'est aussi *l'Eglise avec sa mémoire vivante*. C'est commettre une lourde erreur qui porte sur la nature même de l'Eglise, que de voir dans les siècles de son histoire essentiellement une dérive par rapport à une pureté perdue des origines, ou un phénomène d'usure ou encore une trahison.

Ceci a, pour les problèmes qui nous occupent, une conséquence directe. Au plan doctrinal, l'Eglise élabore pour elle-même des notions qui, quel que soit l'univers culturel à qui elle les aura empruntées, deviennent siennes en ce sens qu'elles sont vraiment incorporées à son patrimoine. Il est essentiel de prendre conscience de la profondeur de ce processus d'assimilation. Autrement, on verra dans toute inculturation une sorte d'appariement contingent, obéissant à des motifs pragmatiques, de ce qui serait le «pur Evangile», avec des éléments culturels étrangers à l'Evangile. Le phénomène considérable qu'a été l'inculturation de l'Evangile dans la culture gréco-latine serait alors compris comme un processus, certes riche en leçons, mais qu'il s'agirait de mettre entre parenthèses pour, partant du «pur Evangile», c'est-à-dire de l'Evangile purifié de tout ce qui viendrait de cette culture, procéder à de nouvelles inculturations, où tout serait à inventer de nouveau. On s'appuie quelquefois, pour justifier ce programme, sur une conception de la culture propre au Nouveau Testament, culture sémitique, qui serait comme un univers clos, autosuffisant, de sorte que la rencontre avec la culture gréco-latine constituerait une altération, une «impureté».

Disons que ce que j'ai appelé le «pur Evangile» dans le sens précis que je viens de dire, est une vue de l'esprit. De même l'idée de l'étanchéité des cultures ne correspond pas à la réalité des choses; on n'a pas ici affaire à quelque chose qui serait comme un mélange chimique, dont il faudrait ensuite libérer les éléments pour les restituer à leur pureté première. Enfin, dans cette perspective, on méconnaît l'extraordinaire puissance d'assimilation de l'Evangile, tel qu'il est vécu par l'Eglise.

En réalité, la tâche de l'inculturation est une tâche de l'Eglise d'aujourd'hui, présente avec son patrimoine et sa mémoire vivante. Une des difficultés sera précisément de savoir discerner dans cette mémoire ce qui ressortit aux contingences de l'histoire et ce qui est enrichissement, acquisition définitivement et irréversiblement assimilés. Pensons à l'héritage des grands Conciles.

III

Une pédagogie de la doctrine de vie

12. Je m'en suis tenu à des considérations générales, parce qu'il m'a semblé qu'il était essentiel pour l'œuvre de l'inculturation en catéchèse de tenir devant les yeux un certain nombre de principes.

De ce qui précède, nous pouvons tirer une première conclusion: il n'existe pas de recette en ce qui concerne l'inculturation: il appartient aux responsables de la catéchèse, et d'abord aux évêques et aux Conférences épiscopales, de mener à bien une œuvre dont les modalités varieront selon la multiplicité des situations culturelles. Cela est affaire de prudence, en donnant à prudence son grand sens, qui n'exclut pas, quand il le faut, l'audace.

Si je parle de prudence c'est parce que la catéchèse n'est pas pure élaboration doctrinale, mais est avant toute œuvre *pédagogique*. C'est pourquoi d'ailleurs il faut joindre au terme de *prudence*, celui d'*art*. La pédagogie est un art.

Ainsi l'exercice de la pédagogie repose sur une double relation. D'un côté, est requise l'intelligence du message à transmettre, de son contenu. De l'autre côté, non moins nécessaire est la connaissance des destinataires du message. Dans notre cas, il s'agit de ceux qui appartiennent à une culture, à une sous-culture ou à un groupe donné.

Pour ce qui est de ce dernier point, cette connaissance est de l'ordre de la sympathie, de la participation par l'intérieur. C'est la raison pour laquelle, en soi et quand cela est possible, il est préférable que les agents de l'inculturation catéchétique appartiennent eux-mêmes à la culture en question, parce qu'ils la portent en eux-mêmes comme une part vivante de leur être.

Mais non moins nécessaire est la connaissance intégrale et la compréhension du message à transmettre. Faut-il rappeler que ce message est le message de la foi, qui est la foi de l'Eglise, et que l'*intellectus fidei* a pour condition la vie de la foi? Il s'agit en d'autres termes d'une vérité qui est vie. La compréhension doctrinale des responsables de la catéchèse requiert

certain un sûr savoir théologique et, notamment, une pleine assimilation du *Catéchisme de l'Eglise catholique*. Mais la transmission sera d'autant plus profonde si, dès le niveau des textes, est perçue la présence de la vie de la foi.

Lex orandi, lex credendi

13. *Redemptoris Missio* (n° 52) fait remarquer que l'inculturation est «un processus profond et global qui engage le message chrétien de même que la réflexion et la pratique de l'Eglise. Mais c'est aussi un processus difficile, car il ne doit en aucune manière compromettre la spécificité et l'intégrité de la foi chrétienne». A ce propos deux principes doivent guider l'inculturation: «La compatibilité avec l'Evangile et la communion avec l'Eglise universelle.»

Il va de soi qu'une adaptation qui aboutirait à altérer l'Evangile ne serait plus une authentique inculturation; cela reviendrait, comme le rappelle *Catechesi tradendae* (n° 53), reprenant la parole de Paul, à «réduire à rien la Croix du Christ» (cf. *1 Co* 1,17).

C'est pourquoi il est nécessaire que dans l'œuvre d'inculturation, la dimension doctrinale et théologique ne perde jamais sa fonction normative. A vouloir partir des modes d'expression gestuels ou symboliques qui font appel à des éléments de sensibilité, on risque de se laisser entraîner vers de graves dérives. *Lex orandi, lex credendi* signifie que la vie liturgique est un miroir de la foi de l'Eglise. C'est à celle-ci qu'il revient de guider les processus d'inculturation d'une manière sur laquelle nous reviendrons en conclusion.

Les expériences

14. L'expérience des peuples est riche de pierres d'attente et de *semina Verbi*, que la sympathie dont nous avons parlé saura repérer. Mais ces pierres d'attente ne sont pas encore l'Evangile lui-même, qui doit être présenté dans toute sa nouveauté et dans toute sa cohérence.

En ce qui concerne notamment l'enseignement de la morale, comme aussi, auparavant, la prise de conscience de la condition de l'homme appelé au salut, le patrimoine d'expériences d'un peuple – expériences heureuses ou malheureuses – fournit un point de référence précieux. Mais ce patrimoine d'expériences est singulièrement enrichi quand il s'agit, à l'intérieur du peuple entré en contact avec l'Evangile, des témoignages de sainteté et de fidélité chrétienne, allant parfois jusqu'au martyre, donnés par des chrétiens appartenant à ce peuple. Nous avons là l'authentique témoignage de foi vécue.

Enfin, je terminerai, à titre de conclusion, en citant encore *Redemptoris Missio* (n° 54): «En définitive, l'inculturation doit être l'affaire de tout le Peuple de Dieu et pas seulement de quelques experts, car on sait que le peuple reflète l'authentique sens de la foi qu'il ne faut jamais perdre de vue. Certes, elle doit être guidée et stimulée, mais pas forcée afin de ne pas provoquer de réaction négatives parmi les chrétiens: elle doit être l'expression de la vie communautaire, c'est-à-dire mûrir au sein de la communauté, et non pas le fruit exclusif de recherches érudites. La sauvegarde des valeurs traditionnelles est l'effet d'une foi mûre.»

Georges COTTIER, O.P.

ERRATUM

Le lecteur voudra bien apporter les corrections suivantes, dans le numéro 1/1993, à l'article d'Emmanuel LEMIERE, *Charles Journet, pour en finir avec un mythe*:

à la p. 5, 1.12, lire: **Torrell** au lieu de *Torrel*;

à la p. 6, 1.24–25, lire: **vérifiables** au lieu de véritables;

à la p. 21, 1.9, lire: **significatrices** au lieu de *implicatrices*.

Nous prions l'auteur et nos lecteurs de bien vouloir nous en excuser. (*Réd.*)

Réflexions bibliques et chrétiennes sur la «Shoah»

1^{re} partie

La tragédie d'Auschwitz interroge et défie les philosophes et les théologiens, qu'ils soient juifs ou chrétiens, de confessions diverses. Le massacre cruel, opéré par des baptisés apostats, de six millions de nos frères juifs, joint à la volonté d'anéantir le peuple juif, bouleverse les cœurs humains. Réfléchissant, ils s'inquiètent: Auschwitz pourrait-il se renouveler? Certains le craignent.

La littérature proprement théologique sur le sujet est déjà considérable. Ceux qui ont publié leur pensée en fonction des Ecritures sont surtout, semble-t-il, des auteurs sensibles aux vues du judaïsme libéral et réformiste, éloignés de la foi des juifs orthodoxes qui chantaient le *Shema Israël*, ainsi sont morts «d'innombrables juifs pieux» à Auschwitz¹. On entend rarement ou l'on connaît mal les analyses des représentants du judaïsme orthodoxe. De même, dans le monde chrétien, oserait-on dire qu'Auschwitz ait donné lieu à une réflexion approfondie des théologiens les plus connus?

Nous voudrions ici reprendre et prolonger, à la lumière de la doctrine du Christ Jésus et de son Eglise, certaines vues bibliques sur lesquelles des catholiques peuvent se sentir en communion partielle avec des juifs orthodoxes et réformistes, d'autres considérations, présentes dans les écrits deutéro-canoniques de l'Ancien Testament, et qui nous sont largement communes avec les théologiens du judaïsme orthodoxe, puis exposer des vues plus spécifiquement chrétiennes sur cette indicible tragédie. Avec les premiers, nous ferons écho au sacrifice pascal et volontaire des fidèles de la Première Alliance; nous contemplerons le sens des apparents silences de Dieu; d'un Dieu qui est toujours avec les hommes; avec les seconds, nous pourrions examiner les implications des doctrines que nous partageons sur l'immortalité de l'âme et la résurrection de tous les corps pour la compréhension de l'incompréhensible mystère d'Auschwitz; avec les théologiens qui se veulent disciples de Jésus de Nazareth, nous verrons la lumière que projette, sur les ténèbres des chambres à gaz, la mort et la résurrection du Fils et Agneau de Dieu. Nous ne saurions oublier, d'ailleurs, qu'il y avait, parmi les victimes juives d'Auschwitz, des chrétiens, notamment la Bienheureuse Edith Stein.

¹ E. FACKENHEIM, *La Présence de Dieu dans l'histoire*, Ed. Verdier, 11220 Lagrasse, 1980, p. 161. La traduction française est préfacée par le P. B. Dupuy, O.P.

Notre étude prolonge un essai antérieur sur «l'Ancienne Alliance jamais révoquée», scrutant longuement les raisons d'une expression du Pape Jean Paul II. Cet essai (RT 87, 1987, 203–241) demeurerait incomplet sans celui que nous présentons aujourd'hui. Nous invitons le lecteur à s'y reporter et surtout à ne pas voir dans la périodique sérénité de notre ton un signe d'indifférence devant les terribles souffrances humaines ici évoquées. Nous partageons l'appréciation exprimée par les signataires juifs et chrétiens de la déclaration d'Auschwitz, le 22 juillet 1986: «Souvenons-nous que chacun de ceux qui ont été assassinés à Auschwitz-Birkenau – Juifs, Polonais, Tziganes, prisonniers de guerre russes – pouvait s'écrier avec le Prophète Sophonie (1,15):

*Ce jour est un jour de fureur,
Un jour de détresse et d'angoisse,
Un jour d'extermination et de désolation,
Un jour de nuée et de brouillard².*

Extermination: tel était le projet nazi. L'holocauste: l'expression est fréquemment employée. Elle peut être mal comprise: les nazis n'avaient évidemment aucune intention d'offrir un sacrifice à Dieu, en tuant des innocents. De plus, dans aucun des deux cas, l'âme immortelle n'était supprimée. La volonté d'extermination demeurerait impuissante au plan le plus profond et le plus décisif, tout comme elle échoua largement sur le plan physique, puisque la majorité des juifs dans le monde y survécut. Ces précisions rappelées, il nous suffira de parler ici de la *Shoah*.

I Vues bibliques largement communes aux juifs et aux chrétiens

A: la Shoah éclairée par le «sacrifice» d'Isaac et par le Serviteur Souffrant d'Isaïe

Isaac lié (cf. *Gn* 22,2ss) est souvent évoqué comme un possible paradigme de la *Shoah*. C'est en effet à travers ce miroir que les terribles pogroms du Moyen Age devinrent intelligibles dans la tradition juive. Comme Isaac lié et s'offrant volontairement, les enfants juifs de l'Europe furent exaltés comme des martyrs, se sacrifiant volontairement à Dieu pour prouver leur fidélité au Tout-Puissant³.

² *Déclaration d'Auschwitz*, Doc. Cath. 83 (1986) 828.

³ Steven T. KATZ, *The Holocaust, Jewish Theological Responses*, *The Encyclopedia of Religion*, NY, 1987, t. 6, 423. Sigle dorénavant: *Katz*.

En Gn 22, le narrateur «voit surtout le sacrifice d'Abraham... La Genèse veut exclure le scandale des sacrifices humains» mais aussi «assumer dans le culte israélite tout ce que ces offrandes barbares exprimaient de généreux et de religieusement surhumain, la subordination sans limites aux exigences divines, ramené à une disposition de foi plénière⁴». Il y avait là un fondement à la tradition rabbinique, parlant non d'un sacrifice d'Isaac, puisque celui-ci ne fut pas mis à mort, mais lié: d'où le nom d'«aqeda», de *aqad*, lier.

L'*aqeda* d'Isaac était vue par les rabbins des premiers siècles de l'ère chrétienne «comme un sacrifice de rédemption, la source du pardon, du salut, de la vie éternelle, par les mérites d'Abraham, dont l'amour de Dieu fut tel qu'il lui offrit son fils unique, mais surtout par les mérites d'Isaac, qui offrit volontairement sa vie à son Créateur»⁵.

Isaac prend le plus de relief: on lui attribue 37 ans, pleine conscience et liberté. On le montre montant joyeusement sur l'autel. C'est lui l'agneau prévu par Dieu dont l'amour parfait obtient la libération pour toute sa race. C'est pour lui, non pour Abraham, que les cieux s'ouvrent. C'est au mérite d'Isaac, plus qu'à celui d'Abraham, que recourent les prières d'intercession. De l'Aqeda tirent leur valeur l'immolation quotidienne (matin et soir) d'un agneau (*tamid*) et le rite annuel de l'agneau⁶ pascal.

La théologie rabbinique d'Isaac, antérieure au Nouveau Testament, y trouve un écho⁷. Jadis, à l'époque des Pères, matière à conflit entre juifs et chrétiens⁸, elle pourrait être aujourd'hui, précisément dans le contexte de la *Shoah*, objet d'un fructueux dialogue.

D'une part, Eliezer Berkovits comprend ainsi la portée permanente du sacrifice d'Isaac dans l'histoire du judaïsme⁹:

Etre choisi par Dieu c'est être choisi pour porter le fardeau de ses longues silences et absences dans l'histoire. Abraham n'était pas coupable; le sacrifice qui lui était demandé n'était pas une punition. Il s'agissait d'une initiation à la voie sacrificielle des Elus. Ce qui fut révélé au Patriarche fut répété au fur et à mesure que ses enfants devaient être conduits sur le chemin qui leur était destiné à travers l'histoire... Les élus de Dieu souffrent dans l'innocence: voilà l'insondable décret divin (héb.: gezeira). Le décret

⁴ J. GRIBOMONT, art. Isaac le Patriarche, *DSAM* VII.2 (1971) 1987 ss.

⁵ G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism*, coll. *Studia post-biblica*, vol. 4, Leyde, 1961, pp. 219–220.

⁶ GRIBOMONT, art. citée (n° 4), coll. 1989.

⁷ Jn 3,16; Rm 8,32; Hb 11,17–18. Echo indirect, car le N.T. met en relief directement le sacrifice d'Abraham, non celui de son fils Isaac. Cf. GRIBOMONT, art. citée, col. 1991.

⁸ *Ibid.*, 1992; cependant Méliton de Sardes avait mentionné à deux reprises «Isaac lié» dans une liste des figures de la Passion (*ibid.* 1993) bien avant l'opposition d'Athanase, en sa lettre festale de 334, à la théologie juive du mérite d'Isaac, pour exalter celui du Christ (*ibid.*, coll. 1996 et 1997).

⁹ Eliezer BERKOVITS, *Faith after the Holocaust*, NY, 1973, 124–125.

ne porte pas sur l'humaine souffrance, mais sur la patience divine à l'égard de l'homme malgré sa culpabilité criminelle; le monde de l'homme ne pourrait subsister sans la patience divine. La souffrance des innocents est le résultat indirect de la création... Sans l'acceptation (de ce décret) par les élus, le monde serait retourné au néant. C'est seulement quand les élus acceptent le joug du décret que Dieu peut continuer d'être patient vis-à-vis du reste de l'humanité. Le monde est soutenu par la souffrance des innocents.

S. T. Katz souligne l'intérêt que, à ses yeux, présente pour Israël cette explication de la Shoah¹⁰:

Les morts sont vus comme des héros à cause de leur sainteté et de leur obéissance au Dieu d'Israël. Leur mort n'est pas due au péché ou à une violation de l'alliance... Dieu manifeste des exigences uniques à ceux qu'Il aime et qui L'aiment; et, comme Abraham, le peuple juif y correspond avec une fidélité d'une pureté sans égale. Les événements terribles deviennent un test, l'occasion d'un suprême service religieux, l'absolu moment existentiel de la vie religieuse, pour le bénéfice et des martyrs et du monde dans son ensemble, dans la mesure où il en bénéficie.

D'autre part, cette explication de la Shoah, retenue par plusieurs théologiens juifs¹¹, est critiquée par S. T. Katz en ces termes: «Nous ne pouvons transposer à Hitler, comme l'analogie le requiert, le rôle clef d'Abraham destiné à sacrifier son bien-aimé... l'épreuve se conclut sans que le sang soit versé (Gn 22,12)»¹².

On pourrait répondre: analogie ne veut pas dire univocité; l'analogie admet des différences en même temps que des ressemblances entre les deux termes comparés. De fait, l'idée d'une oblation volontaire d'Isaac n'est pas contraire au texte biblique; et tout indique qu'elle représente bien l'attitude intime des «innombrables juifs pieux» morts à Auschwitz en chantant le *Shema Israel*. Devant le martyr sanglant, ils ont, comme Isaac, manifesté leur disponibilité. Ils ont été à la fois, si l'on ose dire, Abraham et Isaac, prêtres et victimes de leur sacrifice spirituel, non seulement disposés à mourir, mais encore effectivement morts. L'analogie ne requiert nullement que l'on voie en Hitler assassin le prêtre d'un tel sacrifice.

Dans le voisinage immédiat de l'explication précédente se situe l'éclairage de l'holocauste à la lumière du Serviteur souffrant (*Is* 53). D'autant plus, d'ailleurs, que, suivant certains, la figure de ce Serviteur souffrant serait à l'origine du récit de Gn 22 sur le sacrifice d'Isaac. Ce qui n'est pas

¹⁰ KATZ, pp. 423-424.

¹¹ KATZ, 423-424; cf. S. Spiegel, *The last trial*, NY, 1967.

¹² KATZ, *ibid.*, 424.

impossible si l'on considère les dates retenues aujourd'hui, mais est tout de même loin d'être certain: pour bon nombre d'exégètes, la Genèse remonte à la fin de la monarchie, tandis que *Is* 53 daterait de l'exil.

Plus clairement qu'Isaac, le Serviteur souffrant nous manifeste l'expiation viciaire rendant possible, aux yeux de Dieu, la continuation du genre humain. Ce Serviteur, pensent de nombreux interprètes juifs, est le peuple de l'Alliance: identification unanimement admise, y compris par les exégètes chrétiens (cf. *Is* 41,8–20; 42,18–25; 43,6–8 et 10; 48,1–4) sauf pour *Is* 49,5–6 dont le sens exclusivement individuel est clair.

En souffrant pour les autres, ce peuple de l'Alliance sauve la création; ses membres souffrent avec et pour Dieu qui partage leur souffrance et leur agonie et les aime d'une manière spéciale à cause de leur amour si fort et si profond. Telle est la vision rabbinique exposée par le Talmud de Babylone¹³.

Chez tel penseur, la théorie prend un aspect extrême, que des chrétiens ne peuvent considérer autrement que comme blasphématoire, tout en l'excusant.

Pour ce penseur, les chrétiens ont mal compris la vraie dignité métaphysique du Serviteur de Dieu. Quel est le poids du sacrifice d'un seul en comparaison des myriades de sacrifices d'Israël? Que signifie une seule crucifixion face à tout un peuple crucifié à travers les siècles?

Mais, continue cet auteur, on maintient que le crucifié était un dieu, alors que les millions de juifs – hommes, femmes et enfants – étaient seulement des êtres humains. Des êtres humains seulement! Comme si le meurtre d'un innocent être humain était un crime moindre que le fait de tuer un dieu. Un dieu qui, après tout, n'est pas obligé de mourir. S'il est tué c'est parce qu'il s'offre lui-même en sacrifice. Un dieu choisit d'être tué, il sait ce qu'il fait et pourquoi il le fait. Et quand il meurt, il ne le fait pas comme Dieu. Comme un homme véritable, il souffre l'agonie d'un simple homme... L'enseignement sur le déicide est devenu une excuse et souvent une permission pour l'homicide¹⁴.

Ce point de vue n'est certes pas le seul – nous l'avons déjà dit – dans le monde juif. Il admet une réflexion théologique sur la Shoah à la lumière du Serviteur souffrant; il refuse de l'élaborer dans le contexte d'un dialogue avec une vision chrétienne d'*Is* 53.

Autre est la position d'Ignaz Maybaum, rabbin du courant réformiste, venu à Londres d'Allemagne. Pour lui, en un livre publié en 1965¹⁵, Dieu a utilisé le peuple juif pour s'adresser au monde et le sauver d'abord dans le «serviteur de Dieu» d'*Is* 53, puis dans le juif Jésus, et maintenant à

¹³ *Ibid.*; cf. FACKENHEIM, *op. cit.*, p. 19; BERKOVICS, *op. cit.*, pp. 76–85.

¹⁴ Nous répondrons ci-après à ces difficultés.

¹⁵ KATZ, 425; Ignaz MAYBAUM, *The face of God after Auschwitz*, Amsterdam, 1965.

Auschwitz: «Ils sont morts innocents pour que d'autres puissent vivre.»¹⁶ Dieu désire rapprocher de Lui les nations païennes qui résistent à cet appel. Image de la crucifixion d'un seul juif il y a deux mille ans, l'Israël moderne dévoile à l'humanité ses faiblesses comme le besoin où elle est de se tourner vers le Ciel: «Auschwitz est le Golgotha de l'humanité moderne. La croix a été remplacée par la chambre à gaz. Il semble que les gentils doivent être d'abord terrifiés par le sang du bouc émissaire sacrifié pour que leur soit révélée la miséricorde de Dieu, pour qu'ils se convertissent, soient baptisés, deviennent chrétiens.»¹⁷

Aux yeux de S. T. Katz, la doctrine relative au Serviteur, dans la forme élaborée que lui donne Maybaum, n'est pas une explication, mais un cri de foi, vidant la vie juive de tout autre sens que celui intelligible aux peuples païens. Cette vue s'appuie sur une fausse analogie entre le Vendredi-Saint et Auschwitz. Les chrétiens peuvent dire que «le Christ est mort pour les péchés du monde» pour au moins deux raisons: ils croient que le Christ est Dieu fait chair et que dans la Crucifixion Dieu prend sur lui les péchés de l'humanité, en un acte d'amour. Il est monté, Dieu et Homme, sur la croix volontairement.

Mais, ajoute Katz, les victimes de la Shoa n'étaient pas divines, mais humaines. Dans la thèse critiquée, Dieu achèterait la vie pour quelques-uns en sacrifiant d'autres, non lui-même. De plus, à Auschwitz, les juifs n'étaient pas des victimes volontaires¹⁸.

On pourrait répondre à Katz à l'aide de la théorie de la «personnalité corporative» et relire à cette lumière le *Ps* 22, *Is* 53 et 55-56: pourquoi l'auteur humain d'*Is* 53 n'aurait-il pu penser à un Israël justifié par le Serviteur Souffrant au point de devenir par Lui corédempteur de l'humanité si plusieurs textes du Deutéro-Is. identifient ce serviteur à Israël? Le «petit reste» devenu une «multitude» (cf. *Is*. 53,11) participerait à la mission rédemptrice du serviteur sans exclure, au contraire, que des non-juifs en fassent partie¹⁹.

De plus, il est permis de considérer qu'un grand nombre de juifs tués à Auschwitz étaient, au moins indirectement, témoins du projet divin choisissant Israël en faveur du salut de l'humanité entière: car, en demeurant volontairement participants de l'Alliance première, ils ont refusé paganisme et agnosticisme; ainsi que l'observe E. Fackenheim, «après que la loi nazie eût défini comme juifs tous ceux qui ont un grand-parent juif, les juifs ont été massacrés à cause de la foi juive de leurs arrière-grands-parents; si ces arrière-grands-parents avaient abandonné la foi juive et n'avaient pas élevé d'enfants juifs, leurs descendants à la quatrième géné-

¹⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸ KATZ, 425.

¹⁹ Voir B. DE MARGERIE, Sens individuel ou collectif des chants du Serviteur, *Esprit et Vie*, Langres, 86 (1976) 107ss.

ration auraient pu être parmi les criminels nazis; ils n'auraient pas été parmi les victimes juives». D'où sa conclusion: «Comme jadis Abraham, les juifs d'Europe, vers la moitié du dix-neuvième siècle, ont offert un sacrifice humain, par ce simple engagement minimal à la foi juive qui consiste à élever des enfants juifs.»²⁰

Synthétisons: les juifs massacrés à Auschwitz étaient les témoins de l'option de leurs ancêtres du XIX^e siècle en faveur de l'Alliance avec le Dieu d'Israël et aussi, plus directement, dans la mesure de leur foi au Dieu Créateur et Rédempteur²¹, les témoins du choix de Dieu lui-même, choisissant Israël pour le salut du monde; en leur chair s'inscrivait la parole de Jésus: «Le salut vient des Juifs» (Jn 4,22), car la réflexion théologique sur le Serviteur collectif, vu comme prolongement du Serviteur individuel, permet de reconnaître en eux des martyrs de l'universel projet salvifique du Dieu vivant et éternel.

Telles sont les pensées – me semble-t-il – sur lesquelles nombre de théologiens chrétiens pourraient partiellement s'accorder avec ceux qui, dans le monde juif, s'orientent en ce sens. Pour les uns et les autres, le mystère de l'holocauste, absurde en apparence, manifeste en profondeur un sens digne de l'Amour divin et de la liberté humaine, ainsi que nous le verrons mieux à la lumière des doctrines professées à la fin de l'Ancienne Alliance, dans la littérature sapientielle. Ce que disent certains Psaumes sur le «silence» de Dieu et sur ses «abandons» apparents nous semblera alors plus intelligible. De même, ce qui a été dit sur l'Israël-Isaac, Agneau de Dieu, serviteur souffrant pour le monde, prendra alors un plus grand relief, dans l'horizon de la vie et du salut éternels. On pourra reconnaître qu'à Auschwitz «les innombrables juifs pieux morts en chantant le Shema Israël» étaient l'objet d'un amour particulier du Dieu aimant qui leur confiait une mission particulière, en dépendance du Serviteur par excellence, en faveur du salut temporel et éternel du monde et qu'ils la confessaient par leur chant.

L'influence considérable du chant du Serviteur souffrant sur le judaïsme de notre temps, dans le contexte de la Shoah, éclate dans l'admirable lettre pastorale du grand rabbin René Hirschler, aumônier général des camps d'internement. Citons ces paragraphes, présentés par Edmond Eleg (*Anthologie juive*, p. 590):

Nous Le bénissons pour le mal comme pour le bien qu'Il nous donne, nous qui, jusque devant la mort et le martyre, confessons Son existence et Son unité.

Notre souffrance, si sensible qu'elle puisse être pour nous, n'est qu'une des multiples souffrances qu'endure le monde autour de nous. «C'est un arrêt de destruction que le Seigneur Dieu Tsebaoth exécute sur la face de toute la terre.» Juifs, nous souffrons comme tous les hommes pour une commune

²⁰ FACKENHEIM, op. cit., 124-125.

²¹ *Isaïe*, 40-56.

faute: n'avoir pas compris, dans la paix et l'abondance, que tous les hommes sont solidaires; avoir trop oublié que nous sommes des frères issus d'un même père, créatures d'un même Dieu.

... Pour nous, le monde est comme un creuset où Dieu nous plonge au long des temps, parce que nous l'avons oublié, parce que nous n'avons pas respecté ses lois, – peut-être pour notre purification, peut-être comme un sacrifice expiatoire pour le salut des autres hommes.

Comprenez alors qu'il peut être juste et beau de souffrir au-delà de son péché. Soyez fiers de votre douleur. Aimez-vous les uns les autres... Offrez ce jour de Kippour pour votre pardon et pour le pardon des hommes.

L'horizon universellement corédempteur de ce texte est d'autant plus vigoureux qu'il s'associe à l'humble confession collective des fautes collectives.

Toujours dans le contexte du nazisme, un témoignage littéraire complètera notre prise de conscience par rapport au rayonnement terrestre et eschatologique en milieu juif de la spiritualité du Serviteur Souffrant:

*Nous porterons les souffrances du monde, nous nous chargerons de ses douleurs et nous serons considérés comme frappés par Dieu et humiliés. Alors seulement, quand Israël souffrira de la tête aux pieds... étendu à la croisée des chemins, alors seulement Dieu suscitera un Messie... Si je remarque que Yitz'hak (Isaac) signifie avant toute chose «celui qui rira dans l'avenir» je conclus que les fils d'Abraham, Ismaël et Isaac se distinguent par le fait que le premier savait rire dans le présent, tandis qu'il était réservé à Isaac, notre père, de pleurer jusqu'à la venue du Messie, qui accordera à tous le rire éternel. Comment un cœur vraiment juif saurait-il rire en ce monde, sinon à la pensée du monde à venir? (A. Schwarz-Bart, *Le dernier des justes*, 1959, pp. 48–49).*

B: La Shoah éclairée par les livres deutéro-canoniques du Premier Testament:

Pendant les deux siècles qui précédèrent le Christ, les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament²², développèrent l'eschatologie individuelle.

²² A. TRICOT (*Initiation biblique*, Robert-Tricot, Paris, 1959³, pp. 59ss) explique avec précision et clarté les origines probables du canon chrétien de l'A.T.: les deutéro-canoniques n'ont pas été éliminés par une assemblée de docteurs juifs, le canon des Ecritures était le même en Egypte qu'en Palestine, mais on croyait en Egypte ce qu'on n'admettait pas en Palestine, à savoir que la Sagesse divine continuait de se communiquer aux justes comme elle avait jadis instruit les prophètes; autrement dit, on pensait à Alexandrie que la Révélation n'était pas close. Les docteurs juifs hellénistes dans leur enseignement utilisaient les deutéro-canoniques tout comme ceux que les scribes palestiniens tenaient pour canoniques et l'Eglise chrétienne a reçu les premiers par la Bible grecque en usage dans les milieux hellénistes.

J. TRUBLET (Centre Sèvres, *Le canon des Ecritures*, Paris, 1990, pp. 153–154) apporte des informations complémentaires relatives à l'état actuel des recherches: voir toute la section pp. 140–154.

Ainsi, au premier siècle, ou du moins après 124 avant Jésus-Christ, le second livre des *Maccabées* enseigne la résurrection corporelle des justes (7,9; 14,46), les sanctions d'outre-tombe (6,26), l'efficacité de la prière et des sacrifices expiatoires pour obtenir le pardon des péchés des défunts, (12,41–46), le mérite des martyrs (6,18 à 7,41), l'intercession des saints défunts pour les vivants et pour leur victoire sur les impies (15,12–16). Ces enseignements portaient sur des points que les autres écrits de l'Ancien Testament avaient laissés incertains. Le titre (liturgique) du livre des Martyrs d'Israël convient à cet écrit.

Tous ces points sont importants dans le contexte de la théologie juive et de la théologie chrétienne d'après Auschwitz. Nous y reviendrons. Notons encore ici que ce livre, originairement écrit en grec, place sur les lèvres d'Eléazar mourant cette déclaration: «Pouvant échapper à la mort, j'endure sous les fouets des douleurs cruelles dans mon corps, mais en mon âme je les souffre avec joie à cause de la crainte que le Seigneur m'inspire» (6,30). La distinction entre âme et corps, dans cet écrit où se manifeste le souci des juifs de Jérusalem par rapport à ceux d'Alexandrie, est nette. Elle exprime un développement interne du judaïsme au contact de la pensée grecque.

Il y a plus. Le livre exalte (6,12–17) la prédilection miséricordieuse de Dieu pour Israël par rapport aux nations en tant que le Créateur (cf. 7,28) châtie de manière moindre le peuple élu: «Je recommande... de croire que ces persécutions ont eu lieu non pour la ruine mais pour la correction de notre race... Quand les châtiments ne tardent pas à atteindre les pécheurs, c'est une marque de grande bonté. A l'égard des autres nations, le Seigneur attend avec longanimité pour les châtier qu'elles arrivent à combler la mesure de leurs iniquités; ce n'est pas ainsi qu'il a jugé à propos d'agir avec nous, afin qu'il n'ait pas à nous punir plus tard lorsque nos péchés auraient atteint leur pleine mesure. Aussi bien ne retire-t-il jamais de nous sa miséricorde: en le châtiant par l'adversité, il n'abandonne jamais son peuple.» Or, soulignons-le, le châtiment miséricordieusement infligé par Dieu à travers ses ennemis incluait la mort temporelle elle-même. Aux yeux de l'auteur inspiré, celle-ci ne signifie donc pas que Dieu abandonne son peuple.

Le concept de *punitions miséricordieuses* est d'ailleurs – notons-le au passage – constamment évoqué par les livres sapientiels et par la partie tardive de l'Ancien Testament (voir *Pr* 13,24; 20,30; 23,13–14; *Tob* 13,5). Dieu attend pour punir (*Dn* 8,23; 9,24) car il veut sauver (*Sg* 11,23; 12,20).

Il faut cependant noter, en *II M* 6,12–17, avec J.M. Goldstein (*II M*, NY 1983, p. 280: Anchor Bible) que les attitudes si contrastantes du Dieu provident à l'égard des Juifs et des Gentils sont présentées comme des faits historiques: l'auteur souhaite que ses lecteurs comparent le sort des juifs, libres et prospères depuis la fin des persécutions, en Terre sainte, avec celui

de leurs coreligionnaires en Grèce, en Macédoine, en Asie Mineure occidentale: ceux-ci sont les victimes impuissantes de l'exploitation romaine.

On retrouvera – observe F.M. Abel (*Maccabées*, Paris, 1949, p. 365) – dans *Sg* 11 et 12 le développement de cette pensée: Dieu éprouve les uns comme un père qui avertit, et châtie les autres comme un père sévère qui condamne. Lors donc qu'il inflige quelque correction à son peuple, il en flagelle les ennemis mille fois plus rudement.

Telle est la vision consolatrice offerte par l'auteur du second livre des Maccabées, vers l'an 120: en réfléchissant sur la persécution d'Antiochus Epiphane, il comprend et nous fait comprendre que Dieu n'abandonne jamais son peuple.

Il y a plus encore. Le dernier des sept frères Maccabées nous est montré comme déclarant à Antiochus au moment de mourir: «Je livre comme mes frères mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, suppliant Dieu d'être bientôt favorable à notre nation et de t'amener par les épreuves et les fléaux à confesser qu'il est le seul Dieu» (*II M* 7,37). En d'autres termes, cette victime juive de la persécution d'Antiochus Epiphane, au II^e siècle avant le Christ, offrait sa vie en sacrifice et pour son peuple et même pour le salut de son persécuteur, dans le prolongement de l'attitude d'Isaac et du Serviteur souffrant.

L'auteur du second livre des Maccabées, un juif hellénisé, dont l'écrit a été considéré comme inspiré et canonique par la juiverie d'Alexandrie, bref, comme une parole de Dieu, nous paraît être l'auteur biblique offrant les bases les plus solides pour une théologie de l'holocauste, en fonction des données de la Première Alliance. Plus encore que le narrateur du sacrifice d'Abraham prêt à immoler Isaac ou que le Deutéro-Isaïe. Le premier ne parle pas de bonheur après la mort, que le second évoque moins clairement.

Plus aussi que l'auteur juif alexandrin du livre de la Sagesse, qui écrivait environ cinquante ans après lui. Ce Sage semble avoir voulu «donner le pas à la destinée immortelle de l'âme tout en laissant place à la possibilité d'une résurrection (corporelle) mais sans se prononcer sur la nature ou le moment précis de celle-ci», dit le P. Larcher au terme d'une longue et subtile discussion sur l'éschatologie de ce tout dernier écrit de la Première Alliance. «Pour reconforter les Juifs persécutés, dit encore Larcher, il lui suffisait de les assurer de l'immortalité bienheureuse et de leur promettre, en introduisant le thème du jugement, leur revanche future sur leurs ennemis.²³»

D'où ces déclarations si impressionnantes notamment quand elles sont relues dans le contexte des juifs croyants morts à Auschwitz en chantant le Shéma Israel:

²³ C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, Paris, 1969, pp. 327, 323.

(les impies) ignorent les secrets de Dieu, ils n'espèrent pas de rémunération pour la sainteté, ils ne croient pas à la récompense des âmes justes... Les âmes des justes sont dans la main de Dieu et nul tourment ne les atteindra. Aux yeux des insensés ils ont paru mourir... leur voyage loin de nous a été tenu pour un anéantissement, mais eux sont en paix... Pour une légère correction, ils recevront de grands bienfaits. Dieu les a mis à l'épreuve et trouvés dignes de lui... Comme un parfait holocauste, il les a agréés.

On pense spontanément, en lisant ce beau passage (Sg 2,20 à 3,6) aux discussions récentes sur la qualification à donner à la tragédie d'Auschwitz: anéantissement ou extermination ou holocauste! Il n'est pas exclu que, malgré l'absence de persécutions égyptiennes contre les juifs à son époque, l'auteur de Sg ait voulu faire allusion aux persécutions exercées par des juifs apostats contre des juifs fidèles ou à celles souffertes par les juifs palestiniens²⁴. En ce cas, son texte éclairerait la tragédie récente d'une manière plus proche.

Un autre écrit deutéro-canonique de peu antérieur au livre de la Sagesse a été considéré par plusieurs comme suggestif dans le contexte de cet holocauste sans anéantissement spirituel, sans extermination totale du peuple juif que fut la Shoah: il s'agit du livre d'Esther, dans lequel serait présent le thème de l'éclipse de Dieu: «Ce livre est le récit d'une délivrance où, contrairement à l'Exode, Dieu ne *semble* pas intervenir.»²⁵ L'auteur a raison de souligner le mot: *semble*. Car le lecteur du livre comprend tout de suite que le Créateur est à l'origine de la prière, du patriotisme et du courage d'Esther, soucieuse de l'Alliance. De plus, les lecteurs convaincus avec l'Eglise et avec la Synagogue d'Alexandrie de la canonicité et de l'inspiration du livre savent et croient que Dieu parle par les Ecritures, par toutes les Ecritures, alors même qu'elles ne nous parlent pas de sa Parole. Tout au plus pourrait-on dire que le Dieu d'Esther est un Dieu caché, pour reprendre la célèbre formule d'Isaïe (45,15).

Il nous a été d'autant plus facile de citer ici, en fonction du but que nous poursuivons, les écrits deutéro-canoniques du Premier Testament que nous constatons leur évocation par plusieurs penseurs juifs contemporains²⁶.

En tout cas, si l'on considère ensemble les écrits deutéro-canoniques, la littérature rabbinique et talmudique, on saisit mieux la genèse de l'escha-

²⁴ Ibid., pp. 128-129.

²⁵ B. Dupuy, Avant-propos au livre de E. FACKENHEIM, *op. cit.*, p. 16; la fête de *Purim* commémorait la délivrance racontée au livre d'Esther; cette fête est mentionnée en II 15,36. Les deux livres sont deutéro-canoniques: cf. note suivante et note 108.

²⁶ La fête de *Purim* présente un caractère national accentué; les juifs persécutés à l'époque nazie se préparaient à la mort en buvant à la vie le jour de *Purim* (cf. l'émouvant récit d'un témoin, rapporté par D. COHN-SHERBOK, *Holocaust Theology*, Londres, 1989, p. 64). Le même auteur cite encore (p. 122) le martyre d'Eléazar (II Mac 6,18-31).

tologie individuelle et collective enseignée par le judaïsme médiéval et transmise par lui au moderne judaïsme orthodoxe.

C: La présence à la fois réelle et limitée du judaïsme orthodoxe dans la réflexion théologique sur la Shoah

Le lecteur de la production juive contemporaine sur la Shoah a quelquefois l'impression que le scepticisme religieux l'emporte sur la foi et que nombre d'auteurs semblent embarrassés pour confesser, à propos d'Auschwitz, la présence active du Dieu juste et miséricordieux en ce drame.

Plusieurs explications peuvent être données.

Il est vrai tout d'abord que la pensée juive, plus disposée à l'éthique qu'à la métaphysique, considère l'holocauste comme étant, par certains côtés, un drame familial. On est toujours peu enclin à étaler une condamnation du scepticisme de certains membres de sa propre famille.

De plus, le développement doctrinal de l'eschatologie individuelle au sein du judaïsme, même s'il a été, sous certains aspects, notable, demeure moindre que l'intérêt apporté à l'eschatologie collective et la réflexion sur la situation intermédiaire entre mort et résurrection est moins poussée que le souci de la vie terrestre²⁷.

Surtout, peut-être, la différence reconnue, au sein du judaïsme, entre Révélation et théologie explique les impressions mentionnées. Retenons ici la présentation claire donnée par le rabbin Cohn-Sherbok (*Holocaust Theology*, 1989, p. 127):

Sur la base de la croyance au salut éternel qui a soutenu le peuple juif pendant des siècles de persécution, on aurait pu s'attendre à voir les théologiens de l'holocauste tenter d'expliquer les événements de la période nazie dans le contexte de la vie future. Cela n'est pas arrivé. Au contraire, ces écrivains ont écarté les doctrines concernant la rédemption messianique, la résurrection et le jugement final.

Ce changement d'orientation est dû en partie au fait que les vues exprimées dans la littérature rabbinique ne sont pas considérées comme obligatoires. Tous les juifs sont obligés d'accepter l'origine divine de la loi, mais il n'en va pas de même en ce qui concerne les concepts et théories théologiques exposés par les rabbins. Ainsi un juif peut-il être religieusement pieux sans accepter toutes les croyances centrales des principaux courants du Judaïsme (mainstream Judaism).

L'explication est particulièrement intelligible pour le théologien chrétien qui se souvient de l'histoire des doctrines eschatologiques au sein du christianisme pendant les premiers siècles: c'est seulement au III^e siècle

²⁷ Cf. J. BONDIRVEN, *Sur les ruines du Temple*, Paris, 1928, pp. 196-197. Ce volume traite du judaïsme après Jésus-Christ.

que Cyprien de Carthage affirme nettement la possibilité pour le juste d'entrer tout de suite après la mort dans la vision de Dieu (*De Mortalitate*). Plus d'un siècle après, Augustin d'Hippone, dialoguant à Ostie avec sa mère Monique sur le point de mourir, n'évoque nullement leur rencontre dans l'au-delà.

Rappelons parallèlement quelques étapes de l'histoire doctrinale du judaïsme, concernant l'au-delà.

Après la consommation de la séparation entre Eglise et Synagogue, avant la fin du premier siècle, «sur la destinée individuelle, la doctrine est sobre. Elle affirme la liberté de l'homme, la rétribution dans ce monde et dans l'autre. Elle est plus ample touchant l'avenir d'Israël. Le Messie, issu de David, viendra délivrer le peuple et reconstruire le Temple. Les morts ressusciteront et le Royaume de Dieu sera établi sur terre, reconnu et proclamé par tous les habitants du globe».

On reconnaît là les convictions de l'école pharisienne au temps des Evangiles. L'auteur du résumé cité ajoute: «Ces idées essentielles, fixées par la liturgie, développées par les théologiens, sont restées jusqu'à nos jours, celles de la Synagogue. Mais le judaïsme est loin d'être épuisé par ce contenu doctrinal.»²⁸

Soulignons-le: la liturgie traditionnelle, toujours en vigueur, «exprime²⁹ avec insistance la conviction que l'Auteur de la Vie rendra la vie aux morts dans un monde à venir plein de délices pour les justes».

Les théologiens complétaient ces présentations résumées de la doctrine commune et dissertaient sur l'enfer éternel, sur la vision face à face du Dieu éternel et vivant après la mort par l'âme immortelle³⁰. L'ensemble ici évoqué rappelle les limites que comportaient les affirmations du livre de la Sagesse avec une nuance importante: le judaïsme post-chrétien affirme nettement la résurrection corporelle. Le courant sadducéen disparaît.

Durant le second millénaire de l'ère chrétienne, d'importantes modifications se manifestent. La théologie juive est influencée par la philosophie arabe. Maïmonide (1135–1204) veut concilier la foi traditionnelle et biblique des simples, du vulgaire, porté à adhérer à la lettre au mépris de la raison, avec les soucis de l'élite, menacée de perdre la foi à cause de sa participation à la culture profane, et ballottée par l'apparente contradiction entre donné scripturaire et théories philosophiques et scientifiques, considérées comme indiscutables³¹.

D'où les options suivantes. D'une part, dans son commentaire sur la Mishna, Maïmonide formule les croyances qui définissent l'israélite. C'est-à-dire treize «principes et fondements». Signalons ceux qui concernent le

²⁸ Cf. M. LIBER, *Le judaïsme, Histoire générale des Religions*, Paris, 1960, t. II, pp. 48–51.

²⁹ J. WEILL, *Le Judaïsme*, Paris, 1931, p. 112.

³⁰ BONSIRVEN, *op. cit.* (n. 27): ch. V et VII: «le siècle qui vient».

³¹ G. VAJDA, art. Maïmonide, *DSAM* 10 (1980) 109–111.

Messie et les fins dernières: «(10): Dieu connaît les actions des hommes et n'y est pas indifférent. Il récompense (11) celui qui accomplit les commandements de la loi et punit celui qui en transgresse les défenses, la récompense suprême étant le monde futur et la punition suprême le retranchement.» Le treizième principe proclame «la résurrection des morts».

D'autre part, pour Maïmonide, dès l'entrée dans la vie éternelle, tout élément corporel est exclu, tandis qu'est souligné le caractère purement intellectuel de la communion avec Dieu, lui-même incorporel ³².

A partir de cette époque, la mentalité collective évolue en deux directions contrastantes et complémentaires.

Auparavant, on se préoccupait peu de l'état intermédiaire des défunts et on ne concevait guère une survie en dehors du corps. Dorénavant on est plus impatient de savoir ce qu'entre-temps deviennent les âmes, incorruptibles et immortelles. On met la résurrection des corps, toujours affirmée, au second plan.

Simultanément, malgré le développement donné à l'eschatologie, le centre de gravité du judaïsme est sur terre; les israélites ont toujours voué à l'ici-bas leurs préoccupations, l'au-delà éternel leur apparaît comme le complément et le correctif du temps présent ³³.

De nombreux conflits suscités par les idées de Maïmonide n'empêchèrent pas les treize articles de foi d'entrer dans la liturgie et le catéchisme, sans supprimer l'accentuation plus grande donnée aux horizons terrestres. Avec Maïmonide, la métaphysique d'Aristote avait fait son entrée dans la Synagogue.

Au XIX^e siècle, la tendance spiritualisante de Maïmonide s'accroît encore: elle culmine dans une rupture radicale avec les conceptions traditionnelles, par la création du judaïsme réformé, dont le programme (art. 7) est ainsi formulé: «Nous avons la doctrine de l'immortalité de l'âme, nous rejetons la croyance en une résurrection corporelle et en une géhenne et un Eden (enfer et paradis).» ³⁴

Mais le programme de Pittsburgh – que nous venons de citer – abandonnait aussi, avec la résurrection corporelle, «l'attente d'un retour en Palestine, le rétablissement d'un culte sacrificiel, la restauration d'un Etat

³² *Ibid.*

³³ BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 197.

³⁴ Cité par K. HRUBY, art. Judaïsme, *Encycl. Catholicisme*, VI (1967) 1142; cf. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 208: «les libéraux ont rayé de leurs livres de prières toutes les demandes relatives à la vivification des morts; ils estiment que cette conception fait double emploi avec celle de l'immortalité de l'âme; et dans leur credo ils substituent cette dernière doctrine à la vieille formule. Mais l'immense majorité des israélites s'en tient toujours aux textes reçus et aux idées qu'ils supposent». Le P. Bonsirven prononcerait-il encore aujourd'hui cette dernière phrase, écrite en 1928?

juif». Logique secrète: l'abandon du corps ressuscité impliquait la tendance à l'exclusion de tout horizon corporel.

Inversement, Auschwitz favorisa par contraste la création de l'Etat d'Israël. Il en résulta indirectement une nouvelle accentuation de la tendance «terréniste» au détriment de l'eschatologie et même du dogme. Tendance ainsi résumée par V. Malka: «Le vécu juif s'est transformé... Le rabbin n'est plus le personnage central de la cité juive. Il est le plus souvent remplacé par le responsable chargé de rappeler aux membres de la communauté leur devoir envers Israël. Le credo juif d'aujourd'hui passe désormais par l'action en faveur de l'affermissement d'Israël... La prière pour l'Etat d'Israël... a acquis le plus naturellement du monde droit de cité dans les rituels juifs... Tout se passe comme si le judaïsme avait besoin pour subsister et pour s'épanouir du sionisme et comme si l'avenir des Juifs ne dépendait plus que de celui d'Israël.» (D'autres, au contraire, considèrent que l'effort pour créer l'Etat d'Israël renouvelle l'Alliance).³⁵

Même en admettant que ces diverses appréciations sont exagérées, le courant décrit n'a pas toujours favorisé dans le monde juif l'approfondissement d'une vision théologique, enracinée dans la Parole du Dieu révélateur, de la *Shoa* et de sa signification; tout comme, à l'intérieur du judaïsme orthodoxe, la «dogmatisation» limitée de la réflexion sur l'outre-tombe permettait de demeurer dans ses rangs sans se préoccuper de l'état actuel des défunts, avant la venue du Messie, sans affirmer leur vision actuelle de Dieu, leur intercession actuelle en faveur des vivants, même quand les spéculations théologiques s'y complaisaient. La considération de l'ici-bas l'emporte sur celle de l'au-delà. Du moins si l'on songe à ce qui parvient de la réflexion théologique juive au monde non-juif, ainsi que l'a souligné le rabbin Cohn-Sherbok³⁶.

Il reste cependant que le judaïsme orthodoxe, si l'on rassemble ses diverses productions, manifeste une vitalité intellectuelle certaine à propos de la *Shoa*.

Citons quelques exemples éloquents: des faits remontant à l'époque nazie, des témoignages de survivants:

³⁵ R. ARON, V. MALKA et A. NEHER: *Le judaïsme hier, demain*, Paris, 1977, pp. 199–200. Cependant (ibid., p. 217), le même auteur constate le succès renouvelé du hassidisme en notre temps, ce qui limite la portée des affirmations antérieurement citées; et I. GREENBERG, *Histoire, holocauste et Alliance, Penser Auschwitz* (cité n. 40) pp. 270–271.

³⁶ Dan COHN-SHERBOK (cité n. 26), pp. 119–121: ce rabbin écrit: «Contemporary Holocaust theology is thus in a state of crisis both deep-seated and acute: for the first time in history Jews seem unable to account for God's ways... One element is missing from all these justifications of Jewish suffering: there is no appeal to the Hereafter... According to Rabbinic scholars, it was inconceivable that life would end at death: God's justice demanded that the righteous of Israel enter into a realm of eternal bliss where they should be compensated for their earthly travail. *Because of this belief generations of Jews have been able to reconcile their belief in a benevolent and merciful God with the terrible tragedies they have endured.*»

Quatorze cents jeunes juifs enfermés dans un blockhaus et condamnés aux chambres à gaz découvrirent que j'avais un «shofar». Ils me supplièrent d'en sonner cent coups. Tout de suite après, un jeune homme se leva et dit : «Chers amis, le rabbin nous a donné ses mots d'encouragement. Il nous a rappelé les paroles du Talmud: Même si une épée est placée à côté de ton cou, tu ne dois pas désespérer de la miséricorde de Dieu...» Pour la cause de Dieu, n'oublions pas à notre dernier moment de dire Shema Israël. Et ils récitèrent tous avec une intense émotion les paroles du Shema Israël ³⁷.

Un autre juif, sauvé du camp de Treblinka, rapporta les paroles de réconfort offertes aux juifs par le rabbin de Grodzhisk :

Nous sommes sur le seuil de la Rédemption. Nous lavons et purifions avec notre sang le chemin du Rédempteur. En même temps, nous purifions le peuple d'Israël avec nos cendres pour que ses membres soient dignes d'accueillir le juste Messie... Nous devons penser que nous sommes heureux car l'honneur de paver la route devant le Rédempteur nous est échu, de ce Rédempteur qui vient. Nous sommes appelés à accepter avec amour d'être liés pour la sanctification de son Nom ³⁸.

Nous reconnaissons ici avec émotion et admiration la théologie du deutéro-Isaïe (ch. 40) ainsi que celle de l'Aqeda. Bien entendu, nous ne pouvons pas exclure que le Rabbin cité ait dans son discours fait allusion à la mission universelle du Serviteur Souffrant.

L'un des révoltés du ghetto de Varsovie, Yossel Rakover, cacha dans une jarre découverte plus tard une lettre témoignant de sa foi :

Varsovie la belle, craignant Dieu, Varsovie la juive tombe et meurt. Le soleil se couche et je remercie Dieu car je ne verrai plus le soleil désormais. Le morceau de ciel que je vois est rouge et plein de tempête comme un torrent de sang. Dans une heure au plus je serai avec ma femme et mes enfants et avec des millions de personnes qui sont mortes, dans ce monde meilleur, où Dieu seul règne... Ecoute Israël, Dieu est un. Entre tes mains je remets mon âme ³⁹.

Ici, éclate la foi en un Dieu immédiatement rémunérateur, sans qu'il y ait lieu d'attendre la venue du Messie ou le jugement dernier. Cette même foi, commune chez les juifs hassidites de l'Europe orientale, se manifeste de façon plus touchante encore dans la plainte qu'exprimait un jeune juif hongrois devant le rabbin hassidique de Karoly :

Quel est mon crime et quelle est ma faute pour que Dieu, béni soit-il, m'ait ainsi repoussé et n'ait pas voulu de moi en sacrifice sur son autel? De tous les membres de ma famille et de tous mes amis, je suis le seul rescapé de

³⁷ COHN-SHERBOK, *op. cit.*, 124.

³⁸ *Ibid.*, 126.

³⁹ *Ibid.*, 126.

*l'extermination. Pourquoi ne m'a-t-il pas été donné de sanctifier le Nom comme mes frères et mes amis?*⁴⁰

On voit ici le désir du martyre, pour sanctifier par le sacrifice de la vie le Nom de Dieu. Chez les hassidites (mouvement de juifs pieux), le désir du sacrifice s'unit à la joie dans le service de Dieu⁴¹. La persécution, loin d'être pour eux une occasion de «perdre la foi» (cas d'un bon nombre pendant et après l'holocauste)⁴², devient chez eux le moyen de la renforcer.

Tel est le point de vue qui distingue particulièrement la personnalité du rabbin Elchonon Wasserman (1875–1941), de Baranowicz. Dans une petite brochure en yiddish, rédigée à l'occasion d'un voyage aux Etats-Unis à la veille de la guerre et publiée en 1942 à New York, après sa mort, sous le titre *Sur les traces du Messie*, le rabbin expliquait à l'avance sa théologie de l'holocauste. Dégageons les lignes essentielles. Sa pensée est représentative des courants orthodoxes de cette époque; et elle ne cesse pas d'être représentative aujourd'hui.

Pour Wasserman, le déchaînement nazi est la conséquence de trois fléaux affectant le judaïsme: le nationalisme séculier du sionisme, l'assimilation du judaïsme réformé, le mépris de la Torah se manifestant dans la science du judaïsme.

Wasserman parle de deux «idolâtries» auxquelles les juifs sacrifièrent: le socialisme et le nationalisme (sioniste): «Au ciel on a fait de ces deux idolâtries une seule: le national-socialisme, devenu la verge de courroux frappant les juifs...» Dieu a puni les juifs qui voulaient – au mépris d'une Torah séparatiste – s'assimiler précisément en ceci que les non-juifs les rejettent par la force. Wasserman percevait dans ces malheurs la promesse de la rédemption. Il affirma même que plus la souffrance du peuple était intense, plus proche était l'avènement du Messie.

La destinée de Wasserman fut totalement en harmonie avec sa foi. Lorsqu'il fut pris pour être mis à mort par quatre tueurs lettons en 1941, il parla de sa propre mort et de la mort de ceux qui allaient être exécutés avec lui comme d'un *Qorban*, d'une offrande expiatoire pour le peuple juif: «Partons la tête haute! Dieu nous préserve d'une pensée qui rende notre

⁴⁰ Témoignage présenté par M. FRIEDMANN, *Les Haredim et la Shoa*, Revue *Pardès* Numéro spécial 9/10, *Penser Auschwitz*, 1989, 158.

On trouvera chez Cohn-Sherbok (121–123) une évocation de la conception juive du martyre; il y voit par moments un suicide.

⁴¹ Sur le hassidisme polonais, voir les deux études de K. HRUBY, dans le *DSAM* 8 (1974) 1557–1561 et dans le *Dictionnaire des Religions*, p. 689, Paris, 1984.

⁴² Tout le monde, d'ailleurs, n'est pas d'accord sur cette «perte de la foi juive»; plusieurs pensent que chez certains auteurs il s'agit plutôt, pour eux, de présenter leurs difficultés à Dieu un peu comme Job.

sacrifice impropre. Nous accomplissons en ce moment le commandement suprême, la Sanctification du Nom. Le feu qui consumera nos corps est le feu qui ressuscitera le peuple juif.»⁴³

L'idéal sacrificiel du rabbin Wasserman, antisioniste et antiréformiste, était caractéristique du rabbinat orthodoxe en Europe de l'Est et en Amérique du Nord. Hitler était vu comme un instrument dont Dieu se servait pour châtier les juifs infidèles à la Torah, en lien avec les doctrines de l'Alliance et de l'Élection (cf. *Dt* 26,58–64)⁴⁴.

Après la guerre, ces tendances furent combattues, au niveau des causes secondes, sur deux plans contrastants. D'une part, on reprocha à ce rabbinat orthodoxe d'avoir indirectement causé l'holocauste en s'opposant au départ des juifs européens pour la Palestine. D'autre part, on observa que ce furent, non surtout les juifs libéraux, mais plutôt les juifs orthodoxes qui moururent. Eux, les observateurs de la loi⁴⁵! On peut néanmoins remarquer que les juifs orthodoxes avaient en partie répondu à l'avance à cette objection en intériorisant, dans le sacrifice expiatoire, la punition divine, miséricordieusement acceptée au nom et au bénéfice d'autrui.

On le voit: le judaïsme orthodoxe réagissait ainsi contre la tendance du judaïsme libéral: nier toute culpabilité du peuple juif et, du fait même, transférer cette culpabilité, dans un «silence grondant», sur Dieu même. Ou – pire encore – nier son existence⁴⁶. Tendance logique⁴⁷ qui – nous voulons le croire – n'allait pas souvent jusqu'au bout de ses implications. Nous allons voir qu'une certaine théologie du silence de Dieu n'exclut pas nécessairement une théologie de la Parole de Dieu, au sein même de la Première Alliance.

D: Les silences apparents de Dieu font partie de sa Parole

Plusieurs théologiens de l'holocauste, en particulier parmi ceux qui viennent du judaïsme réformiste, ont souligné dans le contexte d'Auschwitz l'importance du thème biblique du «silence de Dieu», d'un Dieu qui voile sa face: «Ce peuple m'abandonnera et rompra l'alliance que j'ai

⁴³ Voir sur Wasserman R.L. RUBENSTEIN et M. FRIEDMANN, *Pardès* (op. cit., n. 40), pp. 96 et 168–169 respectivement; Cohn-Sherbok, *Hol. Theology*, 125.

⁴⁴ R. L. Rubenstein, Alliance et Divinité, l'holocauste et la problématique de la foi, *Penser Auschwitz, Pardès*, p. 97.

⁴⁵ FRIEDMANN, op. cit. (n. 40), pp. 148–174 Passim.

⁴⁶ Rabbin Léon ASHKENAZI, Responsabilité divine, *Pardès* 9/10, 1989, p. 145 «nier toute culpabilité du peuple juif tend à transférer cette culpabilité, dans un «silence grondant», sur Dieu lui-même». Cf. M. FRIEDMANN, dans le même cahier *Pardès, Pour penser Auschwitz*, pp. 167–173.

⁴⁷ Accuser Dieu d'injustice et de «non-assistance à personne en danger» incline à penser que ce Dieu non-provident n'existe pas.

conclue avec lui, ce jour-là, je les abandonnerai et leur cacherai ma face... à cause de tout le mal qu'il aura fait, en se tournant vers d'autres dieux» (*Dt* 31,17-18). Pour Dieu, cacher sa face, c'est ne pas répondre aux hommes qui haïssent le bien et aiment le mal (*Mi* 3,4).

Dans plusieurs Psaumes, nous découvrons cependant une autre conception du voilement de la face divine provoquant une confusion chez les hommes qui n'est pas une conséquence du péché: songeons aux *Ps* 44 (43), 69 (68), 88 (87) et surtout 22 (21).

Dans la tradition rabbinique, le recours au concept du «voilement de la face» divine, à partir de la destruction du second temple en 70, indique la volonté de n'accuser ni les hommes d'un péché-cause, ni Dieu d'un caprice arbitraire. Le voilement de la face (*hester panim*) ne signifie pas seulement une certaine «absence» de Dieu, mais encore sa longanimité envers les pécheurs, son active, longue et miséricordieuse patience à leur égard, sa volonté de tolérer leurs péchés (ce que la théologie catholique appelle la «volonté permissive de Dieu»). Ainsi, écrit Berkovits en 1973, sa patience à l'égard des uns implique qu'Il voile sa face aux autres. Quand le croyant se lamente auprès de Dieu, il montre sa foi en l'existence de Dieu, d'un Dieu toujours susceptible de se manifester – comme on le lui demande. On proclame par le fait même la présence de Dieu au sein de son absence. Dieu ne cachera pas toujours sa face.

Pour plusieurs théologiens juifs de notre temps – comme Fackenheim, Berkovits, Greenberg et M. Buber – l'Etat d'Israël est vu comme une preuve de la présence de Dieu à l'histoire, comme la victoire de la lumière sur les ténèbres⁴⁸.

Comme une parole répondant au triple silence d'Auschwitz: dans ce camp de la mort – à la différence de ce qui s'est passé à Dresde et à Hiroshima – «tout s'est déroulé, accompli, consommé, durant des mois et des années, dans le silence absolu» d'un monde qui ignorait tout du massacre; silence aussi de ceux «qui avaient fini par saisir et se sont cantonnés dans un repli de prudence et d'incrédulité», non sans violer le précepte de *Lv* 5,1; silence enfin, pense-t-on, de Dieu, persistant au-delà de la rupture des autres cercles de silence. Telle est l'analyse que nous a laissée le penseur religieux André Neher dans un livre au titre significatif: *L'exil de la Parole, du silence biblique au silence d'Auschwitz*.⁴⁹

Tous ces penseurs veulent donc comprendre la tragédie d'Auschwitz comme le résultat d'un long silence de Dieu et en harmonie avec les cris des Psalmistes: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? Le jour j'appelle et tu ne réponds pas... en toi nos pères avaient confiance et tu les

⁴⁸ Katz, 426.

⁴⁹ A. NEHER, *L'exil de la Parole, Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, 1970, pp. 153-155.

délivrais (sous-entendu: tandis que tu ne me délivres pas!))» (*Ps* 22/21,2.3.5); «Pourquoi dors-tu, Seigneur? Réveille-toi, pourquoi caches-tu ta face, oublies-tu notre oppression, notre misère? (*Ps* 44/43, vv. 24–25); «Pourquoi, Yahvé, repousses-tu mon âme, caches-tu loin de moi ta face?» (*Ps* 88/87, v. 15).

Dieu cache sa face quand les idolâtries et les péchés des hommes empêchent ceux-ci de Le voir, quand la liberté corrompue fait écran. Il dévoile sa face quand il apporte la paix (*Nb* 6,26)⁵⁰.

Dieu cache encore sa face quand il ne donne pas à l'homme certains biens terrestres, temporels, que l'homme lui demande de manière inconditionnelle⁵¹.

Voilant sa face, Dieu voile certaines de ses volontés, quelques-uns parmi ses desseins. Une lecture globale des Ecritures montre cependant que Dieu ne se voile pas complètement.

Déjà dans la Première Alliance de nombreux textes nous montrent que Dieu ne se cache pas, ne se voile pas comme Créateur, comme Révéléateur, comme Législateur, comme Providence gouvernant le monde et chaque destinée humaine, comme Juge et Rémunérateur. Le Dieu qui refuse de répondre à certaines questions humaines, cachant ainsi sa face, est aussi Celui qui parle en créant, en Se révélant, en donnant Sa loi, en gouvernant le monde, c'est-à-dire en l'orientant vers ses buts à Lui, en jugeant constamment les actions des hommes, en leur promettant ses récompenses. Sous tous et chacun de ses rapports, le Dieu silencieux est Celui qui parle sans cesse au monde entier et à chacun de ses habitants, non seulement extérieurement de ces multiples manières que nous venons d'évoquer⁵², mais encore intérieurement à chaque conscience et par chaque conscience.

Précisons: le Dieu de la Première Alliance est le Dieu dont la parole demeure toujours, c'est-à-dire qui parle sans cesse: *Is* 40,8. Il est le Dieu dont la loi d'amour est tout près de toi et de moi, «cette Loi que je te prescris n'est pas au-delà de tes moyens ni hors de ton atteinte... car la parole est tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique» (*Dt* 30,11.14)⁵³.

⁵⁰ Cf. J. A. ROBILLARD, *DSAM* 5 (1964) 28: art. sur la Face de Dieu, image de la Personne présente et bienveillante du Dieu vivant.

⁵¹ Interprétation qu'Augustin donne du *Ps* 21/22, vv. 2 à 5, dans sa lettre 140 à Honorat: cf. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. III, S. Augustin, Paris, 1983, pp. 118–129.

⁵² Cf. A. FEUILLET-P. GRELOT, dans le *Vocabulaire de Théologie biblique* (Paris, 1971², art. Parole de Dieu) édité par le P. Léon-Dufour: «Loi, Révélation, Promesse, ces trois aspects de la Parole divine s'accompagnent et se conditionnent mutuellement tout au long de l'A.T. Ils appellent de la part de l'homme une réponse» (col. 907). Sigle: VTB.

⁵³ Nous sommes ici tout à fait proches de la notion vétéro-testamentaire de faveur de Dieu, grâce (hén) correspondant aussi à l'hébreu *hèséd*: cf. J. GUILLET, VTB, *La grâce dans l'Ancienne Alliance*, col. 513 ss.

Le Dieu qui se tait en refusant des réponses partielles à nos questions limitées est aussi, selon les Ecritures qui composent ensemble l'unique Ecriture, le Dieu qui nous parle sans cesse de multiples façons pour nous dire une seule chose; sa Volonté identique à son Etre.

Dieu ne nous parle que pour révéler, en ses volontés, sa Volonté et son Etre. Sa Parole éternelle, irrévocable, vient de Lui et retourne à Lui ayant fait son œuvre (*Is* 31,2; *Ps* 89,35s; *Is* 45,23; 55,10ss) non pas parce qu'elle agit sur nous d'une manière magique⁵⁴, mais parce qu'elle est accomplie par Dieu lui-même (*Dt* 9,5; *Is* 44,26; *Nb* 23,19).

Sous ce rapport, le Dieu créateur, révélateur, législateur et juge parlait à Auschwitz comme partout ailleurs. Il continuait de placer devant chacun le chemin de la vie et le chemin de la mort (*Jr* 21,8).

Bref, en tant que Créateur, Révélateur, Législateur, Sauveur et Juge, le Dieu de l'Ancienne Alliance, annoncé à et par Moïse, aux prophètes et par eux, est toujours le Dieu-avec-nous, l'Emmanuel⁵⁵. Le judaïsme et l'Eglise en sont d'accord.

Telles nous semblent être les vues bibliques éclairant la tragédie d'Auschwitz et sur lesquelles nous paraît possible, en fait, un accord, non pas unanime, mais très large entre théologiens juifs et chrétiens.

(à suivre)

B. DE MARGERIE

⁵⁴ Cf. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tournai, 1954, t.I, Dieu, La parole, p. 203. L'action divine n'est pas magique, parce que l'homme ne peut forcer Dieu à agir tout comme Dieu respecte, dans son action, la liberté de l'homme: cf. *Sg* 12,18.

⁵⁵ Ainsi les justes sont toujours dans la main de Dieu: *Dt* 33,3; *Is* 51,16; *Sg* 3,1ss; 4,16-17.

Le droit naturel et les droits positifs vers l'abolition de la peine de mort

Introduction

Le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, paru voici six mois, écrit à propos du Ve commandement: *Préserver le bien commun de la société exige la mise hors d'état de nuire de l'agresseur. A ce titre, l'enseignement traditionnel de l'Eglise a reconnu le bien-fondé du droit et du devoir de l'autorité publique légitime de sévir par des peines proportionnées à la gravité du délit, sans exclure dans les cas d'une extrême gravité, la peine de mort. Pour des raisons analogues, les détenus de l'autorité ont le droit de repousser par les armes les agresseurs de la cité dont ils ont la charge*¹. Cette justification de la peine de mort dans les cas extrêmes a provoqué un tollé dans certains mass-media². La position du *Catéchisme*, pourtant œuvre de tout l'épiscopat catholique, semblait en contradiction avec les positions de plusieurs conférences épiscopales, dont celle de France³ et même du Pape Jean Paul II déclarant au Corps diplomatique le 15 janvier 1983: *Dans son souci humanitaire, le Saint-Siège en vient à recommander la clémence, puis la grâce pour les condamnés à mort*⁴. Nous voudrions, à travers quelques notations, essayer de dépassionner le débat, en interrogeant la Révélation, la Tradition venue des Apôtres, le magistère de l'Eglise, les doctrines prônées par les théologiens. A notre avis, établir pareilles antinomies entre le *Catéchisme de l'Eglise catholique* et l'enseignement ordinaire à l'heure actuelle de nos évêques et du Pape lui-même procède d'une vraie myopie. A la base manque une distinc-

tion fondamentale qui éclairerait le débat et éviterait des prises de position excessives. Il s'agit de distinguer entre le *Droit naturel* à la mort du criminel qui l'a sciemment et librement réservé à un frère humain innocent. Ce droit, en des règles de vie énoncées dès l'Ancien Testament et non caduques (à côté des prescriptions et observances maintenant périmées), a été explicité dans le Nouveau Testament, notamment par saint Paul. Le meurtrier que le Christ a canonisé du haut de la Croix, le bon larron, ce «Barabaras repentis», en est le témoin. Il déclare à son compagnon de crime: *Tu n'as même pas la crainte de Dieu, toi qui subis la même peine. Pour nous, c'est justice, car nous recevons le juste châtiment de ce que nous avons fait, mais lui, (Jésus), il n'a rien fait de mal*⁵.

¹ N° 2266, p. 463.

² Le *Journal La Croix*, en décembre-janvier a publié plusieurs articles dans ce sens. Dans un entrefilet très irénique, nous voulions exposer nos réticences dans le «Courrier des lecteurs». Nous nous sommes heurtés à un refus courtois. N'ont eu droit à la parole que les lecteurs écrivant dans le sens des articles susdits.

³ Cf. *Doc. Cath.* (775), n° 1735, 5 février 1978, pp. 108-115: «Eléments de réflexion sur la peine de mort» par la conférence épiscopale française.

⁴ *Doc. Cath.* (780), n° 1845, 6 février 1983, p. 140, 2^e col.

⁵ *Luc* ch. 23, v. 40-41. S. Luc, l'évangéliste de la *mansuetudo*, selon Dante, de la miséricorde, emploie ici le vocabulaire de la justice: *dikaiôs, axia* (l'adjectif *axios* employé 41 fois dans le Nouveau Testament est souvent usité, comme ici, pour signifier au concret l'idée de

L'autre membre de la distinction dont il convient de ne pas faire fi, regarde les *Droits positifs* différents. Il s'agit alors non plus de la *peine capitale* qui revient en droit à l'homicide vraiment coupable, mais de l'application de ce Droit naturel et de cette peine de mort par la Société et les instances juridiques et exécutrices chargées de la rendre effective dans un contexte de civilisation donné. Ici aussi, nous avons de précieuses indications dans l'Evangile et chez les Pères. Dans l'Evangile, le dialogue avec la femme adultère, surprise en flagrant délit et passible de mort selon le Deutéronome, reste un exemple imprescriptible:

*Femme... personne ne t'a condamnée?... Moi non plus je ne te condamnerai pas! Va, et désormais, ne pêche plus...*⁶ Si l'on néglige cette distinction, pourtant si éprouvée au plan de l'usage, entre Droit naturel et les divers Droits positifs, on risque bien des confusions en l'occurrence. Nous sommes dans l'impasse signalée plus haut.

1. Droit naturel

L'Ecriture

Il serait prétentieux de vouloir évoquer ici tout l'Ancien Testament! Nous renvoyons aux élucidations du P. R. de Vaux dans *Les Institutions de l'Ancien Testament*. Tout en énumérant les divers cas de peine capitale, et le contexte sociologique et religieux qui l'explique, il souligne ici la foncière modération de la Torah par rapport aux législations orientales environnantes⁷. Certes, comme l'écrit H. van OYEN:

La peine de mort a eu à diverses périodes de l'histoire (d'Israël) une signification qui diffèrait en chaque cas; elle peut provenir de la loi du talion, le droit de vengeance, l'occasion permettant les représailles (Ex 2:23 sv; Deut 19:21; Gen

9:6b)»⁸. Il écrit encore: *La peine de mort ordonnée par un tribunal passait en Ancien Orient comme une chose qui allait de soi. Toute transgression d'un commandement du décalogue était punie de mort*⁹.

Bien des sévérités de la loi de Moïse ne sont plus de règle¹⁰ dans la Loi Nouvelle que S. Paul appellera *celle de l'Es-*

mérite, *méritant la mort*. Cf. Fr. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Paris 1961, *axios* c131). La répartition du bon larron rejoint la conviction de l'Evangéliste. Dans la lumière décisive de la condamnation du Christ, le «Saint» (ch. 1, v. 35) et la venue de son règne (ch. 23, v. 42-43), elle a la portée d'un enseignement. S. Luc est très attentif aux données juridiques de culpabilité et non culpabilité des accusés et nous rapporte longuement les procès de Jésus et de Paul, tous deux innocents (Lc. ch. 22, v. 66 à ch. 23, v. 25 et Ac. ch. 24-26). Ici, Lc. ch. 23, v. 41 est l'écho de l'enseignement de l'Apôtre en Rom. ch. 13, v. 4.

⁶ *Jn* ch. 8, v. 10-11.

⁷ R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, t. 1, Paris 1958, pp. 244-245.

⁸ H. VAN OYEN, *Ethique de l'Ancien Testament*, trad. E. de Peyer, Genève, Labor et Fides 1974, p. 74. – Cf. P. REMY, «Peine de mort et vengeance de la Bible» in *Sciences Ecclésiastiques*, t. 19, (1967), pp. 323-350.

⁹ *Ibid.*, p. 120. C'est un peu exagéré! Car il y a bien d'autres pénalités moindres que la peine capitale envisagées par la Loi de Moïse.

¹⁰ Nous renvoyons ici à S. Thomas et la *Somme Théol.* dans le traité de la Loi Ancienne et Nouvelle (q. 98-108), où il s'inspire de près du *De Spiritu et Littera* de S. Augustin. Sont caducs depuis le Christ les préceptes *cérémoniels* (et donc certaines condamnations à mort pour impureté rituelle: cf. I-IIae, q. 101-103). De même sont abolis les *préceptes judiciaires* (I-IIae, q. 104-105), politiques, valables pour le seul Israël ancien. Ainsi n'ont plus cours du même coup certaines condamnations capitales du code pénal positif inclus dans la Torah.

prit¹¹. Mais l'Eglise gardera bien vive la prise de conscience qu'exprime *Gen* 9,6, en régime d'alliance noachique, dans la Loi de nature:

*Qui répand le sang de l'homme, par l'homme aura son sang répandu car c'est en qualité d'image de Dieu que Dieu a fait les hommes*¹².

Il y a là une perception du caractère gravissime du meurtre et un appel de l'homme à reconnaître sa responsabilité, le poids énorme de ses actes... Les circonstances atténuantes peuvent être très vastes, annuler à la limite la liberté! Mais l'homme libre existe encore! Il y aurait régression de l'humain à ne plus discerner cette responsabilité dans l'homicide. L'homme est capable, en s'endurcissant dans le refus, de dire un non définitif à l'Amour qui l'invite à sa communion¹³. Il peut aussi ici-bas, par le meurtre libre de son semblable, déchoir du droit à la vie naturelle. Tel est l'enseignement hérité de l'Ancien Testament et gardé par l'Eglise du Christ.

Pour le Nouveau Testament, nous avons cité la conviction de base de l'Evangile, avec la réflexion du bon larron. Il faut désormais écouter les paroles de l'Apôtre écrites à Corinthe dans l'hiver 57-58 et adressées aux Romains, dans l'*Urbs* où est né le Droit! C'est dans la parénèse de l'épître, en ces chapitres XII-XIII où – les commentateurs l'ont souligné à l'envi – on retrouve l'inspiration du Sermon sur la montagne et les brûlantes exigences de la charité¹⁴. Les lignes que S. Paul insère dans cet écrin de la «Loi de grâce» (a-t-on écrit) dérogeraient-elles à la tonalité d'ensemble? Feraient-elles dissonance? Ce serait de mauvaise méthode que d'interpréter ainsi. C'est dans la même veine d'authentique *agapè*, que l'Apôtre décrit les devoirs de justice civile aux v. 1 à 7. Il faut entendre ces versets comme Parole de Dieu. Le citoyen de Rome, Saul de Tarse, appelé maintenant *Paulus*, va y

défendre le bien-fondé de ce glaive que détient l'autorité impériale de Néron et de ses délégués, ce glaive qui, en 67 lui tranchera la tête, pour motif de lèse-religion. Il écrit:

Que chacun soit soumis aux autorités en charge (exousiais), car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu; celles qui existent ont été établies par lui. Celui qui résiste à l'autorité se révolte donc contre l'ordre voulu de Dieu, et ceux qui se révoltent attireront sur eux la condamnation... (Car [l'autorité] est ministre de Dieu. Ce n'est pas pour rien que [l'autorité] porte le glaive: elle est au service de Dieu pour faire justice et punir celui qui fait le mal. Il est donc nécessaire de se soumettre non par crainte du châtiment mais par motif de conscien-

¹¹ *Rom* ch. 8,12. Cf. le remarquable commentaire qu'en fait A. FEUILLET in *Rv. Thom.*, janvier-mars 1983 (t. 83), n° 1, pp. 5-39 (et *Nova et Vetera* (57 an.) n° 1 janvier-mars 1982: «Ressemblances structurales et doctrinales entre *Gal* 3,1-6,10 et *Rom* 1-8, pp. 30-64). Voir surtout du même P.A. FEUILLET «Loi de Dieu, Loi du Christ et Loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes. Les rapports de ces trois lois avec la Loi mosaïque» in *Novum Testamentum* (vol. 2, fasc. 1) Leiden 1980, pp. 29-65.

¹² Sur la Loi de nature, en écho à S. Paul, *Rom* ch. 1,18-32 et surtout ch. 2,12-16, voir outre A. FEUILLET dans les articles cités *supra*, cf. S. Thomas, *Sum.* I-IIae, q. 94 (et q. 98). Avec la Loi de nature, nous rejoignons le Droit naturel dans sa prise de conscience spontanée et ici initiale.

¹³ Cf. notre 2^e article sur *Saint Irénée de Lyon et les Fins dernières* in *Divinitas* 1990, n° 2, pp. 150-154.

¹⁴ Cf. M.J. LAGRANGE, *Saint-Paul, l'Épître aux Romains*, Paris 1916; l'exercice de la charité (XII, 8-21): pp. 301-309; l'obéissance au pouvoir civil (XIII, 1-7): pp. 310-315; la perfection de la charité (XIII, 8-10): p. 315 et sv. – Ph. ROLLAND, *A l'écoute de l'Épître aux Romains*, Paris Cerf 1991, pp. 134-141 (cf. I *Pi* ch. 2,13 sv).

ce¹⁵. Pour l'Apôtre, l'Autorité romaine, qui l'a déjà malmené à Corinthe, à Ephèse et ailleurs, pour sa foi au Christ, a reçu de Dieu le pouvoir d'infliger la peine capitale à celui qui la mérite. Le magistrat peut condamner le meurtrier vraiment coupable. Sa sentence est conforme à l'ordre de Dieu, si elle est juste, selon la Loi, pour frapper *celui qui fait le mal*¹⁶.

La divine tradition

Pour les Pères de l'Eglise, cette affirmation paulinienne sera accueillie sans problème, en période de persécution, comme après la paix constantinienne. A la vérité, la question de la peine capitale ne retiendra pas leur attention. Pour eux, elle allait de soi et ne réclamait pas une réflexion particulière. Ce qui les préoccupe bien davantage, c'est le service militaire et le sang humain que, dans la défense de la patrie, le *miles* peut être amené à verser. Le métier des armes et le service militaire seront justifiés, car les chrétiens désirent très fort ne pas encourir le reproche de mauvais citoyens qu'on veut leur infliger. (Mais on se souvient des réticences de S. Martin de Tours, sa démission aux armées que raconte Sulpice Sévère au L. II de la *Vita Beati Martini*)¹⁷. Là certes n'est pas notre problème, mais nous sommes obligés d'en parler, car les abolitionnistes à tout prix, rejetant ici comme condamnable l'enseignement explicite de l'Ecriture et de la Tradition, sont aussi en général des partisans de la proscription absolue de la guerre, même juste et purement défensive¹⁸. Ils mêlent et confondent dans leurs citations patristiques, données en français sans la moindre référence (ce qui rend difficile le dépistage des textes originaux) les deux questions, celle de la peine capitale et celle de la guerre, où, dans les deux cas, il s'agit de verser un sang humain supposé coupable (l'homicide volon-

taire ou l'*inimicus* comme *nocens*)¹⁹. Une fois qu'on a démasqué les pseudo-condamnations de la peine capitale, qui de fait étaient refus des maux de la guer-

¹⁵ Rom ch. 13, v. 1-2 et 4-5. Dans nos citations de l'Ecriture, nous citons toujours d'après *Votre Bible*, (appelée au départ Bible du Cardinal Liénart, puis *Daniélou*), comme celle des traductions catholiques la plus fidèle, à dessein, au texte original. Une fois ou l'autre, ici, nous avons emprunté à la trad. du P. A. LEMONNYER, *Saint Paul traduit et annoté*, Marseille Publiroc 1926, p. 36, encore plus littérale.

¹⁶ Sur la façon dont l'Empire romain, puis l'Antiquité tardive a conçu la peine de mort et son exécution, on pourra lire encore avec intérêt de H. LECLERCQ l'art. «La peine de mort» in *DACL*, t. 12 (n° 1), 1935, pp. 15 à 23. Cf. B. SCHÖPF, *Das Tötungsrecht bei den Frühchristlichen Schriftstellen bis zur Zeit Constantins*, Regensburg 1958.

¹⁷ Sur le problème du service militaire, la question est bien résumée in J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Romain* (IV-V^e siècle), Paris Sirey 1958, pp. 706-709.

¹⁸ En tradition catholique, comme le disait le pape S. Nicolas I dans un de ses 106 *responsa* envoyés le 13 novembre 866 aux Bulgares, *la guerre est toujours un nom de péché, d'un seul côté toujours, des deux côtés souvent* (PL 119 c998, n° 46). (Et S. Thomas d'Aquin rangera, dans sa *Somme*, la guerre parmi les péchés contre la charité (c'est dire sa gravité!) Mais elle peut quelquefois être juste, comme déjà S. Augustin (*Ep.* 138,15 et *La Cité de Dieu* 19,7) avait essayé de le poser (cf. l'art. succinct mais somme toute exhaustif de A. HAMMAN «Guerre» in *DECA*, t. 1, pp. 1119-1120). Sur les problèmes redoutables des guerres modernes, cf. *Gaudium et Spes* II^e Partie, ch. 5 «La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations», nos 77-93.

¹⁹ C'est le reproche qu'on peut faire au livre si généreux et par ailleurs fort intéressant de Jean TOULAT, *La peine de mort en question*, Paris 1977. Même ton journalistique, même exposé tout affectif, sans sérieuse justification théologique, dans l'article de P. CONCETTI sur la peine de mort dans l'*Osservatore Romano* du 23 janvier 1977.

re, il est plausible d'écouter les quelques Pères qui ont réfléchi à la question. Répétons-le: ils sont peu nombreux! Pour eux, *Rom XIII,4* était suffisamment clair et on recevait l'enseignement paulinien paisiblement, en partageant la conviction commune à la même époque²⁰. Ne prenons pas comme représentative la position du rigoriste S. Hippolyte, schismatique réconcilié avec l'Eglise *in extremis*. Dans la *Tradition Apostolique*, il refuse au maximum pour les laïcs, les métiers alors exercés par les catéchumènes, notamment ceux de professeur et de juge. Cet extrémiste (un peu comme son contemporain Tertulien, ou l'apologiste de la fin du II^e siècle Tatien) ne sera pas suivi sur ce point par les collections canoniques postérieures²¹. S. Cyprien, dans sa première œuvre, son manifeste de conversion, l'*Ad Donatum*, quelque peu déclamatoire, en contraste avec la sobriété de sa plume plus tard, S. Cyprien polémique

contre le paganisme romain, s'en prend aux juges. Mais ce n'est pas à la fonction de magistrat, cet homme, qui porte naturellement la toge – comme dit joliment J. Tixeront – que s'attaque *Cyprianus*. C'est seulement à leurs malversations et à leur vénalité²². *Abusus non tollit usum!* Aucun Père ne conteste le moins du monde le *jus gladii*: ni Tertulien, ni Cyprien, ni même Lactance qui, au nom du *non occides* récuse tout homicide même purement défensif.

Les textes qu'on allègue comme condamnant la peine de mort n'ont rien à voir avec elle. Ils dénoncent effectivement les méfaits de la guerre dans cet Empire romain en paix depuis deux siècles (nous sommes avant les soubresauts de l'Anarchie militaire et la guerre à mauvaise presse alors!)²³. Les deux Pères qui vont, pour la première fois, réfléchir à la peine de mort seront S. Ambroise et S. Augustin, ce dernier avec la profondeur habituelle de sa médita-

²⁰ On consultera avec profit sur la question J. GAUDEMET, *op. cit.*, pp. 278–279, et même le classique J. IMBERT, *La peine de mort*, Paris PUF 1989, pp. 12–15.

²¹ Dans la II^e partie de sa *Tradition Apostolique* n° 16, SC 11, Paris 1968, pp. 172–173, Hippolyte interdit au maximum un certain nombre de métiers déjà pratiqués par eux aux catéchumènes: tout de go, le professeur, obligé d'enseigner les lettres païennes et les fables mythologiques d'Homère, doit renoncer à ce métier indigne du nom chrétien. A la suite, on exclut *celui qui a le pouvoir* (*exousia*) *du glaive, ou le magistrat d'une cité qui porte la pourpre cessera, ou il sera renvoyé*. Une telle exclusive, massive, de l'intégriste et schismatique Hippolyte, (opposé, par ailleurs, avec fureur aux mesures matrimoniales miséricordieuses du Pape Calliste) ne sera pas suivie sur ce point par les recueils canoniques postérieurs. Les *Constitutions Apostoliques* (vers 380) ne portent aucune condamnation de la peine de mort. Il est simplement demandé très fort au juge de pratiquer la stricte équité (L. II, 48 (1–3), SC 320, pp. 290–293 et L. II, 51 (1) à 52 (1), *ibid.* pp. 296–299)... On trouvera cependant une rhétorique posté-

rieure de la «fuite du monde» et si possible des métiers exposés, comme celui de magistrat. Ainsi S. Grégoire de Nazianze (Or 40, 19 sur le baptême, PG 361, c383–384). Mais, comme l'écrit CL. MORESCHINI in SC 358 S. Grégoire de Naz., *Discours 38–41*, pp. 236–239 et note 1, il s'agit d'une rhétorique (d'ailleurs la renonciation au métier de magistrat est une pure hypothèse aussitôt écartée). Rien dans ces pages contre la sentence capitale... Le fait de «verser le sang humain» conçu comme une impureté rituelle – à la façon de l'A.T. – se trouvait dans le Code de D.C. de 1917. Le chirurgien, le soldat, le bourreau encouraient un empêchement prohibant pour l'accès aux ordres (canon 985, n° 60; canon 987, n° 7). On trouvait quelque chose de ce genre déjà dans le Code de Justinien. C'était comme une survivance du vieux tabou du sang.

²² *Ad Donatum*, (écrit en 246), SC 291, 10–11, pp. 100–103.

²³ Jean TOULAT dans un *forum* p. 22 du *Journal La Croix* du 22 décembre 1992 bloque comme unique une double citation rapportée à S. Cyprien. Nous avons retrouvé, malgré l'absence de toute référence, l'*Ad Do-*

tion... L'ancien *consularis Liguriaie et Aemiliae*, devenu l'évêque Ambroise, interrogé par le magistrat *Studius*, sur la licéité de la peine capitale répond sans ambages en le renvoyant à *Rom XIII,4* et à la *custodia legum* qui lui incombe. (Le juge a l'*auctoritas* pour prononcer la sentence de mort du coupable)²⁴. Mais, nous le verrons, pour l'application de la peine, l'évêque de Milan va conseiller vigoureusement la miséricorde. Celui qu'a baptisé Ambroise, S. Augustin, reprend la question dans une œuvre de jeunesse (il la compose quand il est encore à Rome, sans doute à l'automne 387), le L. I du *De Libero Arbitrio*. Il y débat avec Evodius, au seuil de la conversion, sur le problème du mal: Dieu est-il l'auteur du mal? S. Augustin lui répond en examinant successivement les divers *malefacta*, actions mauvaises, dont l'homme est la source. C'est notamment alors l'examen de l'homicide (4,9) qui va introduire le thème de la loi civile (5,11) et les limites de sa compétence punitive (5,13). D'où la distinction de la loi éternelle et temporelle (6,14–15), la loi éternelle étant celle qui assure l'ordre parfait en toutes choses (6,15)²⁵. S. Augustin va se trouver d'accord avec Evodius, quand il déclare: *La Loi elle-même, qui est portée en vue de protéger le peuple, ne peut être accusée d'aucune passion, puisque celui qui l'a portée, s'il l'a portée sur l'ordre de Dieu, c'est-à-dire selon ce que prescrit la justice éternelle, a pu agir en étant tout à fait exempt de passions... on peut donc* – concluait Evodius – *obéir sans passion à la loi qui, pour la protection des citoyens, commande de repousser par la violence la violence de l'ennemi*. Dans la phrase suivante, il va justifier le pouvoir judiciaire du magistrat, y compris dans les causes capitales:

On peut en dire autant de tous ceux qui sont juridiquement et hiérarchiquement au service d'une puissance quel-

*conque (et de omnibus ministris, qui jure atque ordine potestatibus quibus subjecti sunt*²⁶. Certes, Augustin connaissait l'objection décisive et se la formulait (*Serm* 13,8, PL 38, 110): Dieu n'est-il pas seul maître de la vie? N'est-ce pas usurper ses prérogatives que de l'ôter au criminel? Non, parce que la *lex justa* est l'expression et l'instrument de la *lex aeterna*. Aussi, dans sa grande synthèse, le *De civitate Dei* L. I, ch. 21, vers 413–414, soutiendra-t-il la même doctrine.

natum, manifeste, très rhétorique, de la conversion de Cyprien, chap. 6 (CC 3A, p. 6, l. 119 sv): cf. SC 291, *op. cit.*, pp. 90–92. Les horreurs du monde païen de Rome y sont montées en épingle: *Vois les routes barrées par les brigands, les mers investies par les pirates, l'horreur sanglante des camps et la guerre partout portée. L'univers ruisselle d'un sang fraternel et l'homicide pratiqué par de simples particuliers est un crime, on l'appelle action valeureuse, quand on l'accomplit au nom de l'Etat*. Ce dernier membre de la phrase, citée par J. Toulat comme se rapportant à la condamnation du *jus gladii*, vise ostensiblement les malheurs de la guerre, comme l'a bien vu A. HAMMAN, *art. cit.*, p. 1121. La guerre est ressentie d'autant plus comme inacceptable que la *pax romana* dure depuis deux siècles et que les troubles de l'Anarchie militaire commencent à peine en Afrique. (Cf. CH. MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire Romain* (II–III^e siècles), Paris Cujas 1979, pp. 186–187... L'autre texte cité immédiatement auparavant par J. Toulat fait écho visiblement au fléau de la guerre, d'après *Is* ch. 2,4 et *Mi* ch. 4,3 et textes parallèles. Il ne se trouve – nous l'avons longuement vérifié – ni chez Cyprien, ni chez Tertullien, ni Lactance! Nous poursuivons nos recherches.

²⁴ *Ep.* 25, PL 16, c1040 A – 1042 A.

²⁵ *De Libero Arbitrio*, BA 6; introduction par Goulven Madec, pp. 164–165.

²⁶ *De Libero Arbitrio*, 5, 11–12, BA 6, pp. 210–213: *Si celui qui tue volontairement son semblable commet un assassinat, il reste cependant des cas où la mort peut être donnée sans péché, comme lorsqu'un soldat tue son ennemi ou qu'un juge prononce une peine capitale contre l'auteur d'un crime*.

Certes, il n'y a pas d'exception au *non occides* du décalogue. Cependant ne désobéissent pas à ce *non occides* ceux qui *personam gerentes publicae potestatis... secundum ejus leges, hoc est justissimae rationis imperium, sceleratos punierunt*²⁷. On ne saurait mieux en appeler aux exigences impérieuses de la raison pour justifier le droit du juge à prononcer ses sentences au nom des lois justes. Plus tard, dans l'*Ep.* 204,5, S. Augustin réaffirme la légitimité de cette dispense apparente du V^e commandement en faveur de l'exercice de la justice: *omnis qui sine ulla legitimae potestatis auctoritate hominem occidit, homicida est*²⁸. Le juge jouit, dans son ministère, de la *legitima potestatis auctoritas*, qui lui vient de la *lex divina*, disait *Lib. Arb.* I, 21. (Mais, nous le verrons, dès qu'il s'agit de l'application de la peine mortelle, S. Augustin devient réticent et plus qu'enclin à la mansuétude).

Le magistère et la réflexion des théologiens

L'Eglise gardera dans la suite des siècles cet enseignement venu des Ecritures et des Pères. Il y aura, certes, de façon sporadique, quelques objectants, ainsi les Vaudois²⁹. Ce sont voix exceptionnelles qui confirment la règle reçue unanimement. S. Thomas d'Aquin en sera l'écho à deux reprises, dans le *Contra Gentiles III*, ch. 46 (en 1260) et dans la *Somme II-IIae*, q. 64, a2 et 3 (fin 1271)³⁰. Il faut avouer qu'au premier abord, ces deux articles apportent déception. Il semble que l'argumentation se ramène à celle du sacrifice de la partie malade pour préserver le tout sociétaire de la contagion, car le criminel reste un péril pour tous³¹. La responsabilité de la sentence incombe à l'autorité civile légitime qui, à travers les déterminations du droit constitutionnel, représente une expression de l'autorité divine³². Mais, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que

le nerf de la démonstration, comme il arrive chez l'Aquinat, est ailleurs: il faut le chercher dans la *sol.* 3 de l'article 2. La thèse de fond est la suivante: l'homme qui, en toute responsabilité, a détruit, sciemment et le voulant, la vie innocente de son semblable, s'est lui-même déchu de son droit à la vie. La sentence capitale prononcée par le juge ayant autorité n'est qu'un aspect second par rapport à l'affirmation primordiale: il a perdu le droit naturel à la vie, celui qui l'a librement et violemment dénié à son prochain. Les mots de S. Thomas

²⁷ *Cité de Dieu*, L.I, ch. 21, BA 33, pp. 260-263.

²⁸ *Ep.* 204,5 (A *Dulcitius*, le tribun et exécuter des sentences impériales), PL 33, c940.

²⁹ Cf. la profession de foi demandée par *Innocent III* aux Vaudois le 18 décembre 1208, Dz 795 (anciennement n° 425).

³⁰ Pour dater et situer les *opera* de l'Aquinat, cf. l'excellent *Frère Thomas d'Aquin, Sa vie, Sa pensée, Ses œuvres* de James A. WEISPHEIL (trad. de l'anglais par Christian Lotte et Joseph Hoffmann), Paris Cerf 1993, (ici, pp. 385-386 et 396-399).

³¹ Cet argument de la protection de la Société, pour second qu'il soit, *garde* cependant *son prix*. Qu'on songe à la folie sanguinaire de *Mesrine* et aux nombreuses victimes occasionnées par ses évasions. Une exécution précoce eût empêché ses assassinats en série. Combien de *maffiosi* ont réussi à échapper au milieu carcéral et à continuer de plus belle leurs crimes!

³² Selon *Sum I-IIae*, q. 90, la communauté politique, à la différence de la communauté familiale, donnée directement par les liens de la chair et du sang est, elle, à la fois naturelle et œuvre de raison. En ce sens, il est vrai de dire, commentait le Père M. M. Labourdette, que *le détenteur désigné de l'autorité est le tenant lieu de la multitude, son vicaire, non parce qu'il en serait le délégué (selon la conception rousseauiste), mais parce qu'il la représente face au Bien commun*, (cours photocopié sur la *Loi*, Toulouse 1955-1957, pp. 20-22).

sont très forts. Il s'est mis hors jeu de l'humanité par sa conduite indigne, infrahumaine, celui qui s'est attaqué à la vie de son frère. Il a abdiqué alors son comportement d'homme pour celui de la brute, de la bête féroce. Il s'est exclu lui-même de ce droit à la vie, qu'il a sauvagement arrachée à autrui. Le criminel reste certes une personne faite à l'image de Dieu, toujours susceptible de la miséricorde et du salut divins, et encore offert à la compassion de ses frères humains, mais il est comptable devant Dieu et devant les hommes, de son acte homicide qui l'a ravalé au-dessous de la bête! Cette doctrine deviendra classique et c'est elle que rappellera Pie XII le 14 septembre 1952 avec une acuité remarquable.

*Même quand il s'agit de l'exécution d'un condamné à mort, l'Etat ne dispose pas du droit de l'individu à la vie. Il est réservé alors aux pouvoirs publics de priver le condamné du bien de la vie, en expiation de ses fautes, après que, par son crime, il s'est déjà dépossédé de son droit à la vie*³³.

Il y a d'ailleurs un *confirmatur*: le réflexe impossible à réprimer de la conscience commune. Songeons à certains crimes odieux qui soulèvent l'indignation générale, les génocides des bourreaux nazis, les millions de victimes des purges staliniennes, ou de la révolution culturelle chinoise, aux hécatombes provoquées par les Brigades rouges à Bologne et sous un tunnel des Apennins, ou certains attentats terroristes (d'où qu'ils viennent). Devant de telles turpitudes, et même devant un maffioso, trafiquant de drogue, spéculant sur la mort à petit feu de toute une jeunesse, le cri de révolte spontané revient toujours: «ils méritent la mort!» (De là ces revirements plus ou moins latents des législations abolitionnistes tentées de revenir au statut antérieur.)³⁴ Le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, œuvre solidaire du Pape et de

tout l'épiscopat est le rappel de ce Droit naturel et de cette conviction incoercible.

2. Les droits positifs et la remise de la peine capitale

Tel est le Droit naturel. Mais sur le plan des droits positifs et des applications effectives de ce Droit naturel, d'autres orientations vont se faire jour. La peine de mort, prononcée justement, va être parfois différée, *sine die*. Le premier meurtrier de la Bible, Cain, assassin de son frère, aura droit à la miséricorde et à la protection divines³⁵. Dans l'Evangile, il y a surtout l'exemple du Sauveur vis-à-vis de la femme adultère que nous alléguons au début de notre méditation. S. Ambroise, dans son dialogue épistolaire avec le magistrat Studius, cité plus haut, lui conseille – avec quelle force! – de s'en inspirer. Tout en affirmant l'*auctoritas* qu'a reçue ce juge pour prononcer la peine de mort, il l'invite très fort, en tant qu'évêque, à imiter la miséricorde du Christ en Jn ch. 8,10, et de se garder d'appliquer la sentence mortelle³⁶. Pareille volonté de clémence n'est

³³ PIE XII, *Discours aux médecins du Premier Congrès International d'Histopathologie du système nerveux*, le 14 septembre 1952, *Doc. Cath.*, 1952, t. 49, c1225-1234 (in éd. Solesmes, *Le Corps humain*, n° 335).

³⁴ Ainsi, dans l'entre-deux-guerres, le retour massif de la peine de mort dans les législations qui l'avaient précédemment abolie! Ainsi, de nos jours, les interrogations de nombreux Etats aux USA.

³⁵ *Gen* ch. 4,15.

³⁶ Cf. *supra*, note 24, *Ep.* 25, PL 16, c1040 C: *vides igitur quid auctoritas tribuat, quid suadeat misericordia. Excusationem habebis, si feceris, laudem si non feceris.*

pas chez lui épisodique, mais semble bien ancrée³⁷.

Regardons maintenant saint Augustin. Nous l'avions vu affirmer bien haut l'*auctoritas* exercée par le magistrat en matière capitale, et la dire au service de la *lex divina*, concrétisation du *justissimae rationis imperium*. Mais, dans un second temps, chaque fois qu'il convient d'appliquer la sentence capitale, l'évêque veut arrêter le bras du bourreau. Ainsi à Marcellin (lui-même future victime d'une erreur judiciaire), à Boniface, commissaires impériaux, il conseille de ne pas occire les *circuncelliones* donatistes, pourtant vrais terroristes et meurtriers. Il cite à l'appui David demandant la grâce d'Absalom, ou épargnant Saül³⁸. On trouverait bien d'autres exemples de défense d'un condamné à mort sur intervention épiscopale. L'homélie de saint Jean Chrysostome en faveur d'Eutrope, le premier ministre indigne, disgracié et promis à la peine capitale par Arcadius est devenue fameuse³⁹. Le droit d'asile des églises chrétiennes, hérité d'usages de l'Antiquité païenne et adapté par Théodose au christianisme en est aussi une illustration⁴⁰.

L'exemple des Pères induira une attitude d'indulgence. Ainsi, même au Moyen Âge! Celui-ci avait gardé au cœur du Décret de Gratien (le *Codex* de l'époque!), le *responsum* aux Bulgares de saint Nicolas I en 866 condamnant la torture⁴¹. Certes, il ne sut pas obtempérer à cette Décrétale (toutefois Yves Dossat, dans ses savantes études⁴², a révélé que, pour ce qui est de l'inquisition papale, la torture restait théorique et non pratiquée); il n'en pratiqua pas moins une certaine mansuétude vis-à-vis des condamnés à mort. Le professeur Jean Dauvillier a montré, avec son immense érudition, que les officiaux avaient instauré une jurisprudence très habituelle d'amnistie en faveur des

clercs criminels (et ce privilège de la cléricature était très largement distribué par l'Eglise, pratiquement à qui le dési-

³⁷ Le *De Officiis* III, 9, 59, PL 16, c162 C, demande au *sacerdos*, à l'évêque, de ne pas endosser la responsabilité d'une mise à mort effective du coupable, ni par lui-même, ni en conseillant au juge de la pratiquer... On sait aussi comment, avec S. Martin de Tours, S. Ambroise protesta contre la décapitation de Priscillien par l'usurpateur Maxime (cf. J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise, les Pères Latins*, Paris 1986, p. 192. Cf. S. Léon Ep. 118,2, PL 54, c1040).

³⁸ Pour notre lecteur, nous avons tenu à donner dans l'unique tome 33 de la PL la référence de ces 5 beaux textes, dans l'ordre chronologique, qu'a tâché de respecter la numérotation des Mauristes (cf. J. QUASTEN, *op. cit.*, p. 506) (voir J. GAUDEMET, *op. cit.*, p. 279). On lira donc l'Ep. 91,7-10, PL 33, c316-317, (CSEL 43, 431 et sv) adressée à Nectaire en faveur de païens pillards d'une église; l'Ep. 133,1 à Marcellin, PL 33, c509-510 (CSEL 44,80): *Juge chrétien, que l'indignation suscitée par l'iniquité ne te fasse pas oublier les exigences de l'humanité. En punissant les coupables, cherche plutôt à guérir leurs plaies qu'à tirer vengeance de leurs crimes... Malgré l'atrocité des actes dont ils s'avouent coupables, je te prie, par égard pour moi, et à cause de la charité chrétienne, de leur infliger une peine autre que la capitale...* (trad. in J. IMBERT, *op. cit.*, p. 14)... On lira l'Ep. 134,4 à Apringius, proconsul, PL 33, c511-512, (CSEL 44,86); l'Ep. 185,32 à Boniface conseille la modération mais n'exclut pas la peine capitale s'il le faut, PL 33, c807-808 (CSEL 57,29); le cas d'Absalom est évoqué; l'Ep. 204,5 PL 33, c490, demande d'épargner les coupables comme David Saül (I *Sam* ch. 24,7)... Cf. N. BLASQUEZ *Textos agustianos deprecativos contra la pena de muerte*, Augustinus (esp.) 1977, pp. 59-66.

³⁹ Cf. art. «Eutrope» (+ 399) in *Catholicisme*, t. 4, pp. 732-733 de G. BARDY et in DHGE, t. 16, c78-79 de R. Aubert.

⁴⁰ *DECA*, t. 1, art. «asile» (Droit de) de M. SPINELLI, P. 278.

⁴¹ Cf. Dz 648.

⁴² On lira notamment d'Yves DOSSAT, *Les crises de l'inquisition toulousaine au*

rait! Et la sécularisation était, par après aussi aisée!). Très vite, les clercs assassins étaient remis en liberté ou on les relâchait, après leur avoir imposé une peine minime. Ainsi François Villon, qui avait été vaguement tonsuré autrefois, put échapper, à plusieurs reprises, à la potence⁴³.

Mais c'est à la fin du XVIII^e siècle que la peine de mort fut mise en question. La philosophie des lumières ne s'intéressa pas directement à elle: ni Locke, ni Montesquieu, ni Voltaire, ni Kant ne lui prêtèrent attention. Fera œuvre de pionnier en l'occurrence C. Beccaria, juriconsulte italien, préoccupé d'humaniser un droit pénal particulièrement cruel depuis le XV-XVI^e siècle: dans son *Traité des délits et des peines* (1763-1764), largement diffusé en Europe, il s'en prit à la peine de mort inutile à la société et à l'individu. Jérémie Bentham (+ 1832), créateur de l'utilitarisme moral, répandit ses idées en Angleterre. Le rousseauiste Spedaliéri (+ 1795) était allé plus loin. Puisque, en vertu du Contrat social, le Droit est création du vouloir humain, et exprimé dans la volonté générale, la licéité morale de la peine de mort est suspendue au législateur et au vote des lois par la majorité parlementaire.

Dès lors, au XIX^e siècle, les manifestes en faveur de l'abolition se multiplient. Participent à ce concert pas seulement des agnostiques, mais des voix protestantes comme Guizot, voire catholiques comme l'abbé Le Noir. De plus en plus, la peine de mort est déclarée contraire au Droit naturel. Progressivement raréfiée, réservée aux seuls homicides avec préméditation, aux crimes particulièrement atroces, la peine de mort va être abolie au XX^e siècle dans de nombreux pays anglo-saxons, et en France au début de la dernière décennie. Elle subsiste encore dans les pays du tiers-monde, incapables, avec leur mai-

gre budget, d'assumer les dépenses considérables exigées par la création et l'entretien des prisons à haute sécurité. La peine de mort est encore en vigueur dans les pays totalitaires, en Chine et ailleurs, ainsi que dans les anciens pays de l'Est. Elle demeure particulièrement fréquente et cruelle dans certaines nations de l'islam intégriste⁴⁴.

XIII^e siècle (1233-1273), Bordeaux, Bière, 1959, 401 p. Sur les 6000 dossiers d'inquisition passés au crible par Yves Dossat, aucun ne mentionne l'usage de la torture, alors que toutes les péripéties du procès devaient être consignées très soigneusement. C'est la preuve que la torture était brandie comme menace, mais non exécutée (ou si elle l'était, ce demeurait caché, honteux. De fait, l'absence de toute relation de torture, dans l'obligation où l'on était d'une description minutieuse de chacune des particularités de la procédure, cela plaide très fort pour l'absence de son usage effectif). Cf. *Cahiers de Fanjeaux*, Toulouse-Privat 1971, n° 6 «Le Credo, la Morale et l'Inquisition»; Guy et Jean TESTAS, *L'Inquisition*, Paris Que sais-je, n° 1237.

⁴³ J. DAUVILLIER, «Les procès de François Villon» in *Bulletin de l'Université et de l'Académie de Toulouse*, n° 7, mai-juillet 1943. (Cf. R. GENESTAT, *Le privilegium fori en France du Décret de Gratien à la fin du XV^e siècle*, 2 vol. Paris, Biblioth. des Hautes Etudes, Sc. relig. vol. 35 et 39, Paris 1921 et 1924). Les évêques conféraient libéralement la tonsure à tous ceux qui la demandaient. Pas mal par la suite retournaient à la vie séculière, parfois la moins avouable!

⁴⁴ Cf. art. «Mort» (peine de) in *DTC*, t. 10, 2, 1929, c2500-2508 de E. THAMIRY et in *Encyclopaedia Universalis*, 1977, c694-696 de A. DUMAS et J. IMBERT, *op. cit.* Ces deux derniers apportent une bibliographie succincte mais suggestive.

Conclusion :

Pour nous chrétiens, ce ne sont pas les opinions et les pratiques du moment (même si elles sont précieuses à interroger), encore moins les subjectivismes rousseauistes évoqués plus haut qui commanderont notre jugement. Avec l'Apôtre, et les Pères, il nous semble indubitable que la licéité de la peine de mort demeure de Droit naturel. Certes – comme nous l'avons écrit ailleurs⁴⁵ – le Droit naturel peut évoluer dans l'explicitation des préceptes *seconds*, en fonction des progressions de l'Histoire et des civilisations. Ainsi, dans une économie encore statique et rudimentaire, comme celle de la féodalité, où la nécessité d'une main-d'œuvre fixe s'avérait impérieuse, on pourra sans doute justifier le servage, je dis bien le servage et non l'esclavage du Droit romain, où le *servus* est une *res*, un bien meuble, une pure valeur marchande. Les serfs, eux étaient des citoyens demeurés mineurs sur le plan des droits politiques, mais pourvus par ailleurs de tous les droits de l'homme fondamentaux. Dans une économie plus développée, le servage deviendra une iniquité ! On pourrait donner d'autres exemples de modifications progressives du Droit naturel second. Ainsi les variations avec les temps des droits des prisonniers de guerre et la prise de conscience nouvelle de leur statut juridique d'ennemis désarmés, désormais inoffensifs, qu'on ne pouvait plus condamner à un esclavage définitif ; ou bien encore les impératifs éthiques en matière de prêt à intérêt et leur formulation réadaptée en fonction des mutations économiques. Mais pour ce qui est de la peine de mort punissant l'homicide volontaire et conscient, ce reste imprescriptible, comme le déclarait déjà *Gen* ch. 9,6 : celui qui a versé le sang de l'homme fait à l'image de Dieu, s'est, du même coup, exclu du droit à la vie. Il s'agit d'une donnée *première*, valable en toute civilisation. Il

s'agit du *droit primordial à la vie et du devoir sacro-saint de la défendre et protéger contre l'injuste agresseur, lui-même indigne de la conserver, dès lors qu'il a attenté à cette vie humaine.*

Mais nous héritons, en outre, des orientations combien déjà fermement dessinées d'un saint Ambroise et d'un saint Augustin en faveur du pardon pour le condamné à mort. Déjà s'impose à nous l'exemple du Maître délivrant de la peine capital qu'elle avait encourue, la femme surprise en flagrant délit d'adultère. Si le Droit naturel, croyons-nous, reste en ce domaine irréfragable, il y a aussi les adaptations indispensables, celles des différents Droits positifs, des législations concrètes, en fonction des diverses constellations politico-économiques, des contextes de civilisation, culturels, historiques, plurifiés à travers l'espace et le temps. Pour notre civilisation occidentale, qui peut s'offrir le luxe des prisons sous haute surveillance, de coût exorbitant pour les pays du tiers-monde, il y a une indication très forte pour la suppression de la peine de mort. L'idéal serait qu'une stipulation légale prévoie le juste arrêt de la mort prononcé par le juge à l'encontre du criminel, mais commué automatiquement en détention à perpétuité : ce serait plus vrai ! En effet, notre monde occidental est particulièrement sensible aux objec-

⁴⁵ Cf. notre article *Le Droit naturel va-t-il changer?* in *Estuaires* (19^e année, n° 177) juillet-août 1964, pp. 249-263 : nous y examinons quelques exemples de changements de formulation du Droit naturel second (le statut de servage, celui du prisonnier de guerre, la morale du prêt à intérêt), dans le cadre d'une série de six articles pour le Sud-Ouest médical à propos de la pilule contraceptive, où nous écrivions dans le sens de ce qui serait *Humanae Vitae*... Pour le servage, avec la montée démographique, technique, commerciale, dès le début du XIII^e siècle, il devient anachronique !

tions contre la peine capitale. Partisans et adversaires pourront toujours mettre en balance les arguments pour ou contre, au plan de la protection de la société, de la force dissuasive de la peine, de sa valeur réparatrice de juste châtimement⁴⁶. Mais, qui pourra dirimer le débat, dans un sens ou dans l'autre? Certes, en climat chrétien, la valeur expiatoire, propédeutique à la conversion de la peine de mort restait réelle⁴⁷. Ce qui devient plus improbable en notre monde sécularisé, déchristianisé, à moins de cas exceptionnels. D'autres moyens de réparation existent pour le coupable, et d'autres voies pour défendre la société contre ces agressions criminelles. L'objection la plus décisive est sans doute le danger d'erreur judiciaire. Aumônier de magistrats pendant plusieurs années, j'ai pu alors admirer leur haute conscience professionnelle, d'une exigence si totale (du moins ceux que j'ai approchés, qui étaient sans doute une élite. Mais je suppose que la plupart ont la même qualité humaine). Les plus chevronnés témoignaient combien le diagnostic à porter sur l'auteur d'un crime est difficile à établir et à jauger. Même en cas de flagrant délit, l'expertise sur les degrés de responsabilité admet des coefficients d'erreur très grands. Sans parler des pressions politiques, ou celle des mass media qui, en périodes troublées, peuvent faire pencher le fléau de la balance judiciaire dans le sens de l'arbitraire. La justice stricte, celle du talion (*il mérite la mort, celui qui en pleine lucidité, a fait mourir son frère innocent*) doit être complétée par d'autres considérations, plaider de la miséricorde venue de l'Evangile, des Pères, nommément Ambroise et Augustin... On trouvera des accents semblables dans les dernières questions de la *secunda Pars* chez S. Thomas d'Aquin (et il ne faut jamais se cantonner, en le consultant, à l'examen d'un seul article: sa

pensée, synthétique, architecturale, se précise et se complète en des articles épars, mais aussi organiquement reliés entre eux). La vertu du juge, selon lui, ce n'est pas seulement l'épikie, c'est-à-dire l'application intelligente et sage de la loi, selon les exigences de l'équité, même dans les cas tordus. Par-dessus tout, c'est la *clementia*, en tandem avec la *mansuetudo*, la *prautès* évangélique. Et la clémence se doit de *diminuer la peine*⁴⁸. Dans le contexte actuel, l'abolitionnisme semble donc l'option qui s'impose... certes. Nous ne l'ignorons pas! La prison à perpétuité, peine de substitution, n'est pas la panacée, tant s'en faut! Elle pose de redoutables problèmes. Très dispendieuse, elle n'offre pas non plus la sécurité absolue. Les évasions (et partant les futurs récidivistes) sont relativement nombreuses. Sur-tout, loin d'être rééducatrice, corrective, elle abîme indéniablement la personnalité psychique déjà fragile du condam-

⁴⁶ A propos des différents aspects de la peine au plan de la réflexion théologique, (la peine *vindicative, médicinale, satisfactoire*), on lira avec profit l'art. «peine» de J. L. BRUGUES, in *Diction. de Morale Catholique*, Chambray, CLD 1991.

⁴⁷ L'exemple par excellence est le bon larron de l'Evangile. Mais qu'on pense à la conversion de l'abominable Gilles de Rais († 1440), à celle de la Brinvilliers (+ 1676), si perverse dans l'affaire des poisons, (au supplice de mort si atroce!). De nos jours, songeons à Jacques Fesch (+ 1 octobre 1957), cf. *Lumière sur l'échafaud* Paris 1971; puis *Dans cinq heures, je verrai Jésus*, *Journal de prison* Paris 1989.

⁴⁸ Cf. *Sum II-IIae*, q. 120 (épikie) et q. 157 (la clémence et la mansuétude). Voir art. *Praupatheia*, *Praus* – *Prautès* in C. SPICQ, *Lexicon Théologique du Nouveau Testament*, Paris 1991, pp. 1294–1306. Selon S. Thomas, la clémence diminue les peines et la douceur (ou *mansuetudo*) la juste colère du juge.

né⁴⁹. Mais tout compte fait, dans le contexte de la civilisation occidentale actuelle, le refus global d'appliquer au plan des différents droits positifs, la sentence capitale reste une voie ouverte, possible et même conseillée par l'Évangile, les Pères, voire saint Thomas d'Aquin. Pour notre pays de France, nos évêques nous ont indiqué la route pratique à suivre. Nous pouvons et devons leur faire confiance, tout autant qu'au *Catéchisme de l'Eglise catholique*. Les niveaux de réflexion, ici, loin d'être incompatibles, s'avèrent complémentai-

res. Les deux visées, celle du Droit naturel, et celle de son adaptation à un droit positif, c'est-à-dire aux postulations d'une civilisation concrète, la nôtre, à ses aspirations, en l'occurrence parfaitement généreuses, ces deux visées, loin de s'exclure, s'appellent, se prolongent l'une l'autre. A nous de nous mettre à l'ouvrage, sans polémiques inutiles.

Ce vendredi de Pâques, 16 avril 1993, en la fête de Saint-Joseph Benoît Labre.

Fr. Paul-Laurent CARLE, o.p.

⁴⁹ Dans les pays pauvres, aux grands criminels sont proposés ou les travaux forcés dans les mines, ou encore l'incarcération (l'exécution du condamné suivra en général, mais pas obligatoirement). L'état misérable des prisons – véritables oubliettes – fait de cette prison une déréliction pire que la mort même. La prison est alors une aggravation de la peine de mort. Pour les forfaits moins graves, la prison est peu pratiquée, sinon préventivement: est infligée alors toute la gamme des châtiments corporels ou amendes... Dans les pays riches, que dire de la formule des temps de prison incompressibles qui ôte tout espoir de remise de peine, même pour ceux qui ont su se réhabiliter par une conduite exemplaire!

APPENDICE

Sigles: outre les sigles habituels (BA, CC, CSEL, DACL, DTC, DHGE, PL, PG, SC = *Bibliothèque Augustinienne*; *Corpus Christianorum* de Turnhout; le *Corpus* de Vienne; le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*; le *Dictionnaire de Théologie catholique*; le *Dictionnaire d'Histoire et Géographie*; la *Patrologie Latine* et *Patrologie Grecque* en Migne; *Sources Chrétiennes*), signalons le dernier venu: DECA = *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien* (t. 1 et 2), Paris Cerf 1990.

L'éducation, source de la morale et de la religion dans la pensée piagétienne

Les petits livres de vulgarisation mis à part, *Le jugement moral chez l'enfant* est probablement le livre de Piaget qui fut le plus lu; il fut traduit en anglais, espagnol, allemand, japonais, arabe, polonais, italien, norvégien, portugais et hébreu, soit en dix langues. C'est également celui qui eut le plus d'impact, en termes de stimulation intellectuelle dans le champ de l'éducation des valeurs.

Les innombrables lecteurs et, *a fortiori*, les chercheurs qui s'en inspirèrent étaient globalement d'accord sur le statut scientifique des positions piagésiennes: il semblait évident que le grand psychologue de l'intelligence avait écrit ce livre pour départager les thèses de Durkheim et celle de Bovet quant à l'origine du sentiment moral. Puis, fort des résultats de son enquête, Piaget avait induit des conséquences pour les deux formes de religion, immanence et transcendance. On a donc longtemps cru que la recherche en question était le fruit d'un problème essentiellement intellectuel, et que les prises de position de Piaget découlaient de l'interprétation des données expérimentales.

Or, l'étude d'un texte peu connu – une conférence sur un sujet théologique, antérieure de quatre ans à la publication du livre – nous permet de mettre en doute la démarche hypothético-déductive et objective, communément admise, au profit d'une démarche introspective et subjective, où Piaget aurait rationalisé – au sens psychosociologique du terme – ses propres convictions religieuses¹.

En d'autres termes, c'est pour défendre ses propres valeurs qu'il procéda à la recherche empirique et non l'inverse.

A. Présentation du document

1. Signalement

«Deux types d'attitudes religieuses: immanence et transcendance», conférence prononcée par Jean Piaget et Jean de La Harpe à la 31^e conférence de l'Association chrétienne d'étudiants de Suisse romande, éditée sous forme de livret par l'association. Dépôt central: Genève, Labor, 1928, 40 p.

2. L'auteur

Il est à noter que la forme de la collaboration entre les deux hommes demeure inconnue: d'une part les arguments et le style sont typiquement piagésiens, d'autre part la conférence fut lue par Piaget seul et il s'adresse au public à la première personne du singulier, par exemple: «Pour ma part...» (p. 26), «pour dire les choses en toute sincérité, je crois donc...» (p. 27), etc. Enfin, le texte ne porte qu'une seule signature, celle de Jean Piaget.

En 1928, au moment de la conférence, Jean Piaget est loin d'être un inconnu. A 32 ans à peine, il est professeur à

¹ Pour une critique théologique, du point de vue catholique, voir L. BARBEY. «La pensée religieuse de Jean Piaget». *Nova et Vetera*, 1982, IV, pp. 261–314.

l'Université de Neuchâtel et à l'Institut Jean-Jacques Rousseau-de Genève. Dix ans après son doctorat ès sciences (1918), il est déjà célèbre par ses soixante-cinq articles et ses quatre premiers livres:

- *Le langage et la pensée chez l'enfant* (1923), traduit en anglais dès 1926, en espagnol et en polonais en 1929.
- *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* (1924), traduit en anglais en 1928 et en espagnol en 1929.
- *La représentation du monde chez l'enfant* (1927), paru en anglais en 1929.
- Enfin, *La causalité physique chez l'enfant* (1927).

Commentant ses débuts, il note, non sans satisfaction: «Je fus invité à présenter mes idées dans plusieurs pays (France, Belgique, Hollande, Grande-Bretagne, Ecosse, Etats-Unis, Espagne, Pologne, etc)»².

3. Le cadre

En mars 1928 a lieu la XXXI^e conférence de l'Association chrétienne d'étudiants de Suisse romande. L'association, interconfessionnelle en principe, regroupe en fait des étudiants protestants libéraux, ce qui limite non seulement la présence des catholiques romains mais aussi celle des protestants conservateurs. Du temps de ses études universitaires, Jean, qui en avait été un membre très actif, s'était déjà illustré par des conférences³ et des publications⁴ qui lui avaient valu profonde estime et considération. Il était considéré comme un penseur profond, engagé, sincère et brillant, bref comme l'un des chefs de file les plus prometteurs de sa génération.

Face à «un public profondément travaillé par la réaction»⁵, les responsables de l'association ont demandé à deux de leurs anciens membres, Jean Piaget et Jean de La Harpe, une conférence mon-

trant comment les données psychologiques et sociologiques les plus récentes démontraient, d'un point de vue moral et religieux, la supériorité de l'immanentisme sur la transcendance. Il s'agissait en fait de contrecarrer «le violent mouvement en faveur de la dogmatique de la transcendance» (*ibidem*).

Présentant une conférence sur la nature de Dieu et ses liens avec l'homme – sujet on ne peut plus théologique – il est surprenant de constater que la note de l'éditeur emploie des mots de défense-attaque. La volonté affichée de contrecarrer «le violent mouvement en faveur de la transcendance», dévoile une attitude défensive, alors que l'expression «public travaillé par la réaction» dénigre la position adverse et témoigne de l'état d'esprit militant qui régnait.

L'évolutionnisme biologique, le développement des sciences sociales en général, de la philosophie critique et de la critique historique en particulier, ont soumis à l'analyse critique des textes que leur caractère sacré était sensé en dispenser. Ils ont ainsi contribué à mettre en cause la conception fixe de dogmes immuables et à considérer la possibilité d'une certaine évolution. La controverse immanence-transcendance s'inscrit dans le cadre plus global du modernisme.

Qu'est-ce que l'immanentisme? La réponse est malaisée, tant les définitions sont nombreuses et surtout divergentes. Les modernistes eux-mêmes déclarent

² J. PIAGET. «Autobiographie». *Cahiers Vilfredo Pareto*, (10), 1966, p. 130.

³ J. PIAGET. «La psychologie et les valeurs religieuses». 1923.

⁴ J. PIAGET. *La mission de l'idée*. 1915.

⁵ Note de l'éditeur, p. 4 in J. PIAGET et J. DE LA HARPE. *Deux types d'attitudes religieuses: Immanence et Transcendance*. Genève: Editions de l'Association chrétienne d'étudiants de Suisse romande, 1928.

«que par immanence ils entendent seulement la philosophie qui rejette comme conventionnelle la représentation abstraite et morcelée du réel, qui n'admet pas les preuves conceptuelles et discursives de l'existence de Dieu, et qui considère la religion «comme un résultat spontané d'inextinguibles exigences de l'esprit humain, qui trouvent leur satisfaction dans l'expérience intime et affective de la présence du divin en nous» (p. 118)⁶.

Le modernisme catholique fut influencé par la crise du protestantisme libéral. A. von Harnack en Allemagne et Auguste Sabatier en France – maître à penser de Piaget en matière religieuse – défendirent «le primat de l'expérience religieuse, qui est à l'origine des formes sociales de la religion et des dogmes»⁷, théorie que Piaget reprendra à son compte.

Or, les défenseurs de la transcendance trouvèrent un élan puissant dans la théorie dialectique de Karl Barth, pasteur suisse, professeur de théologie protestante à Bâle, penseur immense qui influença durablement la pensée protestante contemporaine. Sa théologie dialectique insiste sur le caractère transcendant de la révélation chrétienne et redécouvre l'Eglise comme «communauté utopique», Eglise impossible et cependant nécessaire. Barth est le chef de file d'une pléiade de grands théologiens protestants qui, contrairement au protestantisme libéral, ne souhaitent pas abolir le mythologique dans la foi chrétienne, mais «le réinterpréter pour en saisir la signification profonde dans l'univers culturel contemporain»⁸. Dans les années troubles de l'entre-deux-guerres, les théologiens barthiens ont défendu avec constance les idéaux d'un socialisme libéral et ont milité avec courage contre la montée du nazisme. «Le mouvement barthien va avoir une

grande influence chez les jeunes intellectuels et notamment les étudiants militants de la FUACE, pépinière où va se recruter le personnel du Conseil œcuménique des Eglises» (idem p. 100).

Comme on le voit, les défenseurs de la transcendance ne se recrutaient pas tous parmi les conservateurs et ne défendaient pas tous «la réaction», comme le laissent entendre la note de l'éditeur et Piaget lui-même dans sa conférence. Or, l'Association chrétienne d'étudiants de Suisse romande est également membre de la FUACE, d'où l'agacement de ses membres dirigeants à l'égard du renouveau des thèses défendant la transcendance.

⁶ *Le programme des modernistes*. Cité par A. LALANDE. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris: PUF, 13^e édition 1980.

En revanche, Pie X, dans l'encyclique *Pascendi Dominici gregis*, attribuée à l'immanentisme les deux éléments fondamentaux suivants:

1° l'opinion que le sentiment religieux jaillit «par immanence vitale» des profondeurs de la subconscience; qu'il est le germe de toute religion, et que celle-ci, par conséquent, n'est autre chose «qu'un fruit propre et spontané de la nature» (p. 8);

2° l'opinion que «Dieu est immanent dans l'homme», ce qui impliquerait logiquement que l'action de Dieu se confond avec celle de la nature et «qu'il n'y a point d'ordre surnaturel» (p. 15)).

Il est important de souligner que la conception de Piaget ne correspond pas aux deux caractéristiques attribuées à l'immanentisme par l'encyclique.

⁷ J.-P. JOSSUA, «Dogme», in *Encyclopaedia Universalis*. Paris, 1980.

⁸ J. BAUBEROT «Le protestantisme», pp. 87-115 in: *Histoire du christianisme: Guerres mondiales et totalitarismes*: sous la direction de J.M. Mayeur. Paris: Desclée/Fayard, 1990.

4. Le contenu

Après une brève introduction (pp. 7–8), le texte comporte trois parties :

I. le point de vue sociologique (pp. 8–17).

II. Le point de vue psychologique (pp. 17–25).

III. Essai d'évaluation (pp. 25–40).

Notre propos étant d'étudier la place de l'éducation dans la problématique morale du maître genevois, le résumé qui suit résulte d'une lecture orientée et ne prétend pas en restituer toute la richesse.

Introduction. Dès la première ligne, l'auteur annonce la couleur : il considère que le protestantisme tend à « bannir le surnaturel. Religion de la vie intérieure, religion morale, religion sans dogmes et dont les institutions proprement ecclésiastiques se pulvérisent peu à peu à cause même de cette élimination de la transcendance ; telle est la conception que s'en font [...] ses admirateurs philosophes » (p. 7). Il reconnaît bien entendu que telle n'est pas la conception de la grande majorité de ses adhérents. Nous voici donc prévenus : notre conférencier défendra sa thèse en homme de conviction. Dans les deux parties suivantes, il cherchera à montrer que « la crise actuelle du protestantisme est sociologiquement et psychologiquement inévitable » (p. 8).

I. Le point de vue sociologique. Piaget commence par poser la question fondamentale du lien génétique entre société et religion : est-ce la société qui façonne la religion ou sont-ce les croyances religieuses qui façonnent les sociétés ? Au vu des études ethnologiques et comparatives mettant en évidence le polymorphisme des religions, il est convaincu que « l'homme s'est donné des dieux non seulement à son image, mais à

l'image, pour ainsi dire, de la société dans laquelle il vivait » (p. 10). Bref, la religion lui apparaît comme un produit de la société. Notre auteur s'appuie sur l'hypothèse de Durkheim selon laquelle « le sentiment religieux dériverait du sentiment social lui-même, dont il constituerait en dernière analyse le noyau le plus profond » (p. 11).

A cette première hypothèse il ajoute une deuxième, selon laquelle « dans les grandes lignes, il y a corrélation étroite entre la structure des groupements sociaux et la structure des croyances religieuses » (p. 9). Il répartit alors les sociétés en deux grands groupes :

- D'une part, « les *sociétés conformistes*, dans lesquelles la contrainte sociale impose à l'individu un ensemble de croyances et d'obligations corrélatives qui sont considérées comme sacrées et que personne n'a le droit de soumettre à la critique [...], notamment les sociétés dites « primitives ».
- D'autre part, « les *sociétés différenciées*, au sein desquelles l'individu acquiert le droit d'examen et la liberté de pensée, et dont la solidarité repose dès lors sur la coopération et plus sur la contrainte » (pp. 12–13).

Quant à la différenciation sociale, elle proviendrait, selon lui, de la division du travail et de l'individualisme qui en est résulté, et serait la « cause d'une crise profonde dans les sentiments sociaux, sous leurs deux aspects, religieux et moral » (ibidem). La division du travail – et par conséquent le développement de l'économie moderne de type capitaliste – serait donc la cause de la crise et des sentiments religieux et des sentiments moraux.

Il est en effet convaincu – ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse – que « toute mo-

rale [...] est religieuse»⁹ (p. 12). Cette affirmation étant à la fois centrale dans sa thèse et n'allant pas de soi – elle est même contraire à l'enseignement de Kant – Piaget essaie de la justifier par le raisonnement suivant: «Il est de l'essence de toute vie collective de prescrire des règles. [Même] les groupes d'enfants se réunissant pour jouer se donnent des consignes. Lorsque les consignes sont transmises et consolidées durant de nombreuses générations, elles apparaissent comme sacrées à l'individu. [...] La conscience morale n'est autre chose que le résultat de cette intériorisation des consignes»¹⁰ (p. 12).

Pour le conférencier «il va de soi que toute différenciation, c'est-à-dire toute rupture du conformisme obligatoire, entraînera une diminution de la foi au surnaturel»¹¹ (p. 13). Voici donc l'explication de la baisse de la foi dans les sociétés avancées que sont les nôtres. Pour lui, transcendance et contrainte sociale sont deux phénomènes inséparables, dans la mesure où «toute contrainte sociale habitue l'individu à l'obéissance et surtout à la reconnaissance de réalités qui s'imposent à lui de l'extérieur. Cette extériorité n'a d'ailleurs rien d'apparent puisque, dans la mesure où l'individu accepte le conformisme, il participe du dedans, et dans sa conscience la plus intime, au trésor commun de son groupe»¹². Mais il en est précisément ainsi du Dieu transcendant, qui est à la fois supérieur à tout et intérieur à la conscience»¹³ (pp. 13–14).

Or, la différenciation sociale, pense-t-il, n'entraîne pas nécessairement l'extinction du sentiment religieux, loin de là. La religion devient affaire privée et tend à s'intérioriser progressivement. De fait, «on ne croit plus à la valeur des dogmes, à l'efficacité des rites [...], Dieu devient intérieur à la conscience» (p. 14). Mais alors n'y aurait-il pas le risque de voir le divin confondu avec le

moi individuel de chaque croyant? Piaget récuse l'argument en opposant l'hypothèse suivante: «La personne humaine n'est pas partagée entre le «moi» et le conformisme social, car il existe un *tertium*: la Raison elle-même et ses normes impersonnelles» (p. 14). La formulation est explicite: l'immanentisme de Piaget consiste à identifier Dieu à la Raison pure, et à ses normes logiques impersonnelles¹⁴!

⁹ Il est à remarquer que le positionnement sociologique de Piaget est constitué d'une succession d'hypothèses non démontrées et ne découlant pas nécessairement l'une de l'autre. Il s'ensuit un sentiment de fragilité dans son raisonnement.

¹⁰ En fait, sous le Piaget sociologue on devine le naturaliste néo-lamarckien qui postule la transmission héréditaire de caractères acquis.

¹¹ Cette conclusion n'allant pas de soi – contrairement à ce qu'affirme Piaget – il s'agit d'une pétition de principe.

¹² Le lien entre *contrainte sociale et conformisme* a été vérifié par les études expérimentales sur la pression de conformité du groupe en psychologie sociale (voir notamment les travaux de S. Moscovici). *Psychologie sociale*. Paris: PUF, 1984.

¹³ En revanche le lien présumé entre *contrainte sociale et transcendance* n'a pas été établi, à notre connaissance, ni par Piaget, ni par la sociologie, contrairement à ce que la certitude de notre auteur laisse croire. Une pétition de principe de plus.

¹⁴ Il est à remarquer que l'identification de Dieu aux normes impersonnelles de la Raison ne découle en rien du développement sociologique qui a précédé. Il ne s'agit donc pas d'une conclusion déductive à partir de propositions majeures et mineures mais d'un acte de foi que notre auteur cherche à rationaliser. Rappelons qu'en psychologie la rationalisation est un mécanisme de défense consistant à rechercher une justification rationnelle à des comportements affectifs. Cf. J.-L. BEAUVOIS et R. JOULE, *Soumission et idéologie: Psychosociologie de la rationalisation*. Paris: PUF, 1981, 205 p;

II. *Le point de vue psychologique.* Piaget s'appuie sur la position de Pierre Bovet, selon laquelle,

- 1° «le sentiment religieux trouve son explication psychologique dans le sentiment filial, dans la «piété» que l'enfant éprouve pour ses parents» (p. 18).
- 2° Lorsqu'avec l'âge l'enfant découvre la réalité telle qu'elle est, «le sentiment primitif d'admiration ne disparaît pas pour autant; il se «sublime» simplement et se reporte alors sur les êtres que l'enseignement religieux présente à l'imagination enfantine. Dieu devient le substitut du père et se «paternise» en devenant une personne vivante»¹⁵ (p. 19).

Toujours selon Bovet, «la genèse de la conscience morale trouve son explication suffisante dans les rapports de l'enfant avec son entourage adulte. Pour qu'il y ait obligation de conscience, il faut que l'enfant accepte des personnes pour lesquelles il a du respect un certain nombre de consignes qui lui paraîtront bonnes pour autant. La conscience morale n'est pas innée; elle est la somme des consignes intériorisées reçues des personnes qui ont du prestige» (p. 19).

Ensuite, Piaget annonce sa propre thèse (qu'il complètera et affinera dans le *Jugement moral chez l'enfant*, quatre ans plus tard, en 1932). «La thèse que nous aimerions soutenir [...], écrit-il, c'est que les individus chez lesquels le respect unilatéral prédomine sont des «prédisposés» à la transcendance et à la morale de l'obéissance et que les individus chez lesquels le respect mutuel prédomine sont des «prédisposés» à l'immanence et à la morale de l'autonomie. Le respect unilatéral est la source psychologique de croyance à la transcendance»¹⁶ (p. 21).

Voici comment il explique le mécanisme – éminemment éducatif –

conduisant à un type de foi et à la morale correspondante:

- *Foi en un Dieu transcendant et morale hétéronome:* «Il apparaît, en effet, comme très probable que celui qui a subi dans son enfance une forte pression de la part de ses parents, et dont l'idéal reste fixé à leur image consciente ou surtout inconsciente, ne pourra concevoir le divin que comme un Être, comme une personne analogue à la Personne humaine»¹⁷ (pp. 21).
- *Foi en un Dieu immanent et morale autonome:* notre conférencier pense que chez certains individus «le respect mutuel a dominé peu à peu le respect unilatéral; les tendances individualistes et égalitaires ont étouffé en eux le besoin de subir l'autorité ou le prestige» (p. 22).

¹⁵ Il s'agit d'une simple hypothèse jamais confirmée – à notre connaissance – par une étude de terrain. Il paraîtrait, au contraire, qu'un certain nombre de valeurs fondamentales se transmettent par la mère, durant la prime enfance. Par ailleurs, l'histoire du christianisme nous montre de nombreux cas où la foi se transmet par la mère et non par le père, saint Augustin, saint Constantin, etc. Notons également que l'on est juif par sa mère et non par son père.

¹⁶ La prédisposition dont parle Piaget est bien la conséquence de l'éducation familiale. Aussi l'éducation apparaît-elle comme la variable intermédiaire obligée entre un type de morale (autonome ou hétéronome), et la religiosité correspondante (immanence ou transcendance). En cela la thèse de l'auteur neuchâtelois se différencie de celle de P. Bovet qu'aujourd'hui on exprimerait par les concepts psychanalytiques de projection, d'identification et de sublimation.

¹⁷ Les italiques sont de nous afin de souligner qu'ici comme ailleurs Piaget est dans le domaine de l'hypothétique et il en est conscient.

Piaget ne nous explique pas pourquoi certains individus seulement réussissent à dépasser le respect unilatéral, par quel mécanisme et dans quelles conditions. Il nous informe en revanche qu'une telle évolution ne peut se faire sans que le jeune subisse «une crise morale et religieuse dont il est capital de saisir la portée, car le phénomène est courant aujourd'hui. [...] Celui-ci est dû au désir très légitime de compréhension, d'égalité intellectuelle, bref, de respect mutuel» (p. 22).

De quelle crise parle Piaget? Il ne s'agit pas d'une crise de société comme pourrait le croire un lecteur non averti, mais d'une crise personnelle de conversion. A propos de la crise morale et religieuse, F. Vidal, le biographe du jeune Piaget, écrit: «Les pasteurs en parlent et cherchent à la susciter et à la gérer lors de l'instruction religieuse, [...] les psychologues la situent au cœur de l'expérience du jeune; elle est omniprésente dans la littérature; et on la croit «inévitabile» chez les jeunes chrétiens universitaires. [...] En somme, nourris par un discours oral et imprimé dont un leitmotiv était la crise qu'ils étaient censés traverser, les étudiants de l'Association et d'autres groupes chrétiens n'avaient pas d'alternative. Celui qui était un chrétien sincère et un étudiant sérieux devait subir une crise religieuse. Conformément au revivalisme ambiant, la crise était la condition de la foi véritable, surgie d'une expérience de conversion intime qui l'enracinerait dans la conscience.»¹⁸

III. Essai d'évaluation. Dans la troisième et dernière partie de sa conférence, Piaget esquisse une évaluation. Il prend soin de préciser qu'il s'agit d'une «évaluation personnelle» et que «d'autres conclueront autrement» que lui. Pour sa part, écrit-il, «la psychologie et la sociologie paraissent dénoncer l'illu-

sion du surnaturel et ruiner ainsi la théologie classique»¹⁹ (p. 26).

Piaget consacre plusieurs pages de sa conférence (pp. 26 à 40) à ce sujet qui de toute évidence a motivé et stimulé toute sa réflexion. «Pour dire les choses en toute sincérité, écrit-il, je crois donc que le Dieu transcendant, substance spirituelle, créateur du monde, source du miracle [...], n'est qu'un symbole dû à l'imagination mythologique et enfantine, et sans aucun rapport avec le Dieu en esprit et en vérité que postule la conscience. Je crois d'autre part, et cela est plus grave, avoue-t-il, que la morale théologique, morale du péché et de l'expiation, est un produit de la *contrainte sociale et éducative*, produit solidaire, par conséquent, d'une certaine organisation politique et ne pouvant lui survivre dans la conscience morale» (p. 28, souligné par nous).

Il met en cause le dogme central de la «théologie dite chrétienne», à savoir l'Incarnation du Fils de Dieu pour sauver l'Homme par des termes particulièrement violents: «Cette sombre mythologie nous paraît être la preuve la plus éclatante du caractère inhumain propre à l'attitude morale et religieuse de la transcendance» (p. 29). Il dénonce «le réalisme moral de la coulpe et de l'ex-

¹⁸ F. VIDAL, *Piaget adolescent: 1907-1915*. Genève, thèse n° 159, 1988, p. 305-306.

¹⁹ Affirmation péremptoire s'apparentant au sophisme de pétition de principe, car aucun argument dans ce texte ne permet de conclure de la sorte! Piaget en effet n'a fait que citer la position du Durkheim en sociologie et celle de Bovet en psychologie. Or, ni l'un ni l'autre n'ont apporté de démonstration irréfutable, mais simplement un corps d'hypothèses. En se référant au prestige de leur nom, il manie également l'argument d'autorité. En fait, notre auteur ne fait que nous dévoiler sa conviction intime: l'illusion du surnaturel et par conséquent la ruine de la théologie classique!

piation vicairie. Dieu, après avoir créé l'homme, le soumet à une consigne, d'ailleurs inintelligible et tout extérieure. L'homme ayant désobéi, sa postérité entière se trouve, du fait même, entachée d'une souillure qui ne saurait être lavée que par le sang» (p. 29). En dépit de ses affirmations iconoclastes, Piaget se veut néanmoins profondément chrétien lorsqu'il écrit que «la morale de Jésus est précisément aux antipodes du réalisme moral», qu'elle «était trop grande et trop révolutionnaire pour être acceptée telle quelle» (ibidem).

En bon immanentiste, Piaget croit que «le divin est en nous». Il se différencie néanmoins de l'immanentisme traditionnel en ajoutant: «C'est dans la pensée que le vrai prend sa source. Il en est ainsi du divin» (p. 30). Son raisonnement est le suivant:

La réalité objective n'a de signification que relativement à un esprit qui la pense.

Le réel et la pensée forment un tout indissoluble.

La réalité suprême n'est donc pas la chose mais la pensée²⁰ (p. 33).

Par ce raisonnement – fautif – il arrive à une conclusion cohérente: *C'est donc compromettre la réalité divine que de faire de Dieu un être* (p. 34). Ce passage est le seul que Piaget lui-même ait mis en italique, ce qui indique l'importance qu'il lui accordait. Or si Dieu n'est pas un être que peut-il être? La réponse est précise: «Dieu est pensée. Il n'est pas un être mais la condition de l'existence, et la condition de l'existence c'est la pensée» (p. 34). Piaget n'hésite pas à identifier Dieu à «la pensée avec ses normes impersonnelles» (ibidem).

N'est-ce pas là tout le programme de recherche du maître de Genève, refusant le sujet psychologique au profit du sujet épistémique?

Il donne de l'immanentisme une définition toute personnelle, s'opposant aussi bien aux tenants qu'aux adversaires de cette forme de religiosité: «L'immanentisme revient à identifier Dieu, non pas au moi psychologique, mais aux normes de la pensée elle-même» (p. 36). Piaget répond implicitement aux tenants de la transcendance, théologiens catholiques et protestants. Leur thèse est clairement exprimée dans l'encyclique *Pascendi dominici gregis*, publiée en 1909 par Pie X, et condamnant le «modernisme» en général et l'immanentisme en particulier. Selon l'encyclique, «les deux éléments fondamentaux de l'immanentisme en seraient: 1° l'opinion que le sentiment religieux jaillit «par immanence vitale» des profondeurs de la subconscience; qu'il est le germe de toute religion, et que celle-ci, par conséquent, n'est autre chose «qu'un fruit propre et spontané de la nature» (p. 8); 2° l'opinion que «Dieu est immanent dans l'homme», ce qui impliquerait logiquement que l'action de Dieu se confond avec celle de la nature et «qu'il n'y a point d'ordre surnaturel»²¹ (p. 15).

A travers ces quelques extraits, au ton passionnel et polémique, l'implication personnelle et affective de Piaget devient évidente. Il ne se situe plus au niveau des arguments sociologiques ou psychologiques. Il défend une thèse personnelle qui lui tient à cœur et présente ses propres valeurs, agissant plus en homme de conviction engagé qu'en scientifique neutre. Il dénonce avec force la

²⁰ Encore un bel exemple de raisonnement fautif où la majeure et la mineure expriment pratiquement la même position; par conséquent, la conclusion ne découle pas des prémisses.

²¹ D'après le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, sous la direction d'A. Lalande. Paris: Alcan, 1926 (2^e édition).

contrainte éducative exercée par les parents sur les enfants et explique les risques de *crise morale et religieuse*; puis il s'en prend à la théologie classique attaquant le dogme de l'Incarnation et la morale du *péché et de l'expiation*. Enfin, par une allusion discrète, il met en cause – très timidement – l'organisation sociale et politique.

B. L'éducation au cœur de la thèse piagétienne

La thèse avancée par Piaget considère l'éducation comme la source même de la morale et de la religion. Il s'agit d'une relation causale et intrinsèque. Il part de l'intuition qu'il existe deux types de morale, nettement distincts, voire inconciliables, la morale hétéronome et la morale autonome.

a. Toute éducation (pas forcément rigide), engendre un *respect unilatéral* des enfants pour les parents, les adultes, les aînés en général; le respect conduit à l'obéissance, des personnes d'abord, des consignes et des règles ensuite. Se constitue ainsi une *morale hétéronome*, sous la forme de «devoirs précis et formulables», sous la forme de l'obéissance à des règles plus intériorisées «qu'élaborées par la conscience personnelle» (p. 21). Bref, il s'agit d'une *morale du devoir, de l'obéissance, de la règle!*

b. Le respect mutuel entre enfants et éducateurs, parents et enseignants notamment, mais surtout entre les enfants eux-mêmes, conduit à une morale du bien, de l'amour, de l'autonomie réelle (p. 22). Or, cette morale autonome se construit peu à peu par l'enfant par prise de conscience de sa situation et contre l'autorité naturelle des adultes éducateurs. D'où l'aspect inévitable de la crise individuelle, crise religieuse et morale.

En première lecture, et contrairement à ce que l'on pourrait espérer, le conférencier n'oppose pas une forme d'éducation à une autre, l'éducation autoritaire à l'éducation libérale par exemple. Il accuse l'éducation de générer la morale hétéronome quelles que soient la bonne volonté et l'attitude des parents. Si l'adulte éducateur, parent ou enseignant, est agent involontaire de l'hétéronomie, c'est dû à la limitation *intrinsèque* de l'acte éducatif. Quels que soient la bonne volonté et le libéralisme des parents, il est impossible de ne pas imposer aux jeunes enfants un minimum de règles de conduites pratiques telles que ne rien casser, ne pas mentir, se laver, se soigner, faire ses devoirs etc. «La notion de justice, celle de solidarité, la générosité, [...] sont autant de conquêtes qui se font en bonne partie *indépendamment de l'adulte, et même souvent contre l'adulte* (la solidarité des enfants contre le maître, dans l'éducation autoritaire!)»²² (p. 23).

Piaget semble hésiter entre deux positions:

Tantôt, il raidit beaucoup trop l'opposition entre les deux morales, au point de donner l'illusion d'enfermer l'enfant dans le dilemme suivant: obéissance et

²² Notons au passage que l'exemple n'est pas probant. Les expériences de Lewin, Lippit et White ont depuis longtemps démontré que le climat autoritaire entraînait deux types de réactions: soit l'obéissance passive, soit la révolte violente, avec un taux d'agressivité élevé, souvent dirigée contre certains membres du groupe (effet du bouc émissaire). La sociologie de la vie pénitentiaire a également relevé l'importance du caïd et l'exploitation des plus faibles par les plus forts. Même dans les internats d'adolescents, la sociologie scolaire a observé la nécessité de la présence de l'adulte pour protéger les plus vulnérables et établir des règles de fonctionnement équitables.

identification aux éducateurs ou « crise morale et religieuse ».

Tantôt, il adopte une position plus conciliante, accordant une marge de manœuvre à l'acte éducatif, et reconnaissant la possibilité d'une évolution morale progressive et non conflictuelle, aboutissant à une synthèse dialectique des deux morales. Grâce à « l'affection mutuelle qui le relie à ses parents, et surtout plus tard, dans le respect mutuel qui le reliera à ses camarades, il puisera un ensemble d'attitudes qui définiront son idéal personnel, son bien « autonome » jusqu'au jour où, adulte, il pourra faire la synthèse de ces deux groupes de réalités morales » (p. 23).

Aussi une éducation rigide et autoritaire aggrave-t-elle la situation, alors qu'une éducation libérale, basée sur le respect de l'enfant, conduit à une troisième forme de morale, que l'on pourrait qualifier de mixte et relevant du devoir par sa forme et du bien par son contenu: « La morale que les parents transmettent à leurs enfants étant en majeure partie une morale du « bien », mais cette transmission même étant créatrice de « devoir », un grand nombre de règles morales peuvent appartenir au devoir par leur forme et au bien par leur contenu » (p. 22). On peut regretter que l'auteur n'explicite pas davantage cette troisième morale et n'en tire pas les conséquences qui s'imposent, tant aux niveaux moral et religieux, qui constituent sa principale préoccupation, qu'à celui de l'éducation qui est la nôtre.

Il établit enfin une relation causale entre type de morale et attitude religieuse:

- La foi en un Dieu transcendant à ceux qui ont la morale du devoir, « le respect unilatéral [étant] la source psychologique de croyance à la transcendance » (p. 21).

- La foi en un Dieu immanent à ceux qui ont atteint la morale du bien étant libérés de la transcendance grâce au respect mutuel.

C. Problèmes et interrogations

Ce texte dense et intelligent suscite néanmoins, par son aspect pluridisciplinaire, toute une série de problèmes - théologiques et éthiques, psychologiques et sociologiques, logiques et philosophiques, enfin, éducatifs - dont voici quelques-uns.

a. Emploi de raisonnement fallacieux.

Au niveau de la logique, il est surprenant de constater de très nombreux sophismes dont nous avons mentionné quelques-uns en notes de bas de page. Ils relèvent pour la plupart de la pétition de principe. Il s'agit d'un sophisme consistant à déclarer résolu ce qu'on est précisément sensé résoudre. Exemple: « Il va de soi que toute différenciation, c'est-à-dire toute rupture du conformisme obligatoire, entraînera une diminution de la foi au surnaturel » (p. 13).

Il emploie également la généralisation abusive de ce qui n'est que partiellement vrai, sophisme appelé, par les logiciens de Port-Royal, *dicto secundum quid ad dictum simpliciter*²³. Exemple: « Le respect unilatéral est la source psychologique de croyance à la transcendance. [...] Il apparaît en effet, comme très probable que celui qui a subi dans son enfance une forte pression de la part de ses parents, et dont l'idéal reste fixé à leur image consciente ou surtout inconsciente, ne pourra concevoir le divin que comme un Etre, comme une personne

²³ ARNAULD A. et NICOLE P., *La logique ou l'art de penser*. Paris: J. Vrin, 1981, p. 256.

analogue à la personne Humaine» (p. 21). La proposition, de l'aveu de l'auteur, serait vraie à une condition précise: si, et seulement si, l'idéal imposé par les parents reste fixé à leur image dans l'inconscient des enfants. Dans d'autres cas de figure, la conclusion se révélerait fausse.

Une autre erreur consiste à raisonner par induction à partir d'un échantillon trop limité et par conséquent non représentatif. Lorsqu'il décrit la crise morale et religieuse que traversent les jeunes de son époque (p. 22), il la présente comme un «phénomène courant», alors qu'il n'affectait qu'une minorité précise.

Or, Piaget avait une formation solide en logique dès 1919, où conformément à son autobiographie, il suivit des cours de logique avec Lalande et lut *l'Algèbre de la logique* de Couturat²⁴; il fut chargé, en 1920, par le docteur Simon de standardiser les textes de raisonnement de Burt sur les écoliers de la rue de la Grange-aux-Belles. Comment expliquer qu'un homme aussi pointu en logique puisse la respecter si peu?

b. Emploi de définitions ambiguës

Piaget emploie le concept de transcendance, tantôt dans un sens classique, (notamment p. 28), tantôt dans un sens personnel: «L'idée de la transcendance est liée à la contrainte sociale, si l'on entend sous ce terme *l'ensemble des traditions sacrées et obligatoires qui pèsent sur l'individu et viennent à lui du dehors* (p. 13, les italiques sont de nous).

La définition proposée a de quoi surprendre, car elle ne correspond pas aux sens classiques en usage en philosophie ou en théologie. Voici, à titre de comparaison, quelques définitions de la *Transcendance* extraites du *Vocabulaire technique et critique de la langue philosophique* édité par André Lalande et dont la première édition complète est de 1923, donc contemporaine:

«A. Caractère de ce qui est transcendant. Au sens propre: qui s'élève au-delà d'un niveau ou d'une limite donnés. [...] En particulier, ce qui ne résulte pas du jeu naturel d'une certaine classe d'être ou d'actions, mais ce qui suppose l'intervention d'un principe extérieur et supérieur à celle-ci.»

«B. De la doctrine théologique d'après laquelle Dieu n'est pas dans le monde comme un principe vital animant un être vivant, mais est, à l'égard des créatures, selon les expressions de Leibniz, «ce qu'un inventeur est à sa machine, ce qu'un prince est à ses sujets, et même ce qu'un père est à ses enfants» (Monad. 84).»

Dans le même dictionnaire, G. Belot fait remarquer «que le mot transcendant impliquait toujours une solution de continuité. Une réalité est transcendante par rapport à une autre quand elle réunit les deux caractères: 1° de lui être supérieure, d'appartenir à un degré plus élevé dans une hiérarchie, et 2° de ne pouvoir être atteinte à partir de la première par un mouvement continu».

Piaget, qui avait eu une solide formation philosophique par des maîtres illustres, L. Brunschvicg et A. Lalande notamment, ne pouvait ignorer les définitions classiques, comme il n'ignorait pas l'erreur consistant à employer deux définitions différentes dans un même texte, sans les mentionner explicitement²⁵. Comment expliquer ce comportement?

c. L'abus d'ambiguïté

«Sans doute, convient-il, ces sciences posent-elles comme principe de méthode l'exclusion de la transcendance et, dès lors, il est compréhensible qu'elles

²⁴ L. COUTURAT. *L'algèbre de la logique*. 2^e édition, Paris: A. Blanchard, 1980, p. 100.

²⁵ J. PIAGET. «Autobiographie», *Cahiers Vilfredo Pareto*, 10, 1966, p. 136.

ne trouvent pas dans leurs conclusions ce qu'elles ont exclu de leurs prémisses»²⁶ (p. 27). Or, il a déjà défini la transcendance comme «l'ensemble des traditions sacrées et obligatoires qui pèsent sur l'individu et viennent à lui du dehors» (p. 13) et contrairement à l'affirmation de Piaget, c'est bien là un des objets de la sociologie religieuse! Il en va de même avec la psychosociologie qui étudie, entre autres, la constitution des croyances, des normes et des valeurs et leur transformation, y compris les phénomènes de conversion²⁷.

La lecture de certains écrits de jeunesse, notamment de *La Mission de l'Idée* et de *Recherche*, complétée par une petite enquête réalisée auprès de certains de ses proches, permet d'avancer l'explication suivante²⁸: Jean qui avoue avoir beaucoup souffert de l'état mental de sa mère, a très mal vécu l'éducation morale et religieuse qui lui a été imposée, notamment pour son caractère culpabilisant, mais aussi pour le respect de règles

très strictes qu'elle lui imposait. Or, son attachement profond pour sa mère – femme d'une réelle bonté selon lui – aggravait le sentiment de culpabilité.

Constantin XYPAS

²⁶ Sa définition de la transcendance étant fort éloignée des définitions classiques de ce concept, il est victime d'un autre sophisme qualifié par la *Logique de Port-Royal* d'abus d'ambiguïté, et dont voici une formulation technique simplifiée:

Tout X exclut T (toute science exclut la transcendance).

Or, P fait partie de X (la sociologie est une science).

Donc P exclut T (donc la sociologie exclut la transcendance).

²⁷ S. MOSCOVICI. *Psychologie sociale*. Paris: PUF, 1984. [Fondamental].

²⁸ Entretien de F. Vidal avec M^{me} Marthe Piaget-Burget, sœur de Jean. Cf. F. VIDAL. *Piaget adolescent: 1907-1915*, p. 323.

Réflexions médiévales sur la beauté*

I. Saint Augustin

En 387 Augustin se convertit à la foi chrétienne. Par-delà le *De pulchro et apto*, un écrit de jeunesse qu'il a égaré lui-même, les œuvres datant de sa conversion signalent quelques traits généraux de sa conception de la beauté que lui-même, à son habitude, n'a pas systématisés.

1.1. L'objectivité du beau

1.1.1. Affirmation de l'objectivité du beau

Augustin reçoit de l'Antiquité l'idée de ce qu'on pourrait appeler l'*objectivité du beau*: il ne suffit pas de constater que beaucoup de personnes trouvent du plaisir à contempler les œuvres humaines, il faut surtout savoir *pourquoi* ces objets visibles sont agréables:

Supposons que je demande à un maçon qui vient de construire une ogive pourquoi il en entreprend une seconde toute pareille, en face, du côté opposé. Il répondra, je pense: «Pour que, dans ma construction, les parties semblables se correspondent.» Si j'insiste et lui demande pourquoi il adopte précisément cette disposition, il dira que *cela convient, que c'est beau, et que cela plaît aux regards*. Il ne se hasardera pas plus loin.¹

Le maçon, ou l'architecte, ne conclura peut-être pas davantage car, se fiant à ses yeux, il ne comprendra pas le principe qui assure la beauté de l'édifice.² Mais comment se satisfaire de cette réponse du maçon qui assure que ce qu'il fait plaît aux yeux, que cela est beau et que, somme toute, cela suffit? Ne peut-on s'enquérir de l'*objectivité du beau*? Devant un homme cette fois qui est doué du regard intérieur et qui voit dans l'invisible, on demandera pourquoi cette symétrie de la construction est agréable:

Je lui demanderai d'abord si ces objets sont beaux parce qu'ils plaisent, ou s'ils plaisent parce qu'ils sont beaux.³

* Texte d'une conférence donnée le 7.12.1992 à Lausanne, dans le cadre du cours de Troisième Cycle «Art et Connaissance».

¹ *De vera religione*, XXXII, 59.

² Augustin se conforme ici à une idée très largement acceptée depuis Boèce, par tous ceux notamment qui se sont intéressés à la musique; il y a trois sortes de «musiciens»:

- le *théoricien* qui connaît les règles mathématiques lesquelles règlent aussi le monde;
- le *compositeur* qui travaille plutôt instinctivement;
- l'*exécutant*.

³ «Et prius quaeram utrum ideo pulchra sint, quia delectant; an ideo delectent, quia pulchra sunt.» *Ibid.*

La réponse est décisive, qu'on ne songera guère à mettre en cause au moyen âge :

Il me répondra sans hésiter qu'ils plaisent parce qu'ils sont beaux. ⁴

1.1.2. *Les conditions de la beauté*

La question rebondit forcément : quelles sont les conditions qui objectivement fondent le beau ? Pour Augustin, la beauté des choses repose sur *l'harmonie* :

Mais dans tout art, ce qui plaît c'est l'harmonie, qui seule assure l'intégrité et la beauté. ⁵

Nous rencontrons ici l'idée selon laquelle c'est la *proportion* des parties qui assure la beauté et l'équilibre qui fait qu'une chose est ordonnée à la beauté de l'ensemble :

Rien n'est ordonné qui ne soit beau, ⁶

L'unité entre l'idée d'*harmonie* et celle d'*ordre* permet de saisir l'un des aspects essentiels de la conception augustinienne de la beauté. En effet,

L'ordre, c'est la disposition des choses égales et inégales, désignant à chacune la place qui lui convient. ⁷

Une chose donc est belle si, restituée dans l'ordre général du monde à la place qui lui revient, elle est régulée par un ordre entre choses égales et choses inégales. ⁸

On peut aller plus loin. L'ordre implique par définition des accords et des rapports entre les choses, une *mesure* qui règle l'ensemble de l'ordre. Or qu'est-ce que la mesure sinon une qualité du *nombre* ? Le monde est réglé par les nombres :

Regarde le ciel, la terre, la mer et tous les êtres qu'ils contiennent, qui brillent au-dessus, qui rampent au-dessous, qui volent ou qui nagent ; ils ont des formes parce qu'ils ont des nombres ; enlève-leur ceux-ci, ils ne seront plus rien. A qui donc doivent-ils l'existence, si ce n'est à celui à qui ils doivent le nombre, puisqu'ils existent dans la mesure où ils ont part au nombre. ⁹

Le nombre, qui assure le rapport et les proportions simples, préside ainsi à l'harmonie et à l'ordre.

Augustin, qui appartient par bien des traits à l'Antiquité, trouvait une confirmation de son analyse dans le *Livre de la sagesse* : « Tu as ordonné toute chose avec nombre, poids et mesure » ¹⁰ et concluait par une défini-

⁴ *Ibid.*

⁵ *De ver. rel.* XXX, 55.

⁶ « Nihil enim ordinatum, quod non sit pulchrum ». *De ver. rel.* XLI, 77.

⁷ *De civitate Dei* XIX, xiii, 1.

⁸ Cf. *de ver. rel.*, XXX, 55.

⁹ *De libero arbitrio*, II, 16, 42.

¹⁰ « Omnia mensura et numero et pondere disposuisti » Sg. 11, 20.

tion célèbre qui, reprise certainement de Cicéron et des stoïciens¹¹, traversera tout le Moyen Âge:

Toute beauté du corps consiste en effet dans la proportion de ses parties jointe à la grâce de la couleur.¹²

1.2. Le rôle de la subjectivité

C'est certainement dans ce qu'on peut appeler la «psychologie du beau» qu'Augustin se montre le plus indépendant de la tradition antique et le plus novateur. Lorsque l'homme doué du regard intérieur, dont nous parlions tout à l'heure, aura saisi que si une chose est belle c'est parce que «les parties semblables sont ramenées par un certain mode d'assemblage à l'unité d'une harmonie»¹³, il comprendra également que toutes les choses que l'on voit portent une empreinte de l'unité, mais aussi que ces corps, si beaux soient-ils, ne peuvent atteindre l'unité à laquelle ils aspirent. C'est pourquoi la vision d'une chose belle suppose ou présuppose la connaissance de l'unité:

«D'où connais-tu cette unité d'après laquelle tu juges des corps? Si tu ne la voyais, tu ne pourrais pas juger qu'ils ne la réalisent pas; et si tu la voyais de tes yeux de chair, tu aurais tort de prétendre que, tout en portant la marque de cet idéal, ils en demeurent fort éloignés; car, avec tes yeux de chair, tu ne vois que des objets corporels.» – C'est donc par l'esprit que nous voyons l'unité.¹⁴

Il est vrai que c'est parce que les choses sont belles qu'elles plaisent, mais si elles sont belles, c'est qu'elles sont mesurées par une beauté strictement intelligible qui en est la norme et le modèle auquel l'âme peut avoir accès par les yeux de l'esprit.

Si l'expérience du beau est possible, c'est aussi parce qu'il existe une harmonie, ou une convenance *entre* le beau existant dans les choses et l'âme qui le saisit, s'en réjouit et s'y complaît. Si nous nous contentions de ne percevoir que l'utilité des choses, nous ne pourrions jamais percevoir la beauté quelle qu'elle soit; nous ne verrions jamais que ce qui sied (*decorum, aptum*), c'est-à-dire ce qui est «joli» et adéquat à sa fonction. Sans donc l'aspiration de l'âme à découvrir le beau, jamais une chose belle ne nous dévoilerait sa beauté. Les rythmes intérieurs de l'homme, qui le

¹¹ *Tusculanes IV, 31, 31*: «Corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, eaque dicitur pulchritudo.»

¹² «Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate» *Civ. Dei, XXII, xix, 2*. On peut remarquer au passage l'importance du rôle de la lumière et de la clarté (cf. *Phèdre* de Platon); alors que Plotin utilisait cette idée de la lumière contre la conception classique de l'harmonie des parties, Augustin l'intègre à sa définition, quand bien même son option fondamentale reste que le beau, c'est l'harmonie et le rapport numérique des parties.

¹³ *De ver. rel. XXXII, 59*.

¹⁴ *Ibid.*, XXXII, 60.

structurent de manière innée¹⁵, sont inviscérés dans son esprit et lui donnent de vibrer en sympathie avec la beauté du monde qu'il aspire à reconnaître.

En effet, de quelque côté que tu te tournes, elle «la Sagesse» te parle par les vestiges qu'elle a imprimés sur ses œuvres; et, quand tu retombes dans les choses extérieures, c'est par la beauté même des choses extérieures qu'elle te rappelle à l'intérieur; elle te fait voir que tout ce qui te charme dans les corps et te séduit par les sens corporels est marqué par le nombre; elle te fait chercher d'où cela vient, et rentrer en toi-même, et comprendre que tu ne pourrais approuver ou réprouver ce que tu atteins par les sens corporels, si tu n'avais en toi certaines lois de la beauté auxquelles tu puisses référer toutes les beautés que tu perçois à l'extérieur.¹⁶

En d'autres termes, si cette harmonie est perceptible aux yeux de l'esprit, c'est que l'âme est elle-même façonnée par des rythmes qu'elle reconnaît dans les choses, et qu'il y a entre celui qui connaît et le beau une harmonie même qui assure la connaissance de la beauté. C'est cette doctrine (une «psychologie du beau») qui permet à Augustin de marquer certaines distances à l'égard de l'héritage antique qu'il recevait, et d'anticiper de multiples développements inhérents aux siècles qui suivirent.

1.3. Beauté du monde et beauté de Dieu

Il est un troisième thème qui transparaît peu à peu dans l'œuvre d'Augustin, chez qui la construction conceptuelle rejoint intimement l'histoire personnelle:

Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si nouvelle, bien tard je t'ai aimée.¹⁷

Le texte des *Confessions* assume un autre aspect de l'héritage antique, peut-être reçu du *Phèdre* de Platon, certainement plus directement de Plotin; il restait en effet à Augustin à montrer que, en percevant quelque chose de beau, l'âme était comme insensiblement orientée vers la beauté qui ne passe pas. En identifiant cette beauté qui demeure avec Dieu lui-même qui se révélait et dont il venait d'embrasser la foi, Augustin revenait sur ses expériences passées, sur son attachement à la beauté finie, en s'efforçant de se détacher des «formes belles et variées, des couleurs éclatantes et agréables» qui risquent de retenir son âme loin de Dieu:

Quant à cette lumière corporelle dont je parlais, par sa séduisante et dangereuse douceur, elle est un des agréments de la vie pour les aveugles

¹⁵ Cf. *de musica* VI, ii, 2-5; VI, vi, 16.

¹⁶ *De lib. arb.* II, xvi, 41.

¹⁷ *Confessiones* X, xxvii, 38.

amants du monde. Mais ceux qui savent vous en louer, Dieu créateur de l'univers, en font passer l'éclat dans des hymnes à votre gloire, au lieu de se laisser prendre par elle dans le sommeil de leur âme. ... Moi-même qui formule et vois ces vérités, je laisse mes pas s'entraver à ces beautés, mais vous me dégagez de leur piège, Seigneur, vous m'en dégagez, «car votre miséricorde est devant mes yeux». ¹⁸

Au-dessus de la beauté du monde, il y a donc la beauté suprême de Dieu. Cette vision *théocentrique* de la beauté ne conduit pas Augustin à mépriser la beauté du monde, lequel garde sa beauté et sa valeur; d'où les hésitations des *Confessions*: certes,

Les plaisirs de l'ouïe m'avaient enveloppé et subjugué plus tenacement, mais vous m'avez délié et libéré... D'autres fois je me défie exagérément de ce piège, et je m'égare par trop de sévérité: c'est au point qu'en ces moments je voudrais à tout prix éloigner de mes oreilles et de celles de l'Eglise même, la mélodie de ces suaves cantilènes...

Ainsi – conclut-il – je flotte entre le danger du plaisir et la constatation des bons effets qu'elle opère. ¹⁹

Conclusion

Augustin reçoit de l'Antiquité au moins trois idées fondamentales, toutes trois ancrées dans l'idée classique qui prétend que la beauté est un élément objectif des choses, que c'est parce que les choses sont belles qu'elles nous plaisent, et non l'inverse: Augustin retient

1. la conception selon laquelle le beau est une proportion et une mesure, exprimable en termes mathématiques; (thème d'origine pythagoricienne);
2. la distinction fondamentale entre la beauté corporelle et la beauté spirituelle (thème d'inspiration platonicienne et plotinienne);
3. l'idée optimiste que le monde est beau (thème d'inspiration stoïcienne et cicéronienne ²⁰).

On notera toutefois la présence de trois éléments plus typiquement augustinien:

1. une analyse détaillée de l'expérience du beau, que l'on trouve essentiellement dans le chap. VI du *De musica*;
2. l'idée que si nous avons un sens du beau, c'est qu'il existe une convenance entre l'harmonie préétablie de l'âme et celle de la beauté dans les choses qu'elle reconnaît;
3. la doctrine qu'il y a des vestiges du beau dans le monde, et que ces vestiges tournent ou devraient tourner l'esprit vers la beauté absolue, identifiée avec le Dieu de Jésus-Christ.

¹⁸ *Conf.* X, xxxiv, 53.

¹⁹ *Conf.* X, xxxiii, 50.

²⁰ Cf. «Nihil omnium rerum melius est mundo, nihil pulchrius est.» *De natura deorum*.

C'est entre le IV^e et le V^e siècle que se mettent en place tous les éléments décisifs de la conception médiévale du beau. Mais c'est Pseudo-Denys qui devait en être le maître d'œuvre.

II. Pseudo-Denys l'Aréopagite

Avec Pseudo-Denys l'Aréopagite, c'est le néo-platonisme qui fait l'une des entrées les plus remarquables dans notre histoire médiévale.

On imagine mal en effet l'importance pour le moyen âge d'une œuvre néo-platonicienne, comportant des passages presque textuels du *Banquet* de Platon, s'inspirant généreusement de Plotin, mais qui passait aux yeux des médiévaux pour avoir été écrite par Denys l'Aréopagite, celui dont parle les *Actes des Apôtres*, celui qui avait été le disciple de l'apôtre Paul, et incidemment, le premier évêque de Paris: le néo-platonisme entrain dans la tradition médiévale sous couvert d'une autorité incontestée et à cause d'une incroyable méprise.

Pseudo-Denys conçoit la Beauté comme un *attribut* de Dieu²¹. C'est ce qu'indique le début du texte: «Le Bien, les saints théologiens le célèbrent aussi en l'appelant Beau, Beauté». Le livre de la *Genèse* et le livre de la *Sagesse* s'étaient contentés de présenter la beauté comme un attribut du monde; voilà que Denys la conçoit comme un attribut de Dieu.²²

1. La beauté comme attribut de Dieu:

Claritas et consonantia

En Dieu, il en va tout autrement que pour les créatures, car sa simplicité et sa perfection font que ce qu'on lui attribue s'identifie en son unité, au point que le Beau et la Beauté sont identiques en lui, le Bien suressentiel. C'est donc par rapport aux créatures seulement qu'on le dira être *beauté*, en tant justement qu'il est source de toute beauté dans les choses; on le dit

²¹ La pensée du Pseudo-Denys repose sur deux concepts fondamentaux: d'une part sur l'idée de Dieu telle qu'on la trouve dans l'Écriture Sainte, d'autre part sur le concept d'absolu tel que l'avaient pensé les Grecs. Mais il fonde ces deux concepts en un seul, et c'est à cette réalité-là qu'il applique son concept Beau.

²² C'est Platon (*Banquet* 210-211) et Plotin (*Ennéades* I, 6 et V, 8) qui ont directement inspiré Pseudo-Denys, notamment par l'orientation essentiellement et radicalement métaphysique qu'ils ont donnée au discours sur la Beauté. Mais, contrairement à Plotin, Denys identifie purement et simplement le Beau et le Bien. Chaque fois que le moyen âge, ou du moins le XIII^e siècle, cherchera à comprendre la réalité métaphysique du Beau, c'est toujours à Denys qu'on se référera, et c'est pourquoi la réflexion portera systématiquement par la suite sur la relation entre le bien et le beau.

beauté en fonction de ce qu'il donne de beauté à chaque être, à chacun selon ce qui lui revient par nature.

Mais Denys mentionne en outre les conditions de la beauté²³ : si une chose est belle, c'est pour deux raisons, dit-il ; c'est à cause premièrement de la *proportion* qui lui revient (*consonantia*), à cause donc de l'harmonie et de la juste proportion qui revient à chaque chose ; et c'est à cause deuxièmement de la *clarté* (*claritas*) qui, issue de la source rayonnante qu'est le Bien suressentiel, donne à chaque chose la lumière qui lui est due.

Mieux qu'Augustin donc, Pseudo-Denys décrit la beauté comme *claritas* et *consonantia*, laissant à tous ses commentateurs médiévaux le soin de préciser le sens à donner à ces deux conditions objectives de toute beauté²⁴.

Le texte continue : Dieu, ou plutôt le Bien suressentiel, est non seulement Beauté (*pulchritudo*), mais il est encore Beau (*pulcher*). Par rapport aux êtres toujours qui en dépendent, il est beau à la fois dans l'ordre de l'*éminence*, et dans l'ordre de la *causalité*.

1. Dans l'ordre de l'éminence, il est d'une part *superpulcher*, car il contient la totalité de la beauté, de manière absolument transcendante, et il est dit d'autre part *pulcherrimus*, parce que dans le genre des choses belles, il surpasse toute beauté en excluant tout défaut. Pour le dire, Denys paraphrase le discours de Diotime dans le *Banquet* :

(Ce Bien, si on le nomme beau, c'est) qu'il demeure éternellement beau, d'une beauté identique à soi-même et constante, qui ne naît ni ne périt, ne croît ni ne décroît, car il n'est point beau en ceci et laid en cela, ni tantôt beau et tantôt laid, ni beau selon les points de vue, les lieux ou les façons de le considérer, mais bien plutôt d'une beauté constante qui demeure la même en soi et pour soi (...) ²⁵.

2. Mais le Bien suressentiel est encore dit Beau, par rapport aux autres êtres, dans l'ordre de la *causalité* : c'est parce que le Beau absolu donne à tout être la *clarté* qui lui est propre, et la *consonance* qui fait que toute chose est généralement proportionnée, qu'il peut être dit *cause* de toute chose belle.

Cette causalité s'exerce selon les trois ordres de l'efficiencia, de la finalité et de la cause exemplaire, faisant ainsi que toute chose est dite belle *par* lui,

²³ Cf. *Les Noms divins*, § 7.

²⁴ Lorsque Denys jouira du prestige que l'on sait auprès des théologiens du XIII^e siècle, ces deux conditions seront systématiquement citées ensemble, et analysées (nous le verrons avec Thomas d'Aquin). C'est peut-être aussi ce qui assurera le succès de la définition augustinienne du *De civitate Dei*, alors qu'Augustin n'avait jamais insisté sur le rôle de la couleur et de la lumière, et que à coup sûr il ne s'est jamais appliqué à *unifier* de manière systématique l'idée de nombre et celle de clarté ; il est donc possible que ce soit Pseudo-Denys qui a forcé la lecture que les théologiens du XIII^e siècle feront des textes même d'Augustin.

²⁵ *Les Noms divins*, § 7.

pour lui, et *en* lui. On ne saurait mieux exprimer la dépendance totale des êtres à l'égard du Beau suressentiel ²⁶.

2. Le beau dans les choses

La triple causalité du Beau absolu et suressentiel s'exerce dans les choses, dans la pluralité des choses belles et bonnes, selon les deux axes constitutifs de toute beauté: la *claritas* d'une part, la *consonantia* d'autre part. C'est la clarté et l'harmonie du Beau qui donnent à toutes les choses d'être, d'être un, d'être ordonnées entre elles, et d'être en mouvement ou en repos. En laissant de côté ce quatrième élément (mouvement et repos) auquel Denys consacre de trop longues pages, il importe de retenir que la beauté donne à toute chose son être, son unité, son harmonie.

(1) Elle donne à toute chose son être ²⁷, mais c'est la *consonantia* qui, avec plus d'évidence, assure la présence du beau et se retrouve dans les effets. (2) Par elle, les choses sont *unies* ²⁸. (3) La beauté et la *consonantia* font enfin que les choses sont liées entre elles selon un ordre; c'est de la *consonantia* en effet que les choses tiennent leurs harmonies internes. On trouve là une idée chère à Augustin: pour qu'il y ait beauté, il faut une proportion adéquate entre les parties; c'est la raison qui fait que toutes choses, c'est-à-dire toutes les parties de l'univers s'équilibrent; or, il n'y a d'harmonie qu'à cause de la proportion entre les nombres qui font qu'on peut dès lors parler d'un *monde* qui ne soit pas seulement une collection d'éléments individuels et atomisés.

Tels sont, aux yeux de Denys, les effets de la *claritas* et de la *consonantia*.

Le monde lui-même comporte donc des traces de la Beauté absolue et cet *optimisme du beau*, qu'il partage d'ailleurs avec Augustin, donne au monde d'être un reflet où éclate et se répand la beauté suressentielle.

²⁶ En outre, si l'on regarde attentivement le texte, on remarquera que, de fait, Denys ne parle jamais de «créatures», de «créateur», ni de «Dieu»: la causalité du Beau n'est jamais exprimée en termes de création, mais bien plutôt en termes d'*émanation*. Pseudo-Denys réussissait donc d'une part à intégrer le *Banquet* de Platon (qu'on ne connaissait pas au moyen âge), en identifiant la Beauté platonicienne au Dieu dont parlent les saints théologiens. Denys introduit d'autre part une idée néo-platonicienne (alors qu'on ne connaît pas non plus les *Ennéades* au moyen âge): si les choses sont belles, c'est parce que le Beau suressentiel se répand et fait toute chose belle.

²⁷ «Toute essence, dira Thomas d'Aquin commentant ce passage, soit est une forme simple en effet, soit se réalise pleinement par la forme; or la forme est une certaine irradiation issue de la *claritas* première; et cette *claritas* est un élément de la beauté, comme on l'a dit.» Thomas d'Aquin, *Comment. des Noms divins*, c. IV, 1. v, § 360.

²⁸ L'unité en effet dit l'indivision avec soi-même et la distinction d'avec les autres; c'est parce que les choses procèdent de la beauté et de sa *consonantia* que ces choses sont unes et distinctes.

3. Le beau comme propriété transcendante; reprise du thème par Thomas d'Aquin

Un passage central du texte des *Noms divins* de Denys se présente comme un corollaire:

Aussi le beau se confond-il avec le bien [*idem est bono pulchrum*], car, quel que soit le motif qui meut les êtres, c'est toujours vers le Beau-et-Bien qu'ils tendent, et il n'est rien qui n'ait part au Beau-et-Bien ²⁹.

Pour Denys, toute chose est belle du fait même qu'elle est; il en donne d'ailleurs deux raisons, dont celle-ci: c'est que toute chose participe à la *consonantia* et à la *claritas*. Or c'est parce que toute chose est belle, que l'on peut purement et simplement identifier le bien et le beau: *idem est bono pulchrum*. Les deux thèses sont intimement liées: si le beau est identique au bien, c'est *parce que* le beau se retrouve en toute chose.

Or les *Commentaires* de ce passage insistent sur l'unité de ces deux thèses, comme par exemple le *Commentaire des Noms divins* de Thomas d'Aquin (§ 355–356). C'est parce que le Beau se retrouve dans toute chose, analogiquement en fonction de la *consonantia* et de la *claritas*, que le bien et le beau sont identiques. Cette affirmation se retrouvera constamment dans les remarques que Thomas consacrera au beau ³⁰, où il utilisera systématiquement les termes mêmes du *commentaire* qu'il a donné des *Noms divins*.

Pourquoi donc peut-on dire que le beau est identique au bien? C'est *parce que* «*nihil est quod non participet pulchro*» ³¹. Jamais, semble-t-il, Thomas d'Aquin ne remettra en cause le lien entre ces deux thèses; jamais, semble-t-il, il ne reviendra sur le fait que c'est *parce que* toute chose est belle en tant qu'elle est que le beau s'identifie au bien.

Pour Thomas d'Aquin donc, comme pour Denys, le beau est ce qu'on appellera plus tard un «transcendental». Plus encore qu'Augustin, Denys consacrera donc l'idée selon laquelle la beauté est une réalité strictement *objective*, en prise directe sur l'être puisque identique au bien. On ne trouve chez lui aucune référence à une subjectivité quelle qu'elle soit, et son analyse fait abstraction de toute référence à une subjectivité quelconque. Il n'y a aucune trace, par conséquent, d'une *psychologie* du beau, alors qu'Augustin y consacre de très longs et profonds développements. C'est pourquoi, toute *métaphysique* du beau, au XIII^e siècle, se référera principalement à Denys (non à Augustin), et toute *psychologie* du beau se référera à Augustin (et non à Denys).

²⁹ Le texte latin (traduction de Jean le Sarrazin, vers 1167) sur lequel travaillait Thomas d'Aquin est plus clair: «*quoniam bonum et pulchrum secundum omnem causam cuncta desirant et non est aliquid existentium quod non participet pulchro et bono*» (§ 141).

³⁰ Par ex. *S.T.* I, 5, 4, ad 1; *S.T.* I–II, 27, 1, ad 3.

³¹ *Ibid.* § 355.

Or il m'apparaît que l'on trouve une synthèse tout à fait remarquable de ces deux aspects dans l'œuvre de Thomas d'Aquin, à laquelle je voudrais consacrer quelques rapides remarques.

III. Thomas d'Aquin, notes brèves

Je croirais volontiers que, pour Thomas, c'est le *Commentaire des Noms divins* qui donne la clef d'interprétation la plus précieuse de sa conception du beau. Pour le comprendre, il faut auparavant écarter un faux problème. Dans la *S.T. I*, 39, 8, Thomas présente et énonce trois conditions de la beauté:

Car la beauté requiert trois conditions. D'abord l'intégrité ou perfection [*integritas sive perfectio*]: les choses tronquées sont laides, par là même; puis les proportions voulues, ou harmonie [*debita proportio sive consonantia*]; enfin l'éclat: les choses qui ont de brillantes couleurs, on dit volontiers qu'elles sont belles [*claritas*].

Beaucoup d'historiens et de thomistes se sont efforcés d'expliquer ces trois conditions de la beauté, en insistant sur chacun des trois aspects³². Or il est intéressant de noter que c'est là le seul texte de Thomas d'Aquin qui fait état de l'intégrité ou de la perfection comme d'une condition de la beauté, les autres textes ne retenant que la *consonantia* et la *claritas*. En outre, dans notre passage, Thomas ne présente aucune explication qui permettrait de cerner davantage ce concept d'intégrité. C'est pourquoi, on peut raisonnablement admettre que l'intégrité n'est qu'un cas particulier de la *consonantia*: l'intégrité est fonction de l'harmonie³³; en effet une chose ne saurait atteindre sa juste proportion, ses parties ne sauraient jamais s'équilibrer selon un juste rapport, s'il lui manque quelque chose. C'est pourquoi on peut admettre sans trop de difficultés que Thomas s'en tient au double facteur constitutif du beau: la clarté et l'harmonie. On en trouve de multiples confirmations, dans le *Commentaire des Sentences* déjà: «Dieu, écrit-il, est la cause de la beauté en tant qu'il est la cause de la *consonantia* et de la *claritas*»³⁴.

1. La beauté comme ordre

Cette idée, il la reçoit de Denys qui affirme (§ 135) que si le Beau suressentiel («Dieu» dira Thomas d'Aquin) est cause de la beauté, c'est

³² Cf. Jacques MARITAIN, *Art et scolastique*, Paris 1920, pp. 43-44.

³³ «Il semble que (l'idée d'intégrité) est déjà contenue dans le concept de proportion, – à supposer qu'on entende ce dernier aussi largement que le fait Thomas» Władysław TATARKIEWICZ, *Geschichte der Ästhetik*, 2. Band: *Die Ästhetik des Mittelalters*, Basel 1980, p. 285.

³⁴ *I. Sent. d. 31, q. 2, a. 1.*

parce qu'il produit la *claritas*, mais aussi parce qu'il est cause de la *consonantia* des choses. Que signifie donc exactement cette *consonantia*?

Le texte de Denys montre que la *consonantia* assurait l'unité des choses; dans son *Commentaire*, Thomas d'Aquin ajoute une remarque capitale qui ne se trouve pas dans le texte de Denys: si les choses sont en harmonie et en consonance, c'est qu'il existe un *ordre* qui préside à leur être. La notion d'ordre est centrale chez Thomas d'Aquin: n'est-ce pas l'office du sage d'ordonner (dans les deux sens du terme «ordonner»): *sapientis est ordinare*.

Le § 340 du *Commentaire des noms divins* ne laisse aucun doute. La consonance, c'est-à-dire l'ordre dans les choses, peut s'entendre de deux manières:

1. selon l'**ordre téléologique**: C'est parce que toute chose est ordonnée à Dieu, orientée vers Dieu [*ad Deum*] que les choses sont dites belles; en effet, Dieu oriente toutes les choses vers Lui-même comme à leur fin. S'il y a de la beauté dans l'univers, c'est donc parce que le monde est traversé par un sens téléologique qui lui donne d'être *ordonné* à une fin.
2. selon l'**ordre réciproque des parties**: s'il y a de la beauté et de la *consonantia* dans le monde c'est deuxièmement parce que les choses sont ordonnées entre elles (*secundum ordinationem earum ad invicem*).

Cette double signification de l'ordre peut être interprétée *secundum sententiam Platoniorum*, comme le suggère le texte de Pseudo-Denys, par rapport auquel Thomas d'Aquin nous montre ainsi qu'il prend ses distances.

Mais on pourrait aussi interpréter cette beauté de l'ordre *secundum sententiam Aristotelis*. C'est ce que fait le remarquable *Prologue* du *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque* (de 1271):

Il y a un double ordre dans les réalités: l'un est l'ordre réciproque entre les parties d'un tout ou d'une multitude quelconque, comme les parties de la maison sont réciproquement ordonnées. Un autre est l'ordre des réalités à l'égard de leur fin. Et ce dernier ordre est plus important que le premier ³⁵.

Ainsi, l'univers est ordonné, et sa perfection vient d'une part des rapports équilibrés entre les différentes parties, et d'autre part de son ordination, de son rapport à la fin transcendante qui est Dieu.

Il est intéressant de remarquer par ailleurs une seconde idée fondamentale du *Prologue* au *Commentaire de l'Ethique*:

³⁵ «Car, comme le dit le Philosophe au livre XI de la Métaphysique, l'ordre réciproque des parties d'une armée est en vue de l'ordre de toute l'armée à l'égard de son chef.» *In Ethic. Arist., Prooemium*, L. I, l. 1, n. 1.

Car, bien que les puissances sensibles connaissent certaines réalités d'une façon absolue, connaître l'ordre d'une réalité à l'égard d'une autre est cependant réservé au seul intellect ou à la raison ³⁶.

C'est ce caractère d'ordination d'une chose à une autre, qui fait que chaque chose qui possède l'être est susceptible d'être en relation avec une autre ³⁷; or, comme tout ordre dépend toujours d'une intelligence, d'un esprit ³⁸, comme tout ordre est donc constitué par un intellect ³⁹, c'est dans la mesure où l'ordre est intelligible, c'est-à-dire en relation avec un esprit, qu'il parcourt tout ce qui est, et exige une explication nouvelle: en effet, de même qu'on ne parlera d'ordre que par rapport à un esprit, de même, puisque l'ordre est constitutif de la beauté, on ne parlera de beauté que par référence à une connaissance.

C'est sur ce point fondamental que Thomas d'Aquin se démarque radicalement de l'interprétation de Pseudo-Denys.

2. *Pulchra dicuntur quae visa placent*

Car Thomas d'Aquin va sans conteste au-delà de Denys l'Aréopagite. En fait, il le corrige et s'y oppose sur un point fondamental. Pour Denys, le bien et le beau s'identifient purement et simplement. Ceux-ci sont bien *idem in subjecto, in re*, ajoute Thomas, mais ils sont distincts *ratione*.

– S'ils sont *idem in subjecto*, c'est à la fois parce que l'être est bon et beau, mais c'est également parce que la *ratio pulchri* est contenue dans (ou identique à) la *ratio boni*: l'un et l'autre sont en effet l'objet du désir et de l'amour ⁴⁰. Cependant, si le beau et le bien sont identiques dans l'être (*in re, in subjecto*), ils ne le sont plus *ratione*.

– Pourquoi? Thomas d'Aquin ne laisse aucune hésitation: ce que le beau signifie en plus du bien, c'est un rapport à la faculté cognitive ⁴¹: *Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quemdam ordinem ad vim cognosciti-*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ «Ad hoc quod aliqua habent ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum et utrumque ordinabile ad aliud.» *De potentia* VII, 11.

³⁸ «Et sic oportet omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligenti fiat.» *Contra Gentiles* II, 24, 1005.

³⁹ Nous trouvons là une nouvelle confirmation, indirecte, du caractère transcendantal du beau, par le biais de l'ordre.

⁴⁰ «Obiectum desiderii et amoris est pulchrum et bonum.» *In div. nom.*, IV, 1. 9; n. 400. Toute chose en effet désire le bien et le beau (*quia omnia desiderant pulchrum et bonum; ibid.* n. 356; p. 11, 1.48–49). Ainsi donc, le beau est-il inclus dans (ou identique à) la *ratio boni*, et c'est pourquoi tout ce qui désire le bien, désire du même coup le beau [*Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipso pulchrum*] (*de ver.* 22, 1, ad 12.).

⁴¹ «Nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.» *In div. nom.* n. 356.

*vam*⁴². C'est dans la mesure où le bien est considéré dans ce qu'il comporte de vérité qu'il peut être dit beau: le beau, c'est *le vrai du bien*; c'est l'unité du vrai et du bien.

C'est pourquoi le désir, ou l'appétit, qui est toujours désir du bien, trouve son repos, sa plénitude et sa réalisation dans la chose; lorsqu'il s'agit du beau au contraire, ce même désir trouve son épanouissement et sa joie dans la *connaissance* de la chose, et il s'y complaît: Ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; «pulchrum autem dicatur id cuius ipsa *apprehensio* placet.⁴³»

Voilà une idée qui parcourt la totalité de l'œuvre de Thomas d'Aquin: le beau, c'est le bien qui plaît à la faculté cognitive; il est l'unité du bien et du vrai.

Mais qui signifie «plaire à la faculté cognitive»? Pour que le beau puisse être le bien spécifique de la connaissance, il faut que cette dernière y trouve sa perfection. Or toute la philosophie de saint Thomas, qui insiste sur la distinction entre *ratio* et *intellectus*, montre que l'acte même de la connaissance trouve son achèvement en un acte qui consiste à *voir* une vérité; on voudrait utiliser ici le terme *intuition* pour désigner cet acte, mais Thomas ne l'utilise que pour la connaissance sensorielle. Par contre, on peut appeler *contemplatio* l'acte qui est une connaissance non discursive, un acte de l'*intellectus*, qui *voit* une vérité, et fait que la volonté s'y repose, s'y complaît, en jouit, et l'aime. Thomas le dit une fois au moins sans équivoque:

Nous avons vu que la beauté consistait dans un certain *éclat* accompagné de *justes proportions*. L'un et l'autre de ces éléments a sa source dans la *raison*, dont c'est le privilège de donner à tout le reste et la lumière qui éclaire, et les justes proportions. C'est pourquoi la beauté se rencontre premièrement et essentiellement dans la *vie contemplative*, laquelle consiste dans l'acte même de la raison⁴⁴.

Deux remarques suffiront ici avant de conclure:

a) Etant donné que la beauté est identique au bien et au vrai, on la trouve forcément à la fois dans l'ordre spirituel et dans l'ordre sensible. Lorsqu'il parle de l'ordre spirituel⁴⁵, on peut signaler que Thomas d'Aquin considère presque systématiquement la beauté des actes humains moraux⁴⁶. On s'exprime donc très justement lorsqu'on parle d'une «belle action».

⁴² S.T. I-II, 27, 1, ad 3.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ S.T. II-II, 180, 2, ad 3.

⁴⁵ Et en laissant ici de côté la question de l'attribution de la beauté à Dieu.

⁴⁶ «Sicut enim in corpore pulchritudo dicitur ex debita proportionem membrorum in convenienti claritate vel colore, ita in actibus humanis dicitur pulchritudo ex debita proportionem verborum vel factorum in quibus lumen rationis resplendit.» *In 1 Cor.*, c. 11, 1. 2.

b) Etant donné que le beau est l'objet de la contemplation intuitive, où connaissance et désir se complaisent, où le désir trouve son achèvement dans la connaissance de ce qui est bien proportionné, l'expérience la plus immédiate du beau est celle des facultés intuitives. Or l'homme n'a d'intuition que de ce qui lui est donné dans la sensation. C'est pourquoi l'expérience du beau est une expérience perceptive et, puisqu'elle a trait au vrai, elle est essentiellement une expérience des sens qui sont les plus proches de la connaissance intellectuelle (*maxime intellectivi*): la vue et l'ouïe sont ainsi les facultés privilégiées (*praecipue*⁴⁷) mais non exclusives de la découverte du beau. On peut donc définir le beau, non comme ce qui plaît, mais comme ce dont la vue plaît: *pulchra enim dicuntur quae visa placent*, selon la formule la plus célèbre de Thomas d'Aquin⁴⁸.

Conclusion

1. On s'est toujours étonné de constater que Thomas d'Aquin parle très peu du beau: aucune *quaestio*, pas le moindre petit *articulus*, rien que des remarques éparses et, à première vue, mal organisées. Son maître Albert le Grand y consacre une partie de son *Commentaire des Noms divins*, c. IV, (le traité *De pulchro et bono* que l'on a longtemps attribué à Thomas d'Aquin); son contemporain Ulrich de Strasbourg écrit un traité entier sur le sujet; chez Thomas, rien.

Ce sont les philosophes plus «intuitifs» qui y travaillent davantage, ceux de l'école franciscaine notamment, peut-être marquée différemment par la sensibilité de saint François d'Assise. On a dit en outre que les brèves remarques de Thomas n'avaient de surcroît rien de très original. On pourrait en effet faire l'inventaire de ce que Thomas reçoit de la tradition augustinienne, dionysienne, biblique, aristotélicienne ou antique⁴⁹. Thomas invente très peu; mais il n'y a pas à s'inquiéter d'une telle attitude, si l'on sait le sens collectif que les penseurs du XIII^e siècle donnaient à leur travail: les idées sont une propriété commune, et ce n'est pas l'originalité à tout prix qui en fait la valeur; au contraire, chacun s'efforce de présenter comme ancienne une idée dont il ne méconnaît pourtant pas la nouveauté.

⁴⁷ Cf. S.T. I-II, 27, 1 ad 3.

⁴⁸ S.T. I, 5, 4, ad 1.

⁴⁹ Les notions-clefs de *consonantia* et de *claritas*, Thomas les reçoit immédiatement de Pseudo-Denys; c'est Albert le Grand déjà qui avait pensé l'unité de l'idée de clarté et du concept aristotélicien de forme; on peut trouver chez Guillaume d'Auvergne déjà l'idée que le beau doit être défini par le plaisir; l'identité du bien et du beau, ne vient pas de Thomas, elle vient de Denys, mais d'un autre côté S. Basile déjà avait défini le beau par rapport à la subjectivité; l'harmonie entre le sujet et le beau est un des legs de la tradition augustinienne; etc. Cf. Tatarkiewicz, t. II, pp. 188-189.

C'est plutôt dans la synthèse de tous ces éléments qu'on peut trouver l'originalité de Thomas d'Aquin; sa conception du beau dépasse largement une simple *juxtaposition* de la métaphysique du beau du Pseudo-Denys et de la psychologie du beau d'Augustin.

Par ailleurs, l'analyse du beau telle qu'il la présente insiste sur l'autonomie, ou du moins la consistance propre des causes secondes; en d'autres termes, il y a loin de la position théocentrique d'un Augustin à la doctrine beaucoup plus philosophique de Thomas d'Aquin: pour ce dernier, le beau n'est pas d'abord conçu comme orientant l'esprit vers Dieu.

2. On notera en outre que l'œuvre de Thomas d'Aquin est profondément imprégnée de beauté. En effet, si l'on définit la beauté par la clarté et la proportion des parties, alors l'œuvre de Thomas est éminemment belle; il suffit de lire par exemple le *Commentaire* de Denys, pour que le texte de l'Aréopagite s'éclaire et s'organise: Thomas d'Aquin a le don de rendre beau tout ce qu'il fait. Aussi ne me paraît-il pas outrancier ni inconvenant de lire son œuvre à la lumière de ce que lui-même disait de la beauté:

De même en effet que l'on parle de beauté corporelle en fonction d'une juste harmonie des membres dans la clarté et la couleur adéquates, de même on parle de beauté dans les actes humains en fonction de l'harmonie des mots et des actes où resplendit la lumière de la raison ⁵⁰.

L'œuvre de Thomas d'Aquin est une œuvre de beauté.

3. Il existait il y a quelques années une manière d'historiographie interprétant l'histoire des idées en termes de ruptures seulement, lesquelles présentent un mouvement cohérent qui donne un sens à l'histoire de la beauté. L'historien Maurice de Wulf en a donné un exemple au début du siècle ⁵¹; il y aurait à son sens un mouvement qui partirait de l'Antiquité où le Beau est considéré comme un attribut des choses ⁵², où le beau réside dans l'ordre interne des êtres, accompagné même du charme du coloris, où le point de vue objectif et ontologique domine l'esthétique, un mouvement qui s'appuyerait également sur Plotin qui serait le premier à introduire l'idée que le beau est une notion transcendante. Ce mouvement trouverait au moyen âge (identifié en l'occurrence à Thomas d'Aquin) un équilibre où le beau n'apparaît plus seulement sous des traits objectifs, mais où la jouissance de l'activité contemplative subjective donne tout son sens à

⁵⁰ «Sicut enim in corpore pulchritudo dicitur ex debita proportionem membrorum in convenienti claritate vel colore, ita in actibus humanis dicitur pulchritudo ex debita proportionem verborum vel factorum in quibus lumen rationis resplendit.» *In 1 Cor.*, c. 11, 1. 2. cf. «Pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio ejus sit bene proportionata secundum rationis claritatem.» *S.T.* II-II, 145, 2.

⁵¹ *L'histoire de l'esthétique et ses grandes orientations*, dans *Revue de néo-scholastique* 16 (190), pp. 237-259.

⁵² p. 237s.

l'idée de *claritas*: le beau, c'est ce qui éclate aux yeux; telle serait, aux yeux de l'historien, l'une des conquêtes du moyen âge. Avec les temps modernes enfin, et Baumgarten en particulier, le beau n'est plus étudié que sous son aspect cognitif et émotif, c'est-à-dire comme un fait psychique.

La seule brochette de textes cités ci-dessus suffit à réfuter cette vision historique encore en vogue dans les «histoires de la philosophie»: tous les thèmes défendus au XIII^e siècle, chez Thomas certainement, mais aussi chez Bonaventure, les autres franciscains, chez Albert le Grand ou Ulrich de Strasbourg, sont déjà présents chez Plotin, Boèce, Augustin et Pseudo-Denys. Et l'équilibre thomasien est déjà recherché par saint Basile. Les définitions antiques (celles de Cicéron, des Stoïciens, ou d'Aristote) sont introduites indirectement par Boèce et Augustin (la *Poiétique* d'Aristote ne sera traduite qu'en 1278, et Dante même ne la connaîtra pas encore). Mais c'est sans contestation possible à Denys l'Aréopagite que toutes les grandes conceptions du beau au moyen âge devront leurs meilleurs moments. L'autorité de celui qu'on croyait être le disciple de l'Apôtre Paul a permis d'introduire sans qu'on le sache des thèmes platoniciens (*Le Banquet*) et néo-platoniciens (*Plotin*). Ainsi donc l'histoire, et l'histoire fine des doctrines, remplace aujourd'hui les grandes synthèses historiques comme celles de M. de Wulf.

Pareillement, et pour les mêmes raisons, la question du beau ne me semble pas permettre de distinguer entre une tradition néo-platonisante et une tradition aristotélisante au moyen âge: le néoplatonisme occupe ici toute l'avant-scène; Thomas n'a pas craint d'en dégager ce qu'il y trouvait de vérité.

4. On a beaucoup discuté sur la question de savoir si le beau est conçu comme un transcendantal au moyen âge, et chez Thomas d'Aquin en particulier. Cette question a une portée métaphysique importante dont on a souvent parlé. Je voudrais en souligner un aspect plus prosaïque.

Certes, plusieurs auteurs du début du moyen âge se sont astreints à distinguer le beau (*pulchrum*) de l'utile (*aptum*): le beau est ce qui l'est pour soi, alors que l'utile est ce qui est beau en fonction d'autre chose. Cependant, la pratique artistique médiévale montre l'unité de ces deux aspects: les auteurs qui célèbrent la beauté d'une œuvre défendent en même temps sa valeur didactique. C'est ce qui préside à l'initiative de Suger; c'est ce que défend ce curieux encyclopédiste du XII^e siècle, Honorius d'Autun: comme la peinture, dit-il, est la littérature de ceux qui ne sont pas clercs, elle a trois fonctions: d'abord servir le plaisir et la joie des illettrés, ensuite embellir la maison de Dieu, enfin rappeler la vie des saints. Le beau et l'utile sont donc étroitement liés dans l'œuvre humaine, et l'utilisation didactique n'est pas conçue comme un appauvrissement de la beauté; si l'utile et l'*honestum* sont des modes du bien, la volonté d'identifier le beau au bien (comme chez Thomas d'Aquin), au point que le beau se retrouve

jusque dans l'utile, me semble être une volonté de penser la totalité des choses comme belles. Dans ce sens, la tentative de défendre le caractère transcendantal du beau est l'une des plus importantes tentatives théoriques visant à légitimer la sensibilité médiévale. (Ce type de réflexion n'est certainement pas inutile à qui veut comprendre le sens et la place de la musique liturgique, par-delà tous les combats entre «anciens» et «modernes» dont nous sortons à peine.)

Du même coup, on peut essayer de comprendre pourquoi le moyen âge n'a pas connu d'esthétique au sens propre. En effet, aucune division des sciences au moyen âge ne comporte de science intitulée «esthétique»: ni la division aristotélicienne des sciences, ni les sept arts libéraux (malgré la place de la musique) ne font de place à l'esthétique. Mais si le beau est un transcendantal, le savoir qui s'en occupe est, au sens propre, la métaphysique: le beau est l'objet de la métaphysique, et «l'esthétique» n'a ni place ni sens. D'autre part, toute production humaine qui vise l'utile comporte en soi de la beauté: la beauté parcourt en effet tout ce qui est, et devrait façonner tout ce qui est produit. (Cela implique un rapport aux biens utiles qui ne soit pas une simple consommation.)

5. Ce sont donc les conditions *objectives* du beau qui donnent l'unité à toute cette histoire: il y a du beau, lorsqu'il y a de la *consonantia* d'une part et de la *claritas* d'autre part. La *consonantia*, c'est-à-dire l'harmonie, peut être exprimée par divers termes et concepts; j'en ai choisi un en insistant sur le fait que c'est *l'ordre* qui constitue l'une des composantes dominantes de cette harmonie (que ce soit l'ordre des parties entre elles, que ce soit l'ordre des parties par rapport à une fin). Mais l'ordre implique un rapport à la raison: c'est le propre de la raison de connaître l'ordre; l'intelligence seule est capable de saisir le *rapport* d'une chose à une autre en tant que rapport. Ainsi donc le beau, qui implique l'ordre au premier chef, exprime un rapport de l'esprit à l'être. C'est ce rapport que le philosophe a pour vocation de découvrir.

Si l'on veut bien admettre en effet que c'est l'office du sage, ou de celui qui prétend à la sagesse, d'ordonner (*sapientis est ordinare*), c'est-à-dire de constituer ou de reconnaître un ordre dans les choses, il n'est pas prétentieux de soutenir que le philosophe est prédisposé à éprouver la beauté, s'y complaire, ou la réaliser dans son œuvre et ses actes: il y parvient notamment lorsque l'œuvre de la raison y est ordonnée et claire. C'est peut-être là le secret d'un humanisme philosophique à redécouvrir: celui de la philosophie qui est une véritable musique.

François-Xavier PUTALLAZ

Notes et lectures

Bibliographie

Georges COTTIER, O.P., *Consacrés dans la vérité*, Paris, Mame, «Spiritualité», 1992, 202 p.

«Méditer, c'est être cet *intus auditor* dont parle Augustin, c'est avoir une âme assez silencieuse pour être tout écoute de la parole de Dieu. Pour cette écoute, l'évangile de Jean est un guide incomparable.» Ainsi, c'est une «exégèse contemplative», selon les termes de Jean Paul II, que le P. Cottier a tracée dans les exercices spirituels qu'il a prêchés en 1990 au Vatican devant le Saint-Père et les membres de la Curie romaine, et dont il nous livre le contenu dans cet ouvrage. Dans son allocution finale, le Pape poursuivait : «A certains moments, partant de cette exégèse contemplative, notre prédicateur a touché les problèmes les plus brûlants de notre civilisation, de l'humanité contemporaine; problèmes que tous nous ressentons, qui nous entourent dans ce monde dans lequel nous vivons. Ces problèmes ont été observés avec grande pénétration d'analyse et profondeur de pensée et, en même temps, à la lumière de la parole de Dieu.»

C'est assez pour que nous soyons rendus attentifs à la portée de ces textes. Par cette écoute, c'est notre «vocation à la vérité» qui se révèle et s'accomplit, la vérité de la révélation du Verbe fait chair, qui donne la vie en plénitude. De cette vérité, nous connaissons les témoins. En premier, Jésus, «témoin fidèle» (Ap 1,5), qui fait converger vers lui un ensemble de témoignages complémentaires. Le thème du *témoignage* sera le fil conducteur de ces méditations.

Au stade des «préparations», Jean-Baptiste est le témoin de la lumière. Il est en lui-même porteur d'une lumière qui doit «conduire à la source de la lumière». Ce témoignage, qui se situe d'abord à l'intérieur d'un interrogatoire (par les juifs venus s'enquérir de ce qu'il était) rappelle que «la rencontre avec le Christ nous oblige à prendre parti, à nous décider. Cela fait partie de

l'acte de foi» (p. 19). Cela vaut pour tous les temps. Le témoin s'engage au service de la vérité. Mais la mission du Baptiste lui-même est de préparer les voies, et nous retrouvons en lui «l'humilité et l'effacement de témoin de la vérité». Ami de l'Époux seulement, il est notre maître dans l'intelligence de l'histoire du salut. Il nous apprend à savoir être attentifs à l'œuvre de Dieu en nous : Dieu nous appelle à la conversion et sa miséricorde est la réponse à nos infidélités.

La parole de Jean a résonné dans l'esprit de ces autres témoins que furent les premiers disciples. Parce qu'ils l'ont entendue et écoutée, ils désirent voir. «Venez et voyez», leur dit Jésus : «venez», par la foi et les œuvres, «voyez», par l'expérience et la connaissance. Les disciples deviennent annonciateurs du Christ les uns pour les autres. L'auteur s'arrête sur la personnalité attachante de Nathanaël à qui le Seigneur promet qu'il verrait mieux encore : «Par la foi, le disciple entre dans une nouvelle connaissance qui porte sur des réalités insoupçonnées» (p. 36).

C'est à Nicodème, témoin hésitant qui semble incapable de comprendre, que Jésus réserve une des plus bouleversantes révélations du mystère du salut. Nicodème est attiré par Jésus, mais n'a pas fait le saut de la foi (il donnera pourtant à la fin un témoignage de fidélité). Et Jésus lui apprend qu'il faut naître d'en haut. «En un saisissant raccourci, il affirme le mystère de la foi : l'origine divine de Jésus, le mystère de la rédemption, notre vocation à la vie éternelle» (p. 50). Au contraire d'une adhésion à ces mystères, «la raison de la préférence accordée aux ténèbres sur la lumière est ici dévoilée : elle est dans la malice des œuvres». L'accueil de la lumière de vie «exige la conversion de tout l'être et c'est à cette remise en cause de soi que se refuse l'homme pécheur. Pour celui qui veut le mal, la lumière devient l'adversaire» (p. 51). Nicodème n'était pas mûr pour recevoir la plé-

nitude d'une telle révélation. Fallait-il attendre, laisser le temps faire son œuvre? «Mais préparer les voies ne signifie pas adapter le message, l'édulcorer en l'aplatissant. Cela signifie conduire les esprits jusqu'au seuil du mystère de la foi. Si à une âme de feu on présente un christianisme affadi, une caricature du christianisme, elle ne pourrait que le repousser avec dégoût et mépris» (p. 52).

Après cette phase préparatoire, rappelle-t-on que «le bonheur de Jean est de s'effacer quand il entend la voix de l'époux», l'auteur nous conduit aux témoignages essentiels. En guise de transition, il s'arrête à une phrase du Baptiste («Mais son témoignage, nul ne l'accepte») pour réfléchir à ce refus. «Nous mesurons ici la force de l'hostilité qui s'oppose au témoin... Le caractère universel de l'affirmation veut marquer le poids des obstacles et la profondeur du drame» (p. 54). En fin de compte, «refuser le témoignage, c'est rejeter la vérité de Dieu lui-même, c'est nier que Dieu soit vrai». L'auteur note cependant combien il est difficile aujourd'hui de cultiver le sens de la vérité. Dans le climat actuel, de forts courants entraînent dans une direction contraire. Il évoque la «crise culturelle des valeurs» et «la perte de sens qui crée un vide tragique dans l'âme de beaucoup de nos contemporains» et qui «est une expression du déclin du sens de la vérité» (p. 55). Il en découle une série de conséquences telles que la négation de la vérité religieuse (alors qu'on ne niera pas toujours le fait religieux), la récusation d'une loi morale objective, la substitution de l'exigence de sincérité à l'exigence de vérité. Des problèmes nouveaux sont posés, en ce qui concerne le sens de la vérité, par l'essor de la technique: «Dès lors que la vérité a été séparée de ses sources divines, le sens de la contemplation disparaît et le type de vérité qui tend à dominer est la vérité technique.» De même, par la civilisation des mass media: l'inflation verbale produit un comportement désinvolte à l'égard du langage et le mode de présentation des faits amène le règne de l'opinion dont on tirera la conclusion que les certitudes sont impossibles. D'où cette question fondamentale: «Qu'attend-on des témoins de la vérité dans une civilisation où l'orientation naturelle de l'es-

prit vers la vérité est contrariée d'une façon violente?» (p. 58).

L'auteur en vient alors au premier des témoignages essentiels: *Le témoignage du Père*. Tout au long de l'évangile, nous sommes sans cesse renvoyés aux œuvres accomplies par le Fils au nom du Père. En ces signes réside le témoignage du Père. «La doctrine johannique des signes est révélatrice tout ensemble de l'amour inouï de Dieu pour nous et du drame de la liberté humaine capable de préférer les ténèbres à la lumière» (p. 61). Il faut toutefois être attentif à la différence entre le régime de la loi ancienne et celui de la loi nouvelle. «Maintenant que la foi est fondée dans le Christ, il n'y a plus à consulter Dieu comme jadis» ni à «rechercher des signes d'une manière désordonnée... En nous donnant son Fils, le Père nous a dit et révélé toutes choses en une seule fois» (p. 62). Il n'empêche que quand nous relisons ces gestes du Seigneur, d'une lecture selon l'Esprit et non selon la lettre, «nous devenons, dans la foi, pour ainsi dire ses contemporains». Les adversaires de Jésus, s'ils avaient voulu regarder loyalement, auraient découvert le témoignage du Père à travers eux. Ils avaient vocation de scruter les Ecritures, mais leurs recherches ne pouvaient atteindre leur objet que si elles étaient conduites dans la lumière de la foi. «Pour trouver Dieu dans son témoignage, la droiture du cœur est nécessaire» (p. 71).

A ce propos, l'auteur note qu'une des tâches premières de la mission est d'éveiller le désir de Dieu dans les âmes, désir «qui peut être assoupi ou suffoqué par les passions et préoccupations de ce monde... L'homme s'étourdit en s'occupant de tout sauf de l'essentiel... Que certains prennent conscience de cette situation d'étourdissement, et ils font l'expérience du vide, auquel ils s'efforcent d'échapper par une nouvelle fuite vers les paradis artificiels et vers la mort... Il faut donc aider l'homme, aliéné de lui-même, à reprendre le chemin de son intériorité pour y découvrir le désir de Dieu inscrit dans son être» (p. 72).

Les signes de Jésus sont sources d'illumination. Le prédicateur s'arrête particulièrement sur la multiplication des pains et sur le miracle de Jésus marchant sur les eaux. A propos de la première, il évoque la tentation du messianisme temporel en mettant

en garde contre les fausses alternatives («Plus l'Eglise est appelée à se préoccuper, sans confusion des plans, des destinées de ce monde, plus elle a besoin de foyers d'intense prière contemplative» p. 79). Il médi-te plus longuement sur la guérison de l'aveugle-né pour aborder la question du mal. «Comment concevoir la coexistence de Dieu infiniment bon et tout-puissant et du mal?... C'est une réponse théologique qui nous conduit à pénétrer plus avant dans les profondeurs du mystère en écartant l'écueil de la contradiction» (p. 82).

Le miracle de la résurrection de Lazare conduit le lecteur à une réflexion sur la mort et sur les divers problèmes que pose l'attitude de la civilisation contemporaine à son égard, tels que la perte de son caractère sacré, l'euthanasie, la croyance en la réin-carnation.

Le second témoignage essentiel est *le témoignage de Jésus*, qui peut se résumer en cette phrase: «Moi, je suis la vérité», qui ne laisse «aucune échappatoire». L'intelli-gence humaine est faite pour la vérité, au-jourd'hui singulièrement occultée. Ne préfé-re-t-on pas la recherche de la vérité à la possession de celle-ci? Or la contradiction est patente: «Comment l'homme peut-il trouver sa perfection et le sérieux de l'exis-tence dans une quête dont l'objet lui est indifférent et qui n'a de valeur à ses yeux qu'à condition qu'elle n'atteigne jamais son but?» Dans un tel climat culturel, le témoi-gnage porté à l'amour de la vérité et à la certitude qu'avec la vérité il y va de la vie et de la mort, est tout à fait essentiel... Nous touchons là à un point essentiel pour la vie spirituelle et pour la catéchèse» (p. 106). C'est parce qu'on aura accueilli la parole de Jésus dans la foi que s'ouvrira l'intelligence des Ecritures.

«La vérité vous fera libres.» «Au fur et à mesure que la lumière de la vérité se mani-feste, simultanément, les profondeurs du mal sont dévoilées. Et la raison en est claire: Il n'est pas possible de rester neutre devant la vérité. On doit lui donner son adhésion, ou la rejeter: le refus précipite dans le men-songe» (p. 112). Le mensonge, la servitude du péché et la mort s'opposent à la vérité, à la liberté et à la vie.

Jésus est venu parmi nous pour témoi-gner en faveur de la vérité. Il est le «témoin

fidèle» de l'Apocalypse. «L'obéissance à la voix de la vérité divine est pour l'homme l'obéissance suprême à laquelle sont subor-données et mesurées toutes les autres obéissances» (p. 120). Pour avoir refusé le témoin de la vérité, les Grands Prêtres et Pilate sont tombés dans la servitude.

Le discours sur le pain de vie appelle à une nouvelle démarche de foi. «On vient au Christ parce qu'on a entendu et accueilli l'enseignement du Père.» Le réalisme des paroles de Jésus à cette occasion scanda-lise ses auditeurs. «Une fois de plus, relève Georges Cottier, la pédagogie de Jésus consiste, quant il perçoit l'obstacle dans l'esprit des auditeurs, à accentuer l'affirma-tion», car il s'agit précisément d'un mystère de foi devant lequel il est nécessaire de s'ar-racher à une manière trop humaine de saisir les choses (p. 130). «Il y a ainsi une audace de la foi», dans une «offrande et une immo-lation de l'intelligence», aux antipodes de laquelle se place l'esprit rationaliste qui pré-side à l'incroyance moderne. Face à la tra-gédie du refus, il y a la profession de Pierre, au nom des douze: «A qui irions-nous?»

Le troisième témoignage essentiel est *celui de l'Esprit*. Il est consécutif à la glori-fication de Jésus. Il est donc objet de pro-messe. Il est l'Esprit de vérité, qui ouvrira les mémoires et les intelligences dans une illumination intérieure, pour les conduire à «la révélation du nouvel ordre des choses». L'Esprit de vérité est aussi l'Esprit qui rend témoignage. Nous avons à reconnaître les premiers signes de la présence et de l'ac-tion de l'Esprit dans la vie de l'Eglise, dans un regard de foi sur le mystère de celle-ci.

Les dons du Saint-Esprit ont eu leur rai-son d'être dans la vocation théologale de la filiation divine, ils sont des dispositions in-fuses à être conduits par l'Esprit Saint, qui pallie «à la disproportion qui existe entre la vie divine participée communiquée par la grâce et le mode de l'action vertueuse qui est un mode humain». Ainsi la mystique chrétienne est essentiellement une mysti-que de l'amour de charité, cette «connais-sance amoureuse» dont parle Jean de la Croix. C'est un point de réflexion important dans la rencontre de l'Eglise avec les reli-gions non chrétiennes, qui «est un fait ma-jeur de notre époque». Il faut certes recon-

naître la pluralité attestée d'expériences authentiques irréductibles les unes aux autres. Si certaines sont compatibles avec la vie et la mystique chrétiennes, il faut remarquer qu'elles restent le fruit d'efforts humains sur un itinéraire où «l'homme garde la haute main». Mais l'homme, par ses propres forces, ne peut pas accéder aux profondeurs de Dieu. Seul Dieu, par grâce, peut nous y introduire. C'est pourquoi, à l'inverse, le témoignage des mystiques chrétiens implique «qu'ils soumettent leur vie au discernement de directeurs avisés, pour cette raison précisément qu'ils ne sont pas maîtres et artisans de leur expérience» (p. 152).

Après que tout fut achevé et que Jésus fut retourné vers le Père, intervient le *témoignage des disciples*. Cette dernière partie débute par une profonde méditation sur la mort de Jésus et l'effusion de l'Esprit, pour en venir au témoignage du disciple que Jésus aimait, celui qui a vu l'eau et le sang sortir du côté du Christ. L'évangéliste insiste sur l'importance de ce signe, dans lequel les Pères ont vu le symbole du baptême et de l'eucharistie et celui de l'Eglise, nouvelle Eve naissant du côté transpercé du nouvel Adam.

Enfin les témoignages des apôtres culminent dans le témoignage de la Résurrection de Jésus: «Tout l'Ancien Testament est orienté vers le mystère du Christ mort et ressuscité; de près ou de loin, il est préparation à sa reconnaissance. Saisir cette orientation, cette convergence, est un don indissociable de la foi pascale. Dès maintenant, pour le disciple, s'accomplit la promesse de Jésus concernant l'Esprit de vérité qui vous introduira dans la vérité tout entière» (p. 176).

La méditation se poursuit en compagnie des apôtres et de Marie de Magdala accourus au tombeau. L'on souligne la «qualité théologale» de l'amour de cette dernière dans sa véhémence. L'épisode, sublime dans sa simplicité, de sa rencontre avec le Seigneur qu'elle reconnaît lorsqu'il l'appelle par son nom «nous éclaire sur la qualité de l'amour chrétien: amour fraternel qui reconnaît en autrui le mystère de la personne qu'il est» (p. 181).

Puis l'«élan missionnaire de l'Eglise» est perçu à travers la mission des apôtres, dès les apparitions le jour de Pâques et les jours

qui suivirent, avec le doute et la merveilleuse profession de foi de Thomas, puis le dialogue entre Jésus et Pierre, «d'une grande densité d'émotion», où «la triple question de Jésus s'accompagne d'une triple investiture».

En conclusion, quelques pages sont consacrées à la Mère du Sauveur, notamment pour réfléchir à l'épisode de Cana et à la portée des paroles de Jésus sur la Croix, confiant sa mère au disciple bien-aimé, mais en même temps confiant «à la maternité spirituelle de sa mère son disciple appelé dorénavant fils» (p. 196). Les intuitions majeures de l'Eglise au sujet de ces paroles et de ces circonstances conduiront les théologiens «à affirmer que toute l'Eglise est mariale» et «que Marie est intériorisée dans l'Eglise, à qui elle communique son esprit». Avec le cardinal Journet, l'on peut dire que «Marie est le prototype de l'Eglise» et que, «dans l'ordre des grandeurs de sainteté, qui sont les grandeurs suprêmes, Marie est, autour du Christ, comme la première onde de l'Eglise, génératrice de toutes les autres, jusqu'à la fin des temps».

C'est par cette citation que se termine cet ouvrage qui, à partir des pages les plus significatives de l'évangile de saint Jean, répercute l'écho de la foi et de la piété de l'Eglise.

Guy BOISSARD

Les écrits spirituels de saint Claude La Colombière, Desclée de Brouwer, 520 pages.

Ce livre est présenté par le Père Ravier, dans une introduction très complète, de plus de soixante-dix pages. On sait que, le 31 mai dernier, Jean Paul II, en canonisant Claude La Colombière, l'a donné comme modèle, «saint pour notre temps». Ainsi, notre sainte mère l'Eglise nous recommande spécialement aujourd'hui d'adopter sa manière de vivre.

Le centre de cette existence sainte, c'est l'amour et le don de soi au Sacré-Cœur, à l'Amour infini, humain et divin, manifesté en Jésus-Christ. Avant même d'avoir entendu parler de Marguerite-Marie, en 1674 (il a 33 ans), il écrit, lors de sa grande retraite «de troisième an»: «Soyez donc, aimable

Jésus, mon père, mon ami, mon maître en tout, puisque vous voulez bien être content de mon cœur: serait-il pas lui-même déraisonnable, s'il n'était pas content du vôtre?» (p. 101). Le Christ le prépare ainsi à sa future mission; bientôt, ce parfait jésuite, plein de délicatesse, vivant dans l'obéissance absolue, sera désigné par le Sacré-Cœur lui-même à la religieuse de Paray-le-Monial comme son «fidèle serviteur et parfait ami»; il sera celui qui la gardera et la soutiendra humainement dans l'œuvre qu'elle aura à accomplir à travers mille oppositions et difficultés.

Saint Claude La Colombière a très vite vu deux choses. D'abord, que l'humilité est la base irremplaçable de la vie d'union à Dieu: «Ayant, ce me semble, découvert la cause pourquoi Dieu avait permis les fautes que j'avais faites, qui étaient pour me guérir d'une vaine estime que je commençais à concevoir de moi-même, cette vue m'a causé un calme et une joie très sensibles. J'ai découvert avec un plaisir qui n'est assurément pas naturel, que je n'étais pas ce que je pensais, et je ne me ressouviens pas d'avoir jamais découvert aucune vérité avec tant de satisfaction que j'ai découvert ma misère en cette rencontre.» Cette découverte va permettre à la grâce d'agir en toute souveraineté. En second lieu, saint Claude voit que l'obéissance à Dieu et à ceux qu'il a établis pour diriger son Eglise est une nécessité absolue: «Quand il arrive des commandements où la raison humaine ne voit goutte, un homme qui a de la foi doit se réjouir dans la pensée que c'est Dieu seul qui agit et qui nous prépare d'autant plus de biens qu'il doit les envoyer par des voies cachées et que nous ne saurions prévoir... Quelle illusion de penser servir Dieu et le glorifier, ou plus, ou autrement qu'il ne lui plaît! Quand vous seriez le plus grand homme du monde, quelle difficulté d'obéir à un homme en tout? C'est l'homme de Dieu! Vous obéissez bien à une cloche!» (pp. 93–96).

De là résultera ce vœu que le Père Ravier qualifie d'extraordinaire: obéir parfaitement, dans les moindres détails, *sous peine de péché grave*; nous avons (pp. 101–109) l'exposé des motifs de ce vœu et de ses effets – dont l'un des plus apparents est la liberté: «La pensée de cet engagement me

réjouit, bien loin de m'effrayer. Il me semble que, bien loin de me rendre esclave, je vais entrer dans le royaume de la liberté et de la paix. L'amour-propre n'osera plus me chicaner, lorsqu'il y aura un si grand péril à suivre ses mouvements...» «Jésuite idéal», dira Henri Bremond. «Parmi les marques que Jésus-Christ donne de sa mission, celle-ci est une des principales: *Pauperes evangelizantur* [la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres; Mt 11,5]; et c'est à cette marque qu'on peut reconnaître que c'est l'esprit de Dieu qui a fondé la Compagnie; car le catéchisme et le soin des pauvres gens est un de ses principaux soins; les Constitutions ne nous recommandent rien tant que cela» (c'est le futur précepteur des enfants de Colbert et prédicateur de la duchesse d'York qui écrit...). – On voit bien ici en quoi ce saint est modèle pour notre temps: obéissance totale, et, quand il y a choix, préférence pour aller aux petits.

Il faut aussi rappeler deux «Actes» dans lesquels saint Claude a exprimé toute sa spiritualité, et qui sont pour nous grande lumière: l'Acte d'offrande de soi au Sacré-Cœur de Jésus («Sacré-Cœur de Jésus, apprenez moi le parfait oubli de moi-même, puisque c'est la seule voie par laquelle on peut entrer en vous... C'est à vous à tout faire, divin Cœur de Jésus-Christ: vous seul aurez toute la gloire de ma sanctification. C'est pour cela seulement que je veux désirer la perfection. Ainsi soit-il»). Enfin le célèbre Acte de confiance en Dieu, fondé sur la vertu théologale d'Espérance, et pur de tout quiétisme: «Je suis assuré que je serai éternellement heureux, parce que j'espère fermement de l'être et que c'est de vous, ô mon Dieu, que je l'espère: *In te Domine speravi, non confundar in aeternum* [En vous Seigneur j'ai mis mon espérance, que je ne sois jamais confondu, Ps 31, 2]... Je sais ce que peuvent les tentations contre les vertus les mieux affirmées... Mais tout cela ne peut m'effrayer tandis que j'espère; je me tiens à couvert de tous les malheurs et je suis assuré d'espérer toujours, parce que j'espère encore en cette invariable espérance... J'espère que vous m'aimez toujours et que je vous aimerai aussi sans relâche; et, pour porter tout d'un coup mon espérance aussi loin qu'elle peut aller, je vous espère vous-même de vous-même,

ô mon Créateur, et pour le temps et pour l'éternité. Amen.» C'est sur cette sublime prière que le Père Ravier termine ce choix de textes. «Ma grâce te suffit...» L'individualité particulière s'efface devant le Sauveur.

Louis MILLET

François-Régis WILHÉLEM, *Dieu dans l'action, la mystique apostolique selon Thérèse d'Avila*, Edition du Carmel, 1992, 363 p.

Ce nouvel ouvrage sur Thérèse d'Avila se propose d'étudier plus spécialement les exigences de l'action au cœur même de la vie contemplative et très précisément de l'action apostolique. La grande réformatrice du Carmel a vécu et su exprimer cette double face de la vie spirituelle avec une telle précision que l'on peut considérer son œuvre comme un modèle de pédagogie.

L'A. commence par nous introduire dans l'univers de Thérèse qui sans perdre son sourire et son calme a vite fait de nous amener en face de parois abruptes d'où se laissent entrevoir de dangereux précipices. Elle-même a fait l'expérience de chutes et sa haute vocation est parfois décrite en termes guerriers qui rappellent ceux de son contemporain Ignace de Loyola. Mais Thérèse est femme et davantage qu'un capitaine, c'est la Madre, attentive et ardente, qui donne le plus souvent le ton.

Dans un premier chapitre l'A. fait un parallèle entre les degrés d'oraison tels qu'ils sont décrits dans l'autobiographie de la sainte et l'engagement apostolique. Démarche suggestive qui éclaire vivement les cheminements de la vie intérieure en les illustrant avec des exemples empruntés à la vie de Thérèse. Il ne suffit pas d'être de bonne foi, la vie spirituelle requiert la vertu de prudence qui ne s'improvise pas. Nous en sommes avertis.

Le second chapitre reprend chronologiquement les œuvres de Thérèse pour suivre les rapports entre l'oraison et l'action: *Pensées sur l'amour de Dieu*, *Exclamations* et *Fondations*. On notera un développement très remarquable sur la solitude, celle qui rassasie et celle qui lasse. En notre temps de solitude de masse qui touche en particulier les femmes, comme en témoigne une littérature récente, le message de Thérèse

est particulièrement important. Il faut aimer la solitude qui nous rapproche de Dieu et non pas celle qui nous replie sur nos aspirations. Les œuvres permettent de vérifier la qualité de la solitude.

Avec le chapitre 3 nous arrivons à l'ouvrage fondamental, *le livre des demeures*. On sait que Thérèse distingue 7 demeures dont la première nous fait entrer dans la vie spirituelle et la dernière marque le sommet de l'union à Dieu. Tout au long de cette montée vers Dieu, l'action et les œuvres intérieures et extérieures caractérisent la marche authentique au milieu de tant d'illusions possibles.

Mais ces œuvres aussi doivent être purifiées: *Les lois de l'action divine qui apparaissent dans l'Ecriture*, écrit l'auteur, *continuent à s'appliquer dans la vie de chaque croyant. Dans la mesure où ils travaillent en profondeur à la construction du Royaume, les disciples du Christ sont appelés à vivre ce que nous pourrions nommer une Pâque de l'action. C'est à travers elle qu'ils découvrent que, décidément, Dieu seul peut faire œuvre de salut, lui seul peut libérer définitivement les hommes, et cette vérité est la base de tout apostolat. C'est pour cela que «l'émondage» produit par le Seigneur à travers les circonstances de l'action, n'atteint pas seulement les péchés et les tendances mauvaises de l'apôtre, mais également ses plus nobles dispositions, ses sentiments les meilleurs* (p. 337).

Cet ouvrage qui se proposait de donner à l'action, aux œuvres, leur importance au cœur même de la vie d'oraison fait singulièrement réfléchir. On sent que la spiritualité de Notre-Dame de Vie dont le Père Marie-Eugène est le fondateur, est engagée dans ce témoignage sur la vie apostolique enracinée dans la mystique. En opposant parfois Marthe et Marie, on risque de déconsidérer l'une et l'autre sœurs dont l'union est seule capable d'accueillir et de retenir leur Seigneur.

Nous disposons maintenant d'un livre guide très informé, pédagogique et inspiré pour suivre l'itinéraire plein d'audace d'une amie de Dieu, d'un Dieu qui s'est épris de ses créatures et veut que tout homme soit sauvé.

Patrick de LAUBIER

JEAN-HERVÉ NICOLAS OP

Synthèse dogmatique

Complément

de
l'Univers
à la
Trinité

CARACTÉRISTIQUES DE L'ÉDITION

1 volume au format 153 x 233 mm, environ 400 pages,
impression noire sur papier Bouffant de 64 g, relié plein papier,
2 couleurs laminées.

SYNTHÈSE DOGMATIQUE, **de l'Univers à la Trinité**

Prix de souscription = Fr. 55.—

Prix de vente = Fr. 70.—

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
BEAUCHESNE PARIS



MONASTÈRE
NOTRE-DAME
de la
STE-ESPÉRANCE

ET VETERA

Charles, Cardinal Journet (†)

Georges Cottier, O.P.

Direction et rédaction :

Adresse pour la
correspondance :

Nova et Vetera
76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries
Fax: 4122/349 43 25

Edition et administration :
(Abonnements)

Editions Universitaires
42, boulevard de Pérolles
CH-1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-4605-4
(Revue **Nova et Vetera**)

Compte bancaire: N° 01.10/040.818-05
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 et autres pays

Abonnement annuel ordinaire:

Fr. suisses 50.-

Abonnement de soutien:

Fr. suisses 55.-

Prix du numéro à part:

Fr. suisses 15.-

+ frais d'envoi

*Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, sur notre CCP: 17-4605-4, ou sur le **compte bancaire** indiqué ci-dessus.*

ISSN 0029-5027

Maquette: Martina, graphiste