LXVIIIe ANNÉE OCTOBRE-DÉCEMBRE 1993

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE Nº 4



Réflexions sur les «méthodes naturelles»

La justification par la foi

Modernité et recherche métaphysique

SOMMAIRE

GEORGES COTTIER, O.P. – **Quelques réflexions d'un philosophe sur les «méthodes naturelles»** . . . . . p. 241

GEORGES BAVAUD – **La justification par la foi** – Quelle est la racine de la divergence entre catholiques et protestants? . . . . p. 250

DIETRICH LORENTZ, O.P. – **Modernité et recherche métaphysique** R. Garrigou-Lagrange, O.P. et S. Ramirez, O.P. – . . . . . p. 263

BERTRAND DE MARGERIE – **Réflexions bibliques et chrétiennes sur la «Shoah»** (2e partie) . . . . . p. 272

ANNE-MARIE HAMMER-VOLANDRÉ – **«Une enfance nous est cachée»** . . . . . p. 297

NOTES ET LECTURES

CHARLES JOURNET – *Quelques points qui semblent urgents* . . p. 301

PHILIPPE CASPAR – *Approche biologique et métaphysique du statut anthropologique de l'œuf fécondé humain* . . . . . p. 304

JEAN STERN, M.S. – *Le christianisme, un fruit du judaïsme* . . p. 310

BIBLIOGRAPHIE – RENÉ LAURENTIN, *Dieu existe; en voici les preuves* – JEAN-PIERRE TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* – LUCA BIANCHI et EUGENIO RANDI, *Vérités dissonantes (Aristote à la fin du Moyen Age)* – DOMINIQUE O'MEARA, *Plotin. Une introduction aux Ennéades* – ANDRÉ-JEAN VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme* – GEORGES COTTIER, O.P., *Histoire et connaissance de Dieu* . . . . . p. 313

ÉTUDES D'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE

Publiées par l'Institut de Théologie Morale
de l'Université de Fribourg Suisse

Directeurs
Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira
et Adrian Holderegger

Deutschsprachige Titel
STUDIEN ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK

Herausgegeben vom moraltheologischen Institut
der Universität Freiburg Schweiz
unter der Leitung von
Adrian Holderegger und Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Verlag Herder Freiburg i. Br.

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG
ÉDITIONS DU CERF PARIS

Vol. 56 *Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*

Contemplation et libération

Thomas d'Aquin - Jean de la Croix - Barthélemy de Las Casas

Env. 256 pages, broché, env. Fr. 44.– ISBN 2-8271-0634-5

Contemplation, libération. Thomas d'Aquin, Barthélemy de Las Casas, Jean de la Croix. Deux thèmes, trois auteurs, qui d'habitude ne s'assemblent pas. Ils sont rapprochés ici parce que contemplation et libération, qui se trouvent au cœur du message chrétien dont sont porteurs ces trois maîtres, sont tenues à juste titre pour les valeurs les plus hautes, les plus urgentes et le plus intimement connexes.

Vol. 42 *Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*

Ethique chrétienne et dignité de l'homme

XX-362 pages, broché, Fr. 64.– ISBN 2-8271-0577-2

La dignité de l'homme se déploie dans les vingt chapitres de ce livre comme le versant éthique d'une vision théologique de l'homme fait à l'image de Dieu.
Une telle compréhension de l'homme «créé créateur» est appelée à fonder une éthique de communion et de communication, de dialogue et de discussion, de responsabilité et d'engagement pour la justice et la libération. Toute une section est consacrée à quelques problèmes d'éthique économique.

Vol. 38 *Marie-Joseph Huguenin, OCD*

L'expérience de la miséricorde de Dieu chez Thérèse d'Avila

XXII-410 pages, broché, Fr. 56.– ISBN 2-8271-0547-0

Malgré un grand nombre d'études sur sainte Thérèse, aucune à ce jour n'avait étudié dans toute son ampleur l'expérience la plus centrale de sa vie. Elle fonde toute son œuvre doctrinale et son entreprise de fondatrice.
L'étudier pour elle-même, c'était jeter une lumière nouvelle sur l'enseignement et le charisme de la Sainte. L'expérience de la miséricorde divine apparaît comme le présupposé fondamental de sa pensée. Il permet une relecture de toutes ses œuvres dans l'éclairage même où Thérèse se situait. Cela n'avait pas encore été entrepris et constituait donc une lacune majeure à son interprétation.

Vol. 37 **NOVITAS ET VERITAS VITAE**

AUX SOURCES DU RENOUVEAU DE LA MORALE CHRÉTIENNE

Mélanges offerts au

Professeur SERVAIS PINCKAERS

à l'occasion de son 65e anniversaire

XII-236 pages, broché, Fr. 39.– ISBN 2-8271-0542-X

Auteurs: J.-M. Aubert – J.D. Barthélemy – G. Bedouelle – J.-L. Brugues – B. Bujo – R. Cessario – D. Mongillo – S. Pinckaers – C.-J. Pinto de Oliveira – G. Rouiller – A. Schenker – J.-P. Torrell – G. Vergauwen

---

Vol. 29 *Servais (Th.) Pinckaers, OP*

L'Evangile et la morale

VIII-296 pages, broché, Fr. 44.– ISBN 2-8271-0442-3

Quels sont les liens entre la morale chrétienne et l'Evangile? Est-ce un mariage de cœur ou de raison? Comment faire passer le souffle évangélique dans l'enseignement et la pratique de la morale? Telles sont les questions que ce livre voudrait éclairer en les abordant sous trois angles principaux.

Vol. 22 **DE DIGNITATE HOMINIS**

Mélanges offerts à / Festschrift für

CARLOS-JOSAPHAT PINTO DE OLIVEIRA

à l'occasion de son 65e anniversaire / zu seinem 65. Geburtstag

614 pages, broché, Fr. 88.– ISBN 2-8271-0334-6

Auteurs/Autoren: J.-M. Aubert – A. Avilés – A. Biéler – A. Bondolfi – E. Chiavacci – E. Colomer – Ch. E. Curran – E. Dussel – E. Fuchs – T. Goffi – L. Hödl – O. Höffe – A. Holderegger – R. Javelet – P. Jossua – I. Lesbaupin – D. Mieth – D. Mongillo – A. Moser – G. Palo – G. Piana – S. Pinckaers – J. Pohier – S. Privitera – S. Pfürtner – R. Simon – Ph. Secretan – R. Sugranyes de Franch – L. Vereecke – M. Vidal – G. Widmer

Volumes disponibles de la collection

19. PINCKAERS Servais (Th.)
Ce qu'on ne peut jamais faire
La question des actes intrinsèquement mauvais
Histoire et discussion
1986 142 p. Fr. 22.–
ISBN 2-8271-0342-7

16. **Universalité et permanence des lois morales**
Edité par S. Pinckaers et C.-J. Pinto de Oliveira
1985 460 p. Fr. 58.–
ISBN 2-8271-0316-8

14. PINCKAERS Servais (Th.)
Les sources de la morale chrétienne
1985, 3e éd. 1993
Env. 530 p. Env. Fr. 55.–
ISBN 2-8271-0297-8

13. SPICQ Ceslas
Connaissance et morale dans la Bible
1985 186 p. Fr. 28.–
ISBN 2-8271-0283-8

9. SECRETAN Philibert (éd.)
L'Ordre en question
Harmonie ou Totalité?
Auteurs: A. Birou, G. Flattet, B. Hauck, L. Hermann, J.-C. Piguet, C.-J. Pinto de Oliveira, R. Ruffieux, Ph. Secretan, H.-C. Tauxe et P. Vogel
1980 168 p. Fr. 30.– ISBN 2-8271-0169-6

8. BERTHOUZOZ Roger
Liberté et Grâce suivant la théologie d'Irénée de Lyon
Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne
1980 288 p. Fr. 55.– ISBN 2-8271-0168-8

4. **Autonomie**
Dimensions éthiques de la liberté
Contributions de Juan Artadi, Roger Berthouzoz, Alberto Bondolfi, Francesco Compagnoni, Dietmar Mieth, Servais Pinckaers, Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, Erwin Schawe, Guido Vergauwen
1978 221 p. Fr. 39.– ISBN 2-8271-0147-5

1. PINTO DE OLIVEIRA Carlos-Josaphat
La Crise du choix moral dans la civilisation technique
1977 160 p. Fr. 30.– ISBN 2-8271-0128-9

BULLETIN DE COMMANDE

à retourner à votre libraire

ou aux Editions Universitaires
Pérolles 42
CH–1705 Fribourg
Tél. (037) 86 43 11

Le soussigné commande:

____ Ex. _____

____ Ex. _____

____ Ex. _____

Nom: _____ Prénom: _____

Rue: _____ NPA/localité: _____

Date et signature: _____

Quelques réflexions d'un philosophe sur les «méthodes naturelles»

Introduction

1. La formule «méthodes naturelles» est synthétique. Elle demande à être explicitée: méthodes de connaissance d'états ou de processus de l'organisme de la femme par rapport à la fécondité.

Ces états et processus révèlent à leur tour une intention, un dessein de la nature.

Et cette intention est, à son tour, reflet de l'intention du créateur de la nature.

A ce titre elle s'adresse à la *raison éthique* des époux, dont la rectitude est dans la conformité au dessein de Dieu.

Ainsi des méthodes dites naturelles diffèrent radicalement des méthodes de *birth-control,* qui ont pour but d'empêcher, d'interrompre les processus dans leur fécondité procréatrice intrinsèque, quand il ne s'agit pas de supprimer l'ovule fécondé lui-même, terme du processus (les contraceptifs sont alors en fait des abortifs).

2. Il ne s'agit pas de remettre en cause cette distinction, fondamentale *du point de vue éthique,* entre deux types de méthodes, qui n'ont pas le même objet et dont en conséquence la qualification éthique diffère selon le bien et le mal.

Il s'agit d'en approfondir la compréhension. Ceci a, à mon avis, une incidence pédagogique de très grande importance.

Il reste cependant qu'ici et là il est question de *méthode.* Ce point servira de fil conducteur à notre réflexion. Pour être à même de bien saisir le problème ainsi posé, il est nécessaire de prendre un certain recul.

* * *

I. Quelques considérations préliminaires

1. Le rapport de l'homme à son corps

3. Une vue anthropologique fondamentale commande l'ensemble de la réflexion sur le sujet: celle de l'unité substantielle de l'être humain. L'homme est composé, dans une unité substantielle, de l'âme et du corps,

de telle sorte que le corps est partie constitutive de l'individu humain et donc de la personne, puisque cet individu est une personne. Saint Thomas est à ce point convaincu de cette vérité anthropologique qu'il se refuse d'attribuer à l'âme séparée la qualification de personne, et ceci bien que l'âme spirituelle soit le principe de la personne.

Pourquoi ce rappel? Il me paraît nécessaire à cause de l'attrait qu'exerce en fait le modèle cartésien de l'âme sur nombre d'esprits. L'homme est constitué par l'union de deux substances: d'un côté, l'âme avec ses activités essentiellement spirituelles, de l'autre le corps, que l'on étudie à part, à l'aide des lois de la mécanique. Les passions entrent dans la sphère du corps et sont donc explicables dans leur fonctionnement, par les mêmes lois mécaniques.

Si je parle de modèle, c'est parce que la philosophie cartésienne (quoi qu'il en soit du jugement que nous portons sur sa pertinence) a ouvert la voie à une considération du corps comme entité séparée. Même à des non-cartésiens cette approche paraît comme étant la seule valide. Ceci n'est pas sans conséquences pour notre sujet, car, dans la perspective cartésienne, la personne, c'est l'âme.

Selon la logique de cette approche, le corps est *extérieur* à l'âme (qui est la personne), même si les liens avec le corps propre sont privilégiés. Le rapport au corps est donc conçu exclusivement sur le mode de l'extériorité. Son approche se fait donc du dehors, comme s'il s'agissait d'une chose.

2. Praxis, poièsis, technè

4. Dans l'analyse de l'action humaine, la pensée grecque avait délimité deux grands champs irréductibles l'un à l'autre: le champ de l'action, de l'agir, de la praxis, et le champ du faire, de la poièsis. Distincts, les deux champs ne sont néanmoins pas sans rapports réciproques.

Le champ de l'agir recouvre les activités dans lesquelles l'homme se gouverne lui-même, car ici ses actes procèdent ou dépendent de la volonté libre et ils ont pour fin, pour but, la perfection du sujet humain dans les diverses sphères de ses relations proprement humaines (par exemple, dans l'ordre religieux, dans celui de la famille, dans celui de la société politique).

Un acte humain est d'abord un acte volontaire: l'homme dispose de son action, il en est responsable, en référence aux mesures de la raison éclairée par la loi morale. Il imprime à son action une mesure de raison. Car la volonté, parce qu'elle est appétit rationnel, pose ses actes guidée par la raison. Quand cette mesure informe l'acte, le structure et le façonne de l'intérieur, l'acte est bon – moralement bon. Quand, à l'inverse, cette mesure fait défaut, l'acte est moralement mauvais.

Les actes de la volonté sont ceux par lesquels elle se détermine directement elle-même: le choix porte sur les fins et sur la fin dernière. Mais son pouvoir se prolonge, quand elle *impère* les actes d'autres facultés. Parmi ceux-ci notre attention doit spécialement porter sur l'ensemble des activités qui impliquent un rapport à autrui. Mais, ce rapport lui-même est conditionné par la manière dont la volonté gouverne, c'est-à-dire imprime sa mesure, à cet univers, que nous portons en nous, qui s'appelle l'univers des passions: tout cet ensemble d'affects, de tendances, de pulsions et répulsions, de réactions, qui ont une base physiologique, comme amour et haine, joie et tristesse, crainte, colère, etc. Notre complexe passionnel affecte notre tempérament de base mais il est aussi façonné par notre histoire. Et surtout, les passions sont capables de recevoir l'empreinte structurante de la raison, de participer à la mesure de la raison. Par là, les passions sont intégrées à la personnalité et à son édification. En d'autres termes, la volonté libre est capable d'exercer son gouvernement sur l'ensemble des passions, elle leur imprime son ordre, à tel point qu'elles sont assumées à participer à cet ordre rationnel qui est proprement humain. Les tendances et pulsions sexuelles appartiennent à la sphère des pulsions qui, pour l'homme, sont susceptibles d'entrer sous la régulation de la liberté.

Tel est, brièvement esquissé, le domaine de l'agir humain. Avec lui, nous sommes dans l'ordre de la moralité.

5. Avec la *poièsis* nous avons affaire à un autre champ de l'action humaine: ici la raison pratique impose sa mesure aux choses. Le modèle de ce type d'activité se vérifie avec l'artisan; la civilisation moderne l'a considérablement développé; à lui se rattachent technique et technologie[1].

3. Habitus et vertus

Les considérations qui précèdent portent sur les actes. Elles sont pour ainsi dire ponctuelles en ce sens qu'elles font abstraction de la durée et de l'édification, qui est progressive, de la personnalité. Elles doivent être complétées par la considération des vertus.

Dans leur orientation naturelle au bien, les facultés ont besoin d'être consolidées. Les vertus sont des dispositions stables qui rendent aisé et agréable l'usage des facultés dans la ligne du bien. La personnalité vertueuse est consolidée dans sa liberté par rapport à ce que serait une domination, une tyrannie des passions, si celles-ci étaient abandonnées à elles-mêmes et à un développement sauvage et anarchique. D'ailleurs, quand il

[1] L'ensemble des activités qui ressortissent aux arts du beau s'inscrivent dans ce genre, bien qu'ils posent des problèmes spécifiques qui n'ont pas à nous occuper ici.

échappe au gouvernement de la raison, le monde des passions n'est pas «libre» pour autant, il tombe sous l'emprise de ces habitudes despotiques que sont les vices.

La vertu s'entend soit dans l'ordre de l'agir soit dans celui du *faire:* dans le premier cas, nous avons les *vertus morales,* dans le second cas, les vertus comme habiletés dans la création, l'arrangement et la disposition et l'usage des choses. C'est le domaine de la *technè,* pour prendre le mot grec, ou de l'*ars,* pour prendre le terme latin (de là viennent aussi les adjectifs technique, artificiel).

Ce domaine, en conséquence du développement moderne des sciences, a connu un essor considérable, que les Anciens n'avaient pas soupçonné: celui de la technique et de la technologie, qui constitue une des composantes majeures de notre culture.

II. Considérations sur les «méthodes naturelles»

1. Education aux vertus

Ce qui précède était nécessaire pour éclairer notre propos.

A première vue, il semblerait que la maîtrise exercée par la raison se divise en deux domaines bien distincts: maîtrise de soi grâce aux vertus morales, maîtrise sur les choses grâce à la technique. En réalité, le problème est plus complexe.

Il me semble que l'on peut présenter les réflexions suivantes.

Ce qui est premier, par rapport aux activités liées à la transmission de la vie, ce sont les *vertus morales,* par lesquelles la raison pratique (dans son instance morale) imprime son gouvernement à l'exercice de la sexualité dans le mariage. Il n'y a pas lieu de rappeler ici tout ce que nous disent à ce propos l'enseignement de l'Eglise et la théologie du mariage sur les biens du mariage, sur l'usage de la sexualité en vue de l'union des époux, union liée à leur vocation qui est de transmettre la vie et d'éduquer les enfants, dans une communion d'amitié.

Quand on parle de la mesure de raison à imprimer au désir sexuel, à ses manifestations et à l'usage de la sexualité, on est enclin à concevoir cette présence de la règle de raison comme une intrusion, un frein, une violence qui brise la spontanéité du désir. Celui-ci se trouverait mortifié et frustré par l'intervention d'une règle extérieure. Cela n'est vrai que si, à la loi morale, ne répond pas une vertu morale assez fortement enracinée dans la personne. Car le propre de la vertu morale est de réaliser l'intégration de la personnalité, son unité, par l'assomption des puissances de désir dans l'élan de la volonté. N'oublions pas que la volonté est elle-même une faculté de désir – d'un désir d'ordre spirituel et d'un amour spirituel qui demandent à être perfectionnés par des vertus spirituelles, dont la première est la charité.

En conséquence, quand la volonté est informée par la charité d'une manière suffisamment profonde, elle est source d'une spontanéité nouvelle, proprement spirituelle – digne de la personne en tant que telle.

En se laissant informer par la charité, la volonté *intériorise* en soi, fait sienne la règle de raison de la loi morale et entraîne dans son dynamisme supérieur l'ensemble des désirs, y compris le désir sexuel avec sa propre spontanéité. Loin d'exercer un refoulement porteur de frustration et de déséquilibre, la volonté vertueuse intègre dans l'unité de la personnalité la multiplicité des désirs qui portent l'être humain vers la multiplicité des biens vers lesquels il tend.

Ce qui précède ne fait qu'expliquer pourquoi dans la vie de mariage, ce qui commande tout l'ensemble est l'amour de charité, qui est amitié avec Dieu et amour du prochain sous la forme spécifique de l'amour et de l'amitié conjugales.

Et c'est la perfection de la charité qui constitue la sainteté.

Quant à la maîtrise immédiate des instincts et des puissances génératrices, ce qui est en jeu directement, c'est la vertu de chasteté. Avant de parler de méthodes, il convient de se préoccuper de l'éducation à la chasteté.

8. Chaque vertu est spécifiée par son objet. Le mariage reposant sur le consentement mutuel des époux, la vertu de justice est également requise. Cette vertu s'exerce également à l'égard des enfants. Elle s'exerce notamment à l'égard de l'enfant conçu et à naître, qui est sujet de droit [2].

On rappelera une doctrine essentielle de saint Thomas: celle de la connexion des vertus, unifiées dans la vertu-reine, qui est comme leur âme: la charité. Les vertus forment un organisme, elles se soutiennent les unes les autres.

Ces considérations, qui sont de simples rappels, ont une incidence pédagogique de première importance: il convient avant tout, quand on parlera de «méthodes naturelles», de commencer par l'éducation aux vertus morales. Sans ce contexte vital, un usage, en lui-même licite des «méthodes naturelles», pourrait être moralement mauvais. Ou du moins, on se situerait dans une perspective légaliste, non évangélique, pour laquelle le motif premier serait l'obéissance à des préceptes, présentés par l'Eglise à titre de *loi positive,* ce que, dans la pensée de l'Eglise, qui se rapporte à une loi inscrite dans la nature humaine comme expression du dessein du Créateur, ils ne sont pas [3].

[2] Il est intéressant de relire, sous l'angle de la vertu de justice *Gaudium et Spes,* n. 50-52.

[3] Cette critique du légalisme me paraît se situer dans le prolongement de l'enseignement de saint Paul (Galates, Romains) quand il critique la conception erronée qui attribue la justification à une obéissance à la Loi qui serait l'œuvre avant tout de l'effort humain.

On tomberait, en d'autres termes, dans une sorte de positivisme moral: un acte est bon parce qu'il est permis (par l'Eglise), au lieu de voir qu'en réalité si une pratique est encouragée, c'est parce que, par sa nature, elle est bonne.

2. Le rapport technique à autrui

9. Dans un texte célèbre où il entrevoit les développements possibles de la technique comme fruits des nouvelles sciences, Descartes pense avant tout à la médecine. C'est pourquoi, plus haut, je me suis référé à lui.

En effet, s'il reste vrai aujourd'hui comme ce l'était hier, que la médecine a pour but d'aider la nature à rétablir un équilibre compromis, plus ou moins gravement, la médecine la plus récente le fait de plus en plus par des interventions qui introduisent des modifications ou des substitutions: chirurgie, prothèses, greffes, médicaments dont les effets secondaires, y compris d'ordre psychique, doivent être pris en compte. En psychiatrie, certains médicaments peuvent modifier profondément la personnalité. Il y a là un vaste champ où des abus sont possibles et où se posent une série de problèmes éthiques.

Dans les cas évoqués, le corps du patient est l'objet d'une intervention de type technique (au sens large que suggèrent les termes de *technè* ou d'*ars*: modification ou transformation des choses). Autre est l'agent (le médecin et ses collaborateurs), autre le patient. Mais ce qui doit retenir la réflexion est que nous sommes devant un rapport, qui, dans son essence, est un rapport d'*extériorité,* même s'il va de soi que des sentiments humains à l'égard de la personne du patient ne sont pas exclus.

Cette relation, je l'ai noté, se vérifie aussi dans l'ordre psychique: il n'est pas sans signification que l'on parle de *méthode* ou de *technique* psychanalytique, qui comporte certes l'implication personnelle du psychanalyste (transfert ou contretransfert), mais celle-ci est envisagée du point de vue technique (au sens où nous entendons ce terme)[4].

La technique est également présente au niveau du diagnostic: ce sont les techniques de pointe qui permettent des diagnostics hier encore impossibles à établir sûrement. Ici, la technique est au service de la connaissance.

Enfin, le progrès des connaissances obtenues, grâce à des instruments toujours plus perfectionnés, permet des interventions toujours plus performantes. L'important pour nous est de prendre conscience du fait que nous nous trouvons devant une logique immanente au processus technique comme tel.

[4] En réalité, il y a là une sorte de cas-limite, et la *psychanalyse* subit la double attraction d'une conception scientiste et technocratique et d'une conception existentielle et personnaliste. Selon les écoles, l'accent est mis sur tel ou tel aspect.

10. Il convient de rappeler ici une condition éthique fondamentale: l'intervention technique sur le corps du patient suppose toujours, pour être légitimement exercée, le consentement exprimé ou présumé du patient.

Enfin, certaines interventions ont pour but des mutilations et sont moralement illicites. Nous n'avons pas à en traiter ici.

3. Le rapport technique à soi-même

11. Ce que nous avons évoqué concerne les interventions sur le corps (et parfois le psychisme) d'autrui opérées par un tiers. Mais il faut encore considérer un autre domaine: celui du *rapport technique à soi-même.* Mais ne devons-nous pas alors remettre en question la distinction que nous avons faite entre d'un côté le rapport à soi-même et les vertus morales et, de l'autre, le rapport aux choses et les vertus techniques?

Prenons un exemple: l'entraînement sportif, notamment dans des sports qui sont des arts (gymnastique artistique, exercices de cirque), implique l'acquisition d'une technique, un dressage appliqué à soi-même. Dans cet exemple et d'autres semblables, il s'agit de maîtrise qui ne s'adresse pas tant aux sphères de la personne qui appartiennent au psychisme animal (les passions) et qui sont susceptibles, comme nous l'avons vu, d'être entraînées dans la mouvance de la volonté. Il s'agit plutôt de l'acquisition de réflexes, comportant leur part d'automatisme, dont la maîtrise n'est possible que par voie technique, même si leur mise en œuvre présuppose de la part du sujet une ascèse morale, vie saine, persévérance, etc. Par la technique, l'homme étend sa maîtrise sur son propre corps, dans des zones de son être qui, de soi, fonctionnent spontanément comme des réflexes.

12. Nous devons franchir un pas de plus: il existe des techniques de maîtrise de soi qui portent sur la vie psychique et la vie mentale elle-même. Le christianisme, conscient, d'une part, de la liberté propre de l'esprit et, d'autre part, de la souveraine gratuité de la grâce divine, se montre, en ce domaine, à juste titre, réservé. Mais on trouve néanmoins des traces de techniques de maîtrise de soi dans l'hésychasme ou même dans les *Exercices* de saint Ignace, pour nous en tenir à deux exemples.

Mais c'est dans le cadre des grandes religions orientales que ces techniques ont été les plus développées et affinées: leur but est d'obtenir une expérience spirituelle libératrice d'ordre noétique. Pensons aux techniques du yoga, ou aux techniques du vide [5].

Dans ces cas, les vertus morales elles-mêmes entrent au service des techniques spirituelles. L'homme n'applique plus la technique aux choses,

[5] Sur ces questions, cf. Louis GARDET - Olivier LACOMBE, *L'Expérience du Soi,* Etude de mystique comparée, Paris, 1981, Desclée de Brouwer, 392 pp.

mais à soi-même. Il s'agit d'une technique introvertie, appliquée à l'intériorité. On remarquera que les conceptions du monde dans lesquelles s'insère généralement l'usage des techniques du vide prônent l'abolition de la personnalité et de la conscience de soi en faveur d'une identification avec un absolu conçu comme impersonnel.

Si j'évoque ce dernier aspect, c'est parce que le regard sur soi que porte l'homme, pris dans son intégralité, tel qu'il est favorisé par le contexte de la société occidentale marquée par la prédominance de la technique, pourrait se trouver accordé à l'approche impliquée par les techniques orientales. Il faut préciser: ces dernières visent un but supratechnique, qui est celui de la libération de toutes les servitudes qui pèsent sur la condition humaine. Mais ce qui nous retient ici, dans un rapprochement qui doit être proposé avec beaucoup de précaution, est l'idée d'un rapport à soi qui serait essentiellement d'essence technique.

4. Méthode et vertu éthique

13. Nous sommes ainsi conduit à préciser notre définition de la relation technique aux choses et à soi-même: celle-ci est une relation qui entend disposer de moyens afin d'obtenir un résultat précis, car la technique porte sur l'ordre des moyens. Or, dans la ligne de la technique, on tend à l'infaillibilité des moyens, ou, à défaut, à leur plus grande fiabilité. L'efficacité, obtenue et prévisible, mesure la perfection d'une technique.

Le terme de *méthode* appartient au vocabulaire de la technique. Même quand on parle de *méthode* de pensée, on se situe dans le champ de l'*ars logica.* Une méthode se propose pour but d'écarter toute erreur et tout risque d'erreur.

Ceci s'applique également aux «méthodes naturelles» de régulation des naissances. Elles tendent de soi à cette efficacité maximale qui est le propre de toute bonne méthode. Voir dans l'imperfection de certaines «méthodes naturelles» l'équivalent de l'ouverture à la vie dont parle *Humanae vitae* c'est commettre un lourd contresens, aux conséquences graves.

* * *

Ces réflexions sur la technique et la méthode ont pu sembler nous éloigner du sujet. En fait, elles se proposent d'illustrer un enseignement tout à fait central: l'*usage* d'une méthode, en elle-même compatible avec les exigences éthiques, ne trouve sa justification que dans le contexte d'une vie conjugale vécue dans la chasteté et la charité. Car la méthode appartient à l'ordre des moyens, dont l'usage judicieux, dans l'ordre humain, demande à être réglé par la raison éthique. Une méthode éthiquement licite

n'est pas un substitut des vertus morales; elle a pour ces dernières valeur d'instrument. Les méthodes «naturelles» sont des méthodes qui permettent une connaissance toujours plus parfaite des processus de fécondité, dont les personnes se serviront pour vivre les relations conjugales en tant que collaborateurs de Dieu dans la transmission de la vie à d'autres personnes. Nous touchons, avec elles, à un enjeu anthropologique capital.

Georges COTTIER, O.P.

La justification par la foi

Quelle est la racine de la divergence entre catholiques et protestants?

Au XVI[e] siècle, catholiques et protestants se sont affrontés en présence du mystère de la justification par la foi. Quel a été le fondement profond de la controverse? A notre avis, c'est une différence importante sur la nature du *péché* qui a conduit les chrétiens des deux bords à défendre des enseignements opposés sur la doctrine du pardon accordé par Dieu aux pécheurs.

Aux yeux des Réformateurs, la sanctification ne peut être la «cause formelle» de la justification.[1] Nous sommes pardonnés par la seule imputation des mérites du Christ.

Rappelons que, pour les catholiques, la justification et la sanctification sont les deux aspects d'une même action divine qui nous libère du péché et qui nous accorde la qualité de fils de Dieu. Au contraire, pour les Réformateurs, la justification et la sanctification sont deux actes distincts du Seigneur. Par le premier, il nous pardonne en couvrant nos fautes du manteau de sa justice, par le second, il commence à transformer nos cœurs en nous envoyant son Esprit-Saint.

Citons Calvin: «Je ne nie pas toutefois cependant que ces deux choses ne soient toujours unies, à savoir notre sanctification et justification; mais c'est mal de dire que ce ne soit qu'un des deux. Exemple: combien que la clarté du soleil ne se puisse jamais séparer de la chaleur, si est-ce qu'elle n'est pas la chaleur même.»[2]

Pierre Viret nous fait le même reproche. Il parle de «ces poures aveugles»; «ils ont mêlé et confondu ensemble la justification et la sanctification qui doivent être distinguées.»[3]

Il est temps maintenant d'examiner comment les Réformateurs comprennent la nature du péché.

[1] Le Concile de Trente déclare que «l'unique cause formelle (de la justification) est la justice de Dieu, ‹non celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous fait justes›» Denz/Schön. 1529. Pour l'Eglise catholique, la sanctification est bien la cause formelle de la justification.

[2] *Les Actes du Concile de Trente avec le remède contre la* (sic) *poison,* dans le *Recueil des opuscules.* Editions Pinereul, Genève 1566, p. 943.

[3] *Instruction chrestienne en la doctrine de la Loy et de l'Evangile,* Genève 1564, t. II, p. 20. Dans notre ouvrage *Le Réformateur Pierre Viret,* Labor et Fides, Genève 1986, pp. 189–190.

Tout mouvement de convoitise est un péché

Saint Augustin reconnaît que le pardon divin n'a pas supprimé en nous la concupiscence. Pourtant, il la considère comme une infirmité, non comme un vrai péché. On commet une faute lorsque nous consentons au mouvement de la convoitise. Or Calvin n'est pas d'accord avec l'évêque d'Hippone:

«Lui (Augustin), en confessant que tous fidèles, pendant qu'ils habitent en ce corps mortel, sont tellement sujets à concupiscences qu'ils ne se peuvent tenir de convoiter, toutefois, il n'ose pas point appeler une telle maladie péché; mais en la nommant infirmité, il dit que lors elle est péché quand, outre la conception ou apppréhension, l'œuvre ou le consentement s'en ensuit, c'est-à-dire quand la volonté obtempère au premier appétit. Nous, au contraire, tenons que toute convoitise, de laquelle l'homme est aucunement chatouillé pour faire contre la loi de Dieu est péché; même nous affirmons que la perversité laquelle engendre en nous telles concupiscences est péché. Nous enseignons donc que les fidèles ont toujours le péché habitant en eux, jusqu'à ce qu'ils soient dévêtus de ce corps mortel, pource que la perversité de convoiter, laquelle est répugnante à droiture, réside toujours en leur chair.» [4]

Quelle est donc la grande différence entre le pécheur et le justifié? Dans le premier, la convoitise règne en maîtresse, mais, dans le juste, elle est combattue par l'Esprit-Saint. Dieu suscite en nous de bonnes œuvres, mais elles sont constamment blessées par la concupiscence. Ecoutons Calvin:

«Seulement nous réservons cela à l'homme, qu'il pollue et souille par son immondicité les œuvres qui autrement étaient bonnes comme venantes de Dieu. Car du plus parfait homme qui soit au monde, il ne sort rien qui ne soit entaché de quelque macule.» [5]

Calvin porte donc un regard pessimiste sur notre condition terrestre: «Que c'est que méritent nos œuvres, l'Ecriture le démontre, disant qu'elles ne peuvent soutenir le regard de Dieu, en tant qu'elles sont pleines d'ordures et immondicité.» [6]

Pierre Viret défend la même position:

«Une telle concupiscence, quelque résistance qu'il y ait, ne peut être sans péché, à cause de la source corrompue et maudite dont elle procède.» [7]

Dans cette perspective, Calvin ne peut admettre la distinction entre péché mortel et péché véniel telle que l'entendent les catholiques: «Ils prennent... un refuge d'une frivole distinction: c'est assavoir que des péchés, les uns sont mortels, les autres véniels.» [8]

[4] *Institution de la religion chrestienne* (1560) III, 3, 10.
[5] *Ibidem,* III, 15, 3.
[6] *Ibidem,* III, 15, 3.
[7] *Instruction chrestienne* .... t. 1, p. 279. Dans notre ouvrage, p. 199.
[8] *Institution*.....III, 4, 28.

Aux yeux du Réformateur, la concupiscence rend dignes de la mort éternelle toutes nos actions influencées par elle:

«De l'impiété et souillure du cœur humain (qui est le plus horrible péché devant Dieu), ils font un péché véniel. Nous, au contraire, comme l'Ecriture (qui est règle du bien et du mal) nous enseigne, prononçons que le loyer du péché est mort.» [9]

Certes, Calvin reconnaît une hiérarchie entre les péchés mais tous offensent la majesté divine:

«Je demande si entre les péchés qu'ils confessent, ils n'en reconnaissent pas un plus grand que l'autre. Il ne s'ensuit pas donc que tous les péchés soient pareils, pourtant s'ils sont pareillement mortels.» [10]

Mais tous ces péchés qui, de leur nature, sont mortels, deviennent véniels, chez les justes, en raison de l'imputation des mérites du Christ:

«Au reste, que les péchés des fidèles sont véniels; non pas qu'ils ne méritent la mort, mais d'autant que par la miséricorde de Dieu, il n'y a nulle condamnation sur ceux qui sont en Jésus-Christ.» [11]

Calvin déclare encore: «Touchant des péchés que commettent les saints et les fidèles, ils sont bien véniels, mais c'est de la miséricorde de Dieu, et non point de leur nature.» [12]

Comment sommes-nous justifiés?

Selon le Réformateur, la «cause formelle» de la justification serait la sanctification si elle était parfaite en nous:

«Il a été clairement démontré que la justice des œuvres consiste seulement en une parfaite et entière observation de la loi. Dont il s'ensuit que nul n'est justifié par ses œuvres, sinon celui qui est venu à une telle perfection, qu'on ne le saurait regarder de la moindre faute du monde.» [13]

Logiquement, nous pouvons conclure qu'aux yeux du Réformateur, la doctrine catholique est exacte eschatologiquement, lorsque le chrétien est parvenu à la gloire du ciel duquel le péché est totalement absent.

Mais, sur terre, la sanctification est sans cesse blessée par la concupiscence dont chaque mouvement, même involontaire, est un péché. Aussi, la justification ne peut-elle pas avoir pour fondement un don divin *présent en nous;* elle doit reposer sur une réalité parfaite qui n'est autre que l'imputation des mérites du Christ. Il existe une cohérence entre le jugement

[9] *Ibidem,* III, 4, 28.
[10] *Ibidem,* III, 4, 28.
[11] *Ibidem,* III, 4, 28.
[12] *Ibidem,* II, 8, 59.
[13] *Ibidem,* III, 15, 1.

pessimiste porté sur le chrétien pécheur et la thèse protestante relative au pardon des péchés.

Le catholicisme fonde sa réflexion sur le don du pardon divin en citant volontiers ce texte de saint Pierre prêchant à Jérusalem: «Convertissez-vous donc et revenez à Dieu, afin que vos péchés soient effacés» (*Actes* 3,19). Ainsi, Dieu nous accorde le don de la justification en changeant le pôle de notre vie (la théologie parlera de fin ultime). On citera facilement, pour illustrer notre doctrine, cette déclaration célèbre de saint Augustin: «Deux amours ont bâti deux cités: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste.» [14] (Pour éviter toute ambiguïté, je changerais l'expression de «mépris de soi» par celle de «don de soi».) Or il est significatif que Calvin, dans l'ouvrage considérable qu'est l'*Institution de la religion chrétienne,* ne cite jamais ce texte. [15] Il dira bien que la conversion est présente dans le cœur du justifié, mais ce n'est pas elle qui est l'instrument du pardon:

«Nous aussi bien avions dit en quelque lieu que la rémission des péchés ne nous est jamais octroyée sans pénitence, d'autant que nul ne peut vraiment et en sincérité de cœur implorer la miséricorde de Dieu, sinon celui qui est affligé et navré de la conscience de ses péchés. Mais nous ajoutions pareillement que la pénitence n'est pas la cause d'icelle rémission, et ôtions ces tourments des âmes: c'est assavoir que la contrition doit être dûment accomplie.» [16]

Au contraire, selon la doctrine catholique, Dieu nous justifie en nous faisant passer de l'amour désordonné de soi au don de notre cœur à Dieu. Ce changement est assez radical pour devenir la «cause formelle» de notre justification.

Saint Thomas d'Aquin commence son étude des actes humains en parlant de la fin ultime. Il montre bien que tout l'agir moral dépend fondamentalement de l'adhésion à cette fin. «Il faut, dit-il, que la fin ultime remplisse à ce point tout l'appétit de l'homme qu'en dehors d'elle rien ne soit laissé à désirer.» [17]

Cette fin ultime vers laquelle tous les hommes aspirent, c'est le bonheur. Mais le juste trouve son bonheur en Dieu. *Il est donc en rapport avec l'absolu.* Cette relation est si décisive que le pécheur devient juste par le don de la sanctification. Aimant Dieu par-dessus tout, il oriente sa vie dans la direction du Royaume céleste, même si des faiblesses manifestent encore l'imperfection de sa charité.

Dans cette théologie, capitale est la distinction entre le péché mortel et le péché véniel. Le premier est un acte qui signifie que l'on s'aime jusqu'au

[14] *De civitate Dei,* 14, 28, P. L. 41, 436.

[15] Dans son édition de l'*Institution de la religion chrestienne* de 1560, J.D. Benoit donne dans le volume V la référence à tous les textes des Pères cités par Calvin.

[16] *Institution....* III, 4, 3.

[17] *Somme théologique,* I/II, q. 1, a. 5.

mépris de Dieu. Le second ne détruit pas le rapport à la fin ultime authentique: le Seigneur; mais il montre que cet amour est encore fragile et imparfait.

La convoitise qui demeure en nous est une occasion de péché lorsque nous y consentons. Mais le Concile de Trente reprend sur ce point la position de saint Augustin que Calvin confesse avoir abandonnée: «Que la concupiscence ou le foyer (du péché) demeure dans les baptisés, le saint Concile le confesse et le pense. Laissée pour nos combats, elle n'est pas capable de nuire à ceux qui, n'y consentant pas, résistent avec courage par la grâce du Christ.» [18]

Les Réformateurs, en négligeant le thème de l'orientation de l'homme à sa fin ultime, sont-ils influencés par la théologie nominaliste? L'hypothèse mérite d'être posée. En effet, un Gabriel Biel, que Luther a étudié, estime que la justification par la foi vive repose sur la simple décision divine et non pas sur la nature profonde du mystère. Citons cet enseignement de Biel:

«Selon la puissance absolue (de Dieu), sans changement intervenant dans le pécheur, par un seul laps de temps, (le pécheur) pourrait être ordonné d'abord à la peine et ensuite ordonné à la vie, bien que selon la puissance ordonnée, il n'y a pas de rémission des péchés sans l'infusion d'une nouvelle grâce par laquelle est changé celui qui fut pécheur.» [19]

Dans cette problématique, Dieu pourrait donc justifier un homme sans le conduire à l'aimer jusqu'au don de lui-même. Ainsi, cette théologie méconnaît la nécessité profonde du changement de la fin ultime. Elle prépare les esprits à méditer le mystère du pardon divin par la seule imputation des mérites du Christ [20] même si l'on précise ensuite qu'une sanctification très imparfaite est accordée au chrétien.

Le rejet de la coopération de l'homme à son salut.

Luther insiste sur la passivité de l'homme dans le mystère du salut: «Est-ce que notre volonté est en quelque sorte façon active dans les choses qui regardent le salut éternel, ou bien est-elle seulement passive sous l'action de la grâce?... Voilà le nœud de toute notre discussion.» [21] La réponse est claire à la lumière même de l'ouvrage du Réformateur: *De servo arbitrio.* Calvin qui déclare «que l'homme est maintenant despouillé de franc-arbitre, et misérablement assuietty à tout mal» [22] enseigne la même doc-

[18] Denz/Schön. n. 1515.

[19] *Quaestiones de justificatione,* Editeur Carolus Feckes, Aschendorff 1929, p. 28.

[20] La doctrine de l'imputation des mérites du Christ repose sur la Révélation, car, lorsque Dieu nous justifie, il nous applique les mérites de son Fils; mais c'est une erreur de considérer comme cause formelle du pardon divin cette imputation.

[21] W.A. XVIII, 611, 614.

[22] Titre du chapitre II du Livre II de l'*Institution de la religion chrestienne.*

trine en précisant cependant qu'il a évité les hyperboles de Luther: «On a tellement adouci les façons de parler, que personne n'en peut justement prendre occasion de scandale.» [23]

Calvin a cité ce texte de saint Jean: «Quiconque est de Dieu se garde» (*I Joh.* 5,18). Et il commente: «Les prêcheurs du franc-arbitre prennent ce mot à la vollée (sans réfléchir), comme si nous étions sauvés, partie de la vertu de Dieu, partie de la nôtre, comme si se garder et maintenir ne venait point du ciel.» [24]

Le Réformateur, à juste titre, refuse une coopération de l'homme qui s'ajouterait à l'action divine pour la compléter. S'inspirant de S. Augustin, il déclare: «Dieu promet de faire, non pas seulement que nous puissions vouloir bien; ains que pleinement nous voulions en effet.» [25]

Le Réformateur, en parlant de l'action divine en nous, concède volontiers que le Seigneur ne nous meut pas comme des êtres animés: «Car qui est celui si insensé qui estime l'homme être poussé de Dieu comme nous jetons une pierre?» [26]

Pour exposer comment s'opère en nous la sanctification, Calvin recourt à la prophétie d'Ezéchiel 36,26-27: «Je vous donnerai un nouveau cœur, je créerai un esprit nouveau en vous, j'ôterai le cœur de pierre qui est en vous et vous en donnerai un de chair...»

Le Réformateur insiste sur le verbe *créer:* «Je dis que la volonté est abolie non pas en tant qu'elle est volonté, car en la conversion de l'homme, ce qui est de la première nature demeure. Je dis aussi qu'elle est créée nouvelle, non pas pour commencer d'être volonté, mais pour être convertie de mauvaise en bonne.» [27]

Calvin dira encore: «Il faut que tout ce qui est de nous soit aboli, pour nous amener à bien et que tout ce qui est substitué au lieu procède de sa grâce.» [28]

Mais dira-t-on, lorsque Dieu a transformé notre volonté, l'homme devient-il cause subordonnée à l'action divine dans l'ordre du bien? Non, car le Réformateur attribue tout à Dieu dans l'ordre du bien, rien à la créature.

«Il ne peut rien procéder de bon de notre volonté jusqu'à ce qu'elle soit réformée, et après la réformation, en tant qu'elle est bonne... elle est de Dieu, non pas de nous.» [29]

[23] *Response aux calomnies de Phighius,* Opusc; 312–313, O.C. VI, 251. Cf. Edition de J.D. Benoit, t. II, p. 21.
[24] *Institution...*II, 5, 11.
[25] *Les Actes du Concile de Trente avec le remède.....* p. 940.
[26] *Institution....* II, 5, 14.
[27] *Ibidem,* II, 3, 6.
[28] *Ibidem,* II, 2, 8.
[29] *Ibidem,* II, 3, 8.

Calvin évoque le psaume 51 dans lequel David demande à Dieu de lui accorder un cœur pur: «Ne reconnaît-il point que toutes les parties de son cœur sont peines d'immondicité et de souillure, et que son esprit est enveloppé en perversité?» [30]

Ainsi l'une des raisons essentielles qui conduisent Calvin à refuser la coopération de l'homme est sa conviction si pessismiste du statut actuel de l'humanité.

Il faut que seules les œuvres de Dieu soient greffées en nous. Le Réformateur parle d'un *sabbat:* «C'est une chose merveilleuse que de notre orgueil, Dieu ne requiert rien plus étroitement sinon que nous observions son sabbat, assavoir en nous reposant de toutes nos œuvres, et il n'y a rien qu'on tire de nous avec plus grande difficulté que cela: c'est qu'en quittant toutes nos œuvres nous donnions lieu aux siennes.» [31]

Evoquant l'allégorie de la vigne (*Jean* 15), Calvin déclare: «C'est en vain qu'on prétend cette subtilité, qu'il y a quelque humeur enclose au cep, qui est pour le faire produire fruit et pourtant (partant) qu'il ne prend pas tout de la terre ou de la première racine, mais qu'il apporte quelque chose du sien.» [32]

La primauté de la grâce que Calvin souligne fortement, à juste titre, exclut pourtant notre coopération comme cause seconde. Il commente en effet le texte de saint Paul: «C'est Dieu qui fait en nous et le vouloir et le faire» (*Phil.* 2,13).

«S'il était dit que Dieu baille secours à notre volonté infirme, il nous serait laissé quelque chose; mais quand il est dit qu'il fait la volonté, en cela il est montré que tout ce qui est bon est d'ailleurs que de nous.» [33]

Le Réformateur rejette le mot de grâce coopérante dans la mesure où il voudrait signifier que l'homme est actif dans l'œuvre de sont salut. Ce n'est pas le chrétien qui coopère, c'est Dieu seul qui achève ce qu'il a commencé.

«Dieu parfait en coopérant ce qu'il a commencé en opérant, c'est-à-dire qu'il applique ce qu'il nous a déjà donné pour besogner avec ce qu'il y ajoute, et que c'est une même grâce, mais qu'elle prend son nom selon la diverse manière de son effet.» [34]

Ce refus de la coopération humaine a pour origine première le jugement si pessimiste porté sur la condition de la créature après la chute.

«Nous concédons bien que, du temps que l'homme était encore entier, sa condition était telle qu'il se pouvait incliner d'une part et d'autre. Mais puisqu'Adam a déclaré par son exemple combien est pauvre et misérable le franc-arbitre, sinon que Dieu veuille en nous et puisse tout, quel profit

[30] *Ibidem,* II, 3, 9.
[31] *Ibidem,* II, 3, 9.
[32] *Ibidem,* II, 3, 9.
[33] *ibidem,* II, 3, 9.
[34] *Ibidem,* II, 3, 11.

aurons-nous quand il nous départira (partagera) sa grâce en telle manière?» [35] Ainsi, selon le Réformateur, nous serions bien malheureux si le Seigneur nous accordait la grâce de la même manière qu'il l'a faite pour Adam innocent.

Calvin rejette aussi la doctrine catholique relative à la «grâce créée» ou aux «habitus infus». Faisant allusion à cet enseignement, il déclare: «Autant vaut ce qu'ils ajoutent après, (c'est-à-dire rien), que la grâce qui nous justifie est une habitude ou qualité résidente en nous et non point une faveur que Dieu nous porte. Or les témoignages de l'Ecriture sont plus qu'évidents contre eux.» [36]

Saint Thomas d'Aquin a bien montré comment cette doctrine des «habitus infus» permettait de sauvegarder une authentique activité volontaire de l'homme mû par la grâce. Pierre Lombard, pour exalter la charité l'identifie au Saint-Esprit. Saint Thomas remarque:

«A y bien regarder, une telle opinion tourne plutôt au détriment de la charité. Le mouvement de celle-ci procède du Saint-Esprit mouvant le cœur humain non pas de telle sorte que celui-ci soit totalement mû au point de n'être d'aucune façon principe de ce mouvement, comme un corps qui serait mû par un mouvement extérieur à lui: cela serait contre la nature de l'être volontaire qui exige d'avoir en lui-même le principe de son vouloir... Il s'ensuivrait donc que l'acte d'aimer ne serait pas volontaire: ce qui impliquerait contradiction puisque l'amour est essentiellement un acte de volonté.» [37]

L'«habitus infus» surélève la volonté pour que son acte d'amour surnaturel soit connaturel à la grandeur de l'action dont la cause première est le Saint-Esprit; la créature, cause seconde, agit alors volontairement au-delà de ses capacités naturelles.

Le dialogue œcuménique, s'il veut être approfondi, ne peut faire abstraction du problème des «habitus infus». Le théologien protestant vaudois du XIX[e] siècle, Alexandre Vinet, a proposé cette formulation pour exprimer les rapports entre l'action de Dieu et celle de l'homme sur le plan de la vie chrétienne:

«On a dit que la sagesse chrétienne est d'être tranquille comme si Dieu faisait tout, et d'agir comme s'il ne faisait rien. Disons mieux: disons qu'il fait tout. Il nous a faits qui faisons; il fait en nous la volonté de faire; il fait par nous tout ce que nous faisons; mais il le fait par nous et ne veut pas le faire autrement.» [38]

[35] *Ibidem,* II, 3, 10.
[36] *Les Actes du Concile de Trente avec le remède...* p. 970.
[37] *Somme théologique.* II/II, q. 23, a. 2.
[38] *Homilétique,* 1873, p. 24.

Mais pour assurer la vérité de cette conviction, il est nécessaire d'examiner la valeur de l'enseignement sur les «habitus infus».

La doctrine des deux amours: son absence au Concile de Trente

Nous avons souligné l'importance de la doctrine des deux amours: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, l'amour de Dieu jusqu'au don de soi. Bien compris [39], cet enseignement permet de situer d'une manière authentique la foi catholique sur la justification du pécheur.

Or le Concile de Trente ne recourt pas au thème des deux amours, doctrine qui aurait manifesté avec clarté l'une des différences essentielles qui séparent catholiques et protestants face au mystère du pardon divin. A la VI[e] Session, les Pères décrivent «le mode de préparation» au don de la justification. Ils soulignent le passage de «la crainte de la justice divine» à «la considération de la miséricorde de Dieu». Alors les pécheurs «s'élèvent à l'espérance» et «ils commencent à aimer» le Christ et «pour cette raison, se retournent contre leurs péchés dans une sorte de haine et détestation» et «enfin, ils se proposent de recevoir le baptême, de commencer une vie nouvelle et d'observer les commandements divins» [40].

Nous sommes frappés par le fait que le Concile parle d'un *commencement* d'amour divin sans que l'on mentionne explicitement le changement de fin ultime.

Cette manière de rédiger le texte conciliaire se comprend par les controverses des théologiens catholiques face à cette question: est-ce que l'*attrition,* (ou la contrition imparfaite), suffit pour obtenir le pardon des péchés au moment où l'homme reçoit le sacrement du baptême ou celui de la pénitence? Les uns répondent affirmativement et les autres exigent la contrition dite parfaite parce qu'impliquant l'amour de Dieu jusqu'au don de soi. Or c'était un principe adopté par les Pères du Concile de ne pas arbitrer les débats existant entre les théologiens catholiques. On se contentait de réprouver l'hérésie.

A la XIV[e] Session, les Pères parlent ainsi de l'attrition:

«Cette contrition imparfaite qu'on appelle attrition parce qu'elle naît communément de la considération de la laideur du péché ou de la crainte des peines de l'enfer, si elle exclut la volonté de pécher en s'accompagnant

[39] La Constitution *Unigenitus,* de 1713, aux n. 44, 45, 46, (Denz/Schön, n. 2444, 2445, 2446), condamne une interprétation de la doctrine des deux amours selon laquelle l'amour de soi pervertit tous les actes du pécheur. Selon l'enseignement authentique de l'Eglise catholique, le non-justifié peut accomplir des actions bonnes dans la mesure où il ne s'inspire pas de sa fin mauvaise, par exemple, en faisant l'aumône par compassion envers un pauvre. Voir la même réprobation aux n. 23 et 24 de la Constitution *Auctorem fidei,* de 1794. (Denz/Schön, n. 2623, 2624.)

[40] Denz/Schön. n. 1526.

de l'espoir du pardon, le Concile déclare que non seulement elle ne rend pas hypocrite ni plus pécheur, mais qu'elle est aussi un véritable don de Dieu, une impulsion de l'Esprit-Saint... Bien qu'elle ne puisse, par elle-même, dans le sacrement de pénitence, conduire le pécheur jusqu'à la justification, elle le dispose pourtant à obtenir la grâce de Dieu, dans le sacrement de pénitence.» [41]

Or, on a montré qu'un projet antérieur au texte définitif présentait cet enseignement: l'attrition *suffit* à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de pénitence. Mais les Pères ont remplacé le verbe *sufficere* par celui de *disponere.* Pourquoi ce changement?

On n'a pas voulu «réprimer formellement l'opinion de Pierre Lombard et des théologiens qui l'ont suivi. (Selon eux, la contrition parfaite est nécessaire.) Or on ne voulait formuler une condamnation que contre les hérétiques. Quelques Pères en firent la remarque.» [42] Et un évêque rappela «qu'il n'y avait pas d'accord unanime des catholiques sur la suffisance de l'attrition dans le sacrement» [43]. D'autre part, on ne voulait pas non plus ratifier la position de Pierre Lombard. C'est pourquoi, on n'a pas mentionné la doctrine sur les deux amours, car parler de l'amour de Dieu jusqu'au don de soi, c'est évoquer la contrition parfaite.

Que penser de ce débat sur la suffisance ou sur l'insuffisance de l'attrition pour obtenir le pardon dans le sacrement? Beugnet que nous avons cité défend cette position:

«Le pénitent qui n'avait que la disposition de l'attrition en se présentant à l'absolution, reçoit par la grâce du sacrement l'habitude (sic) de la contrition parfaite. En effet, l'attrition est disposition suffisante pour l'efficacité de l'absolution. Celle-ci confère donc au pénitent la grâce sanctifiante et avec la grâce sanctifiante, toutes les vertus surnaturelles, parmi lesquelles la charité et la pénitence qui constituent ensemble ce que nous pouvons appeler l'habitude surnaturelle de contrition parfaite. On peut dire en ce sens: *Attritus actu fit virtute sacramenti habitu contritus.*» [44]

Cet enseignement nous surprend. Comment un adulte peut-il recevoir l'habitus de charité sans accomplir un acte de charité? Est-ce compatible avec l'Ecriture qui enseigne que le pécheur est justifié par la foi (opérant par la charité)? (Cf. *Rom.* 3,28 et *Gal.* 5,6). L'Apôtre pense certainement à un acte par lequel on se livre à Dieu.

Certes, nous restons fidèles au Concile de Trente en confessant que l'attrition *dispose* à recevoir le pardon dans le sacrement. Mais le don de la

[41] *Ibidem,* n. 1678. *Le Catéchisme de l'Eglise catholique* au nº 1453 enseigne la même doctrine.

[42] *Dictionnaire de théologie catholique.* Article: *Attrition* par Beugnet, t. I, col. 2248.

[43] *Ibidem,* col. 2248.

[44] *Ibidem,* col. 2258.

justification n'est pas obtenu tant que le pénitent n'accomplit pas un acte de foi vive. Il n'y a pas de coïncidence mécanique entre l'absolution du prêtre et la réception de l'habitus infus. L'acte de contrition parfaite est nécessaire. Souvent, nous l'espérons, il est offert à Dieu avant la confession. Sinon, il sera présenté au Seigneur au moment de l'absolution ou après et, dans ce dernier cas, il pourra être considéré comme l'un des fruits du sacrement. Sur ce point, nous sommes en plein accord avec Pascal (sans approuver tout son style polémique).

«On dit que l'amour de Dieu n'est pas nécessaire au salut; et on va même jusqu'à prétendre que *cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde.* C'est le comble de l'impiété. Le prix du sang de Jésus-Christ sera de nous obtenir la dispense de l'aimer. Avant l'incarnation, on était obligé d'aimer Dieu; mais depuis que *Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son fils unique,* le monde, racheté par lui, sera déchargé de l'aimer.» [45]

Pascal fait allusion à une étrange théorie dont on trouve encore la trace chez Beugnet: «La loi ancienne était une loi de crainte; la loi de l'Evangile est une loi d'amour sous laquelle la grâce est plus abondante, le devoir plus doux et le salut plus facile.» [46]

Selon ce théologien, l'absolution du prêtre dispense de l'*acte* de charité puisque l'attrition suffit. Or le sacrement de pénitence n'avait pas été institué dans l'Ancien Testament. Donc le salut est «plus facile» dans la Nouvelle Alliance.

Une telle conclusion, que l'on formulait déjà au XVII[e] siècle, suscite la vive réaction de Pascal et elle pose un obstacle malheureux dans le dialogue œcuménique.

Tout cet exposé sur l'attrition était nécessaire pour expliquer l'absence de la doctrine sur les deux amours dans les textes du Concile de Trente. Pourtant cet enseignement nous paraît capital dans la rencontre de nos frères protestants qui veulent avec nous méditer le mystère de la justification.

Contrairement au Concile de Trente, le II[e] Concile du Vatican a pris position face à des thèses controversées entre théologiens catholiques, par exemple sur la sacramentalité de l'ordination épiscopale et sur les rapports entre le Pape et le Collège épiscopal. Pour ma part, je souhaite que le Magistère enseigne que le pardon ne peut être obtenu par un adulte que par l'intermédiaire d'un *acte* de contrition parfaite.

Le repentir, lorsqu'il est offert à Dieu après la réception du sacrement de pénitence, est le fruit de l'absolution, car le Saint-Esprit conduit à son achèvement la disposition à la contrition, disposition contenue dans l'attrition. S'arrêter à l'attrition serait lui ôter sa nature de disposition.

[45] *Les Provinciales,* Dixième lettre, vers la fin.
[46] *Article cité,* col. 2246.

Conclusion

En considérant comme fondamental le débat sur la nature du péché, nous pensons que le dialogue œcuménique devrait approfondir et clarifier ce thème.

Calvin estime que le combat dramatique décrit par saint Paul au chapitre 7 de l'Epître aux Romains s'applique au croyant justifié, partagé entre l'amour de Dieu et la convoitise charnelle.

Parlant des justes, il écrit: «Combien qu'ils soient absous par grâce... ils ne laissent point de fait d'être pécheurs et coupables. Il nous est bien aisé de confirmer cette sentence, vu que nous avons clairs et certains témoignages de l'Ecriture pour l'approbation d'icelle. Car, que voudrions-nous plus clair que ce que S. Paul écrit au 7e chap. des Romains? Premièrement, qu'il parle là en la personne de l'homme régénéré, nous l'avons déjà montré ci-devant et saint Augustin allègue des raisons péremptoires pour l'approuver... Qui est-ce qui niera que répugnance contre la loi de Dieu ne soit vice? Et qu'empêchement de bien faire ne soit péché?» [47]

Or la Traduction œcuménique de la Bible abandonne cette exégèse: «Pour la plupart des exégètes anciens et pour quelques modernes, il s'agirait ici... du chrétien. Mais il est bien plutôt question de l'homme pécheur non encore justifié par la foi. Certes, la situation décrite ici se retrouve, transposée, dans la vie du croyant (*Ga* 5,17) mais de façon bien différente. Il faut se garder de faire du conflit décrit aux vv. 15 à 24 une analyse psychologique ou la description d'une expérience personnelle de Paul. Il s'agit d'un regard sur l'homme pécheur que seule la lumière de la foi a rendu possible. Seule la foi révèle et manifeste, dans la vie de l'homme esclave du péché, certains aspects dont il ne pouvait lui-même découvrir le sens. La pensée de Paul se transcrirait assez exactement en termes d'«aliénation» (au sens profond de ce mot, conforme à son étymologie: appartenir à un autre). Le péché aliène l'homme, en ce sens qu'il l'engage dans une destinée qui contredit ses aspirations profondes et la vocation à laquelle Dieu l'appelle. C'est cette contradiction que Paul met en évidence, montrant que l'homme désire le bien et souhaite, mais sans succès, éviter le mal.» [48]

Cette exégèse suggestive ne permet pas de considérer la convoitise, dont souffre encore le juste, comme étant un péché devant Dieu. Cette interprétation de la TOB crée un climat favorable pour élaborer une théologie du péché. La doctrine des deux amours pourrait même approfondir cette exégèse. Le non-justifié est victime de cette aliénation parce que, sous

[47] *Institution*....III, 3, 11.
[48] Edition de 1972, p. 467, note c.

l'influence de sa fin mauvaise, il a le cœur partagé entre son désir du bonheur et son attrait pour le mal. Le juste, au contraire, en aimant Dieu jusqu'au don de soi, trouve son bonheur dans l'accomplissement du bien, même si la tentation l'éprouve encore.

Georges BAVAUD

Modernité et recherche métaphysique

R. Garrigou-Lagrange, O.P. et S. Ramirez, O.P.

Rappeler à la mémoire du présent ce que d'autres professeurs ont fait, a un sens qui va au-delà de la rhétorique académique et universitaire.

Ce regard tourné vers l'histoire est l'expression de l'exigence d'un retour à nos racines mêmes, pour en tirer des leçons et compléter ce qui a été laissé inachevé par nos prédécesseurs. Sans racines il n'y a pas de nouveaux fruits, sans racines on ne peut pas enseigner.

Notre siècle est riche des mouvements qui reprennent les courants culturels du passé, et pour cela ils utilisent les préfixes *neo* et *post*. Il semble qu'aujourd'hui, dans la construction d'un avenir différent et meilleur, le besoin de se confronter au passé se fait sentir. Peut-être parce qu'à notre époque les commémorations se succèdent: les centenaires, les cinquantenaires, et même des périodes de temps plus brèves.

En ce cinquantenaire de notre Faculté de Philosophie, il est nécessaire, comme le soulignait le Doyen de la Faculté, de se souvenir avec affection et admiration, de tous ceux qui nous ont précédés dans ces tâches propres de l'Université. Déjà pour Aristote, la gratitude était un devoir de justice:

> *Il est donc juste de nous montrer reconnaissants non seulement pour ceux dont on peut partager les opinions, mais encore pour ceux qui ont exprimé des vues plus superficielles: même ces derniers nous ont apporté leur contribution, car ils ont développé notre faculté de penser. (...) Il en est de même de ceux qui ont exposé leurs vues sur la vérité: de plusieurs philosophes nous avons reçu certaines doctrines, mais ce sont les autres philosophes qui ont été la cause de la venue de ces derniers* [1].

Aujourd'hui il m'a été demandé de rappeler brièvement le souvenir des grandes figures de la section de métaphysique de la Faculté. Nous savons bien que le bilan de l'histoire n'est pas comme celui de la justice, égal pour tous. Avec le temps ne demeure que le souvenir des professeurs les plus prestigieux comme Cordovani, Browne, Garrigou-Lagrange, Ramirez [2]. Et

[1] ARISTOTE, *Métaphysique II, 1, 993 b 11.*

[2] Pour la biographie de ces professeurs, consulter: AA.VV., *Reginaldi Garrigou-Lagrange. In Memoriam,* in: «Angelicum» 42 (1965) fasc. 1-2. V. RODRIGUEZ, *S. Ramirez de Dulanto en el centenario de su nacimiento (1891-1991), in* «Ciencia Tomista» 385 (1991). D. LORENZ, *Trasfondo historico de la vida y obra del P. Santiago Ramirez. Antecedentes filosoficos y religiosos immediatos,* in: AA.VV., L'uomo via della Chiesa, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, nº 32, Milano, 1991.

leur grandeur augmente avec leur souvenir. Quelques uns d'entre eux doivent leur renommée à la simplicité et à la clarté avec lesquelles ils appliquaient les principes ou expliquaient la synthèse thomiste. D'autres sont admirés pour leur érudition encyclopédique acquise après de longues années d'enseignement.

Que peut-on dire en quelques minutes de ces personnalités qui ont déjà fait l'objet d'hommages, de congrès, de monographies, de thèses de doctorat et dont les œuvres sont éditées? Comment parler de professeurs qui enseignaient les mêmes choses et qui étaient convaincus de la validité des mêmes principes? *Tous voulaient enseigner la philosophie* «secundum doctrinam aristotelico-thomisticam»; «De ipsa philosophia in universum secundum doctrinam aristotelico-thomisticam», «De propria indole philosophiae Sancti Thomae Aquinatis»; et ils commençaient d'écrire avec le refrain «S. Thomas enseigne avec Aristote», «Aristote enseigne expressément», etc.

Un même contexte storico-culturel unissait les Pères Garrigou-Lagrange et Ramirez. Ces deux professeurs ont fait partie de ce mouvement spirituel connu: la «néoscolastique». Pour les connaître il faut les situer dans leur contexte historique et non pas dans le nôtre [3], parce que la situation ecclésiale et mondiale comprise entre «Aeterni Patris» et le Concile Vatican II, est assez diverse de la situation historique de l'après-Concile [4].

* * *

Dans la période post-conciliaire tout change rapidement, tout est différent, même la manière d'aborder la lecture de saint Thomas [5].

L'historien de la philosophie Enrico Berti, dans son livre «Aristotele nel Novecento», fait référence à ce changement des intérêts philosophiques après le Concile dans les Universités pontificales romaines:

> *L'enseignement de la philosophie d'Aristote dans les Universités pontificales romains, semble avoir disparu, depuis que des interprètes trop zélés de l'aggiornamento proclamé par le Concile Vatican II ont cru pouvoir faire, avec Heidegger ou avec d'autres philosophes contemporains, ce que le grand Thomas d'Aquin avait accompli avec Aristote, c'est-à-dire s'approprier du plus grand représentant de la culture laïque* [6].

[3] *Cf. J. MARIAS, La Escolastica en su mundo y en el nuestro,* in: Obras Completas, Madrid 1953, t. II, pp. 533–534.

[4] Cf. E. BERTI, *Christianesimo e filosofia classica dopo il Concilio Vaticano II. Il cristianesimo nella società di domani,* Roma, 1991, pp. 215–237.

[5] Cf. E. BERTI, *Il significato del tomismo nell'epoca della crisi della razionalità,* in: Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Studi Tomistici nº 17, Città del Vaticano 1982, p. 362 s.

[6] E. BERTI, *Aristotele nel Novecento,* Bari, 1992, p. 3.

De fait, le marxisme, en tant qu'instrument théorique s'est effondré [7]; la logothérapie de Franckl veut remplacer la psychanalyse de Freud en réintroduisant le principe de finalité [8]; on parle de l'«Überwindung» ou dépassement de la métaphysique et des «puissantes racines de la pensée débile»; ou simplement de «l'issue nihiliste de la culture contemporaine».

> *L'Occident pense et vit les choses comme un rien: il ne se limite pas à théoriser sur le néant des choses, mais il vit selon le néant des choses. Le nihilisme n'est plus une simple manière abstraite de penser, une philosophie qui reste dans l'esprit d'un homme, mais le néant est devenu l'étoffe de notre existence, l'atmosphère dans laquelle nous respirons, la veine où coule notre sang* [9].

Si tout cela est vrai, ainsi que l'opinion de Berti, il est facile de voir que la situation actuelle est très différente de la situation de la néoscolastique. En ces années, même les concepts de «modernité» et de «modernisme» sont changés.

Je crois que le grand interlocuteur de la néoscolastique et du néothomisme a été un mouvement de réforme, issu de l'intérieur de l'Eglise au début du siècle et connu sous le nom général de «modernisme». C'était un système complexe d'idées nouvelles à la base duquel il y avait, en philosophie, une *critique radicale de la métaphysique.* La crise provoquée par tout cet intense mouvement d'idées a déterminé l'orientation et les intérêts intellectuels des professeurs de cette période.

C'est une longue histoire que celle des polémiques sur la «modernité» et sur le «modernisme», parce qu'il n'y a pas de concept plus équivoque que celui de «moderne». Il est évident que du point de vue chronologique, «moderne» s'oppose à ce qui est passé, à ce qui n'est plus. Mais, ce qui provoque une ambiguïté, c'est le fait que depuis quelques décennies, ce terme s'est chargé d'une valence axiologique au détriment d'une valence chronologique. Le terme de «moderne» a revêtu toujours plus non pas le sens de «récent» ou «d'actuel» mais celui d'«ouvert» aux choses nouvelles. L'équivocité du «moderne» est très répandue dans le domaine philosophique et littéraire, et elle réapparaît tantôt comme *détermination chronologique* tantôt comme *attitude d'esprit.*

Très souvent le terme *moderne* est utilisé de manière polémique en fonction de jugements de valeur opposés, employé tantôt comme un *éloge,* tantôt comme une *condamnation.*

[7] Cf. E. SEVERINO, *Marxismo, scienza, tecnica,* in Téchne, le radici della violenza, Milano 1988, p. 79.

[8] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El realismo del principio de finalidad,* Buenos Aires 1947.

[9] E. SEVERINO, *Nichilismo,* in Técne. Le radici della violenza, Milano 1988, p. 221.

* * *

A partir du moment où le *moderne* a été distingué et opposé au *contemporain,* il en est résulté que le mot «moderne» a perdu toujours plus le sens de «modernité» ou «d'événement récent». Son sens est devenu celui de «passé» très proche, et ainsi mis à distance par rapport à notre présent.

«Moderne» alors, ne correspond plus à ce qui est pleinement de notre temps, mais devient ce qui renferme le fondement de notre présent, ce qui recèle la racine de ce que nous sommes. Le présent avec toute la vitalité de ses possiblités futures est appelé «contemporain» ou, avec une charge plus polémique, «postmoderne».

Alors, la «modernité» tend à être comprise comme la capacité de distinguer dans «l'ancien» ce qui est caduc de ce qui conserve encore de la valeur; et la capacité de distinguer dans le «nouveau» ce qui est ouvert au progrès vers le mieux de ce qui est récent dans le temps, mais fossilisé sous forme de passé[10].

* * *

Nous savons que depuis Aristote, la métaphysique est appelée *science de la vérité*[11]. Mais la considération de la vérité est en un sens difficile, et en un autre sens, facile[12]. Pour Aristote cette recherche de la vérité est cyclique: les hommes l'atteignent et puis la perdent pour diverses raisons. Comme «tous les hommes désirent naturellement savoir»[13], le plan de l'histoire de la «recherche métaphysique» n'est pas toujours unilinéaire et accessible à première vue, au contraire, il est constitué de cycles successifs.

La métaphysique n'est pas du tout l'histoire de la métaphysique. Celui qui identifie la métaphysique avec son histoire tombe directement dans l'*historicisme* qui est, de fait, la dissolution et la destruction de l'histoire: l'histoire qui se dévore elle-même parce que rien de ce qui valait hier ne vaut aujourd'hui, et rien de ce qui vaut aujourd'hui ne vaudra demain. Ceci a été une des plus graves erreurs du modernisme.

L'histoire de la métaphysique est aussi source d'enseignement; il y a beaucoup à apprendre de l'histoire quand on ne l'accepte pas aveuglément, mais de manière critique; elle offre une série de réponses à nos questions fondamentales. Se poser la question sur la nature des existants ne signifie

[10] Fr. S. NICOLOSI, *Fine della modernità o nascita di una nuova modernità?,* in «Sapienza» (1993) 3–29.

[11] ARISTOTE, *Métaph.,* II, 1, 993 b 20.

[12] ARISTOTE, *Métaph.,* II, 1, 993 a 30.

[13] ARISTOTE, *Métaph.,* I, 1, 980 a 21.

pas vouloir tout reprendre depuis le début en négligeant la richesse de la tradition ou des étapes historiques précédentes.

Il est évident que celui qui se pose un problème métaphysique se trouve dans des conditions assez différentes, sous certains aspects, de ceux qui s'en sont occupés les premiers. Il ne pourra pas faire abstraction de l'expérience si riche que l'histoire de la pensée lui offre. Bien plus, il devra maintes fois s'y référer soit pour enrichir sa problématique, soit pour la reprendre. Ce qu'il y a d'éternel et de toujours actuel, la pensée humaine l'a exprimé dans un travail vieux de plusieurs siècles.

Ceci ne veut pas dire que toutes les positions théoriques, souvent divergentes, que l'histoire enregistre soient également valables. A ce sujet, nous lisons dans la *Métaphysique:*

> *Ces philosophes doivent donc, comme nous l'avons dit demeurer à l'écart de notre présente investigation, et, d'une façon absolue, deux d'entre eux, dont les conceptions sont, en vérité, par trop grossières, à savoir Xénophane et Mélissus*[14].

Il est donc nécessaire, comme le dira plus tard saint Thomas, de garder présent ce que les philosophes ont dit au cours des siècles *pour savoir juger ce qui est vrai dans les opinions particulières et en même temps évaluer leurs déficiences*[15]. La recherche métaphysique progresse avec l'étude de ce que nos prédécesseurs ont trouvé de bon et de vrai, et aussi en complétant et en améliorant leurs idées.

Car dans l'histoire de la pensée il peut y avoir des régressions; mais dans chaque cas il sera toujours très utile, pour ne pas dire nécessaire, que le philosophe ait une connaissance étendue et approfondie de l'histoire et de l'histoire de la philosophie. Ceci, afin d'exercer et d'affiner son sens critique, d'éviter le *subjectivisme* et l'*historicisme; le but de la philosophie ne consiste pas à savoir ce qu'ont dit les hommes, mais comment les choses sont en elles-mêmes*[16], objectivement.

Si on accepte, qu'avec le temps, les hommes enrichissent leur pensée en quantité et en qualité, on doit aussi accepter que le développement historique ne concerne pas la vérité en soi. Il concerne bien plutôt la conquête humaine de la vérité et la prise de conscience que l'homme peut en avoir. L'historicité est dans le sujet, parce que l'objet de la métaphysique reste toujours le même et ne concerne pas les changements temporels[17].

L'objet propre de la métaphysique est en dehors de l'histoire, mais néanmoins la philosophie première ne peut pas se constituer en faisant

[14] ARISTOTE, *Métaph.*, I, 5, 986 b 25.
[15] S. THOMAS, *In I Sent.* d. 23, q. 1, a. 3.
[16] S. THOMAS, *De Caelo et Mundo,* I, leçon 22, n° 228.
[17] ARISTOTE, *Métaph.*, I, 10.

abstraction de l'histoire des différents résultats. S'il est vrai que la métaphysique est science de ce qui est en dehors de l'histoire, la métaphysique elle-même n'est pas en dehors de l'histoire, et comme telle, elle est sujette aux déviations, aux erreurs, aux conquêtes, aux dépassements que l'histoire impose.[18]

Il en est comme si, après avoir refusé à la métaphysique la dignité de science, même en reconnaissant qu'on ne peut pas la supprimer comme problème, on lui attribuait une certaine valeur. La valeur de la métaphysique est de donner une vision d'ensemble de la réalité, d'offrir une nouvelle manière de regarder les choses, d'avoir un regard qui consente à considérer non des choses nouvelles, mais des choses anciennes d'une manière nouvelle et intéressante[19].

La recherche métaphysique, ne nous fournit donc pas d'informations nouvelles, mais elle nous aide à nous former une idée complexe de la réalité, à donner un sens à nos connaissances et par conséquent à notre vie.

* * *

En guise de conclusion, nous pouvons faire maintenant quelques considérations:

1. *L'histoire et la critique* sont deux caractéristiques qui concourent de manière spéciale à rendre toute recherche métaphysique agréable, intéressante et riche de prestige intellectuel. Si la philosophie première ne peut pas accepter passivement les résultats des philosophes du passé, le point de départ de la métaphysique doit être historique et critique. Ce n'est donc pas un hasard si Aristote est le premier historien de la philosophie:

> *Pour une part nous devons le rechercher nous-mêmes, pour une autre part nous renseigner auprès des chercheurs, (...) nous tiendrons certes compte des unes et des autres, mais nous ne suivrons que les plus exactes*[20].

Il est donc nécessaire de remonter à la spéculation précédente pour évaluer l'acquis des philosophes antérieurs. Nous avons un exemple éloquent de cette conviction, dans les très longues études de recherche historique du P. Ramirez sur l'analogie. Ses études l'ont amené à dépasser

[18] Cf. C. MAZZANTINI, *La filosofia nel filosofare umano,* in Storia del pensiero Antico, Torino-Roma 1949, p. 150. E. RIONDATO, *Storia e Metafisica nel pensiero di Aristotele,* Padova, 1961, pp. 65 ss.

[19] E. BERTI, *Crisi della razionalità e metafisica,* in Metafisica e scienze umane, Bergamo-Roma 1990, pp. 52–78.

[20] ARISTOTE, *Métaph.,* XII, 8, 1073 b 13–17.

l'exégèse des textes de saint Thomas faite par Gaétan [21], même si, dans ses polémiques avec les thomistes de l'école de Louvain, il se targuait de ne pas être un historien de profession [22].

Convaincus comme nous le sommes, de la validité du thomisme, nous devons nous demander quelle forme cette validité doit assumer dans la situation historique et culturelle spécifique de notre temps. C'est un problème analogue à celui qu'avaient posé, dans un contexte culturel différent, Lagrange et Ramirez.

2. Parfois la critique vague et imprécise adressée aux thomistes de la génération de Ramirez et de Lagrange est devenue un lieu commun. Critiques qu'il faut accepter «cum mica salis»; la critique entre les philosophes semble être une pratique aussi ancienne que la philosophie elle-même; c'est ce qu'on lit chez Aristote:

> *(Les philosophes précédents) ont parlé (...) de manière confuse. (...) La philosophie des premiers temps semble, en effet, balbutier sur toutes choses (...)* [23].

Il est vrai que la «forma mentis» de Garrigou-Lagrange et de Ramirez avait créé entre eux des différences de style et de sensibilité par rapport à l'importance de certaines exigences. Une différence notoire entre ces deux philosophes se manifeste dans l'usage de la langue. Ramirez demeure fidèle au langage classique de l'université, c'est-à-dire le latin. Le P. Garrigou a été moins attaché à ce principe, parce qu'il était conscient de la nécessité pédagogique d'adapter le langage à l'habitude et à la science des auditeurs. L'explication de ce besoin d'adaptation se trouve dans le livre II de la *Métaphysique* d'Aristote:

> *Le résultat des leçons dépend des habitudes de l'auditeur. Nous aimons, en effet, qu'on se serve d'un langage familier, sinon les choses ne nous paraissent plus les mêmes; le dépaysement nous les rend moins accessibles et plus étrangères. L'accoutumance favorise la connaissance* [24].

3. La clarification des diverses significations de l'être, de ses principes et de ses causes, constitue l'*objet de la recherche métaphysique,* objet toujours actuel de l'enseignement des professeurs d'ontologie de l'Angelicum.

Le Père Garrigou-Lagrange recommandait avant toute étude du «De Veritate» de saint Thomas, d'en lire et d'en méditer le commentaire au livre IV de la Métaphysique d'Aristote [25]. Dans cet ouvrage, saint Thomas

[21] Cf. S. RAMIREZ, *En torno a un famoso texto de Sto. Tomas sobre la analogia,* in «Sapientia» 8 (1953) 166–192, Opera Omnia, t. II, vol. 4, pp. 1811–1850.

[22] Cf. S. RAMIREZ, *Boletin de Metafisica,* in «Ciencia Tomista» 27 (1923) 406–407.

[23] ARISTOTE, *Métaph., I, 10, 993 a 16–18.*

[24] ARISTOTE, *Métaph.,* II, 995 a 1–5.

[25] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica,* Brescia, 1953, p. 21.

défend longuement la valeur du premier principe de la raison et de la réalité: le *principe de non-contradiction.* Nier la valeur réelle de ce principe équivaudrait à formuler un jugement qui se détruirait lui-même. Cela reviendrait à supprimer tout langage, toute substance, toute distinction entre les choses, toute vérité, toute pensée, toute opinion même, et par conséquent tout désir et toute action. Il ne serait plus possible de discerner divers degrés dans l'erreur. Ce serait la destruction même du devenir [26], parce qu'il n'y aurait plus de distinction entre le point de départ et le point d'arrivée. En outre, le devenir n'aurait aucune des quatre causes pour se justifier. Il serait sujet toujours en devenir, sans cause efficiente, sans finalité et sans spécification. Pour Garrigou-Lagrange, Aristote aurait écrit dans ce livre la défense la plus approfondie qui soit de la valeur du premier principe de la réalité et de la raison. Pour le Père Garrigou-Lagrange la défense du principe de non contradiction était fondamentale parce qu'il savait bien que sa négation conduirait au nihilisme décrit par Emmanuele Severino [27].

La présentation la plus efficace de la pensée de saint Thomas en rapport avec les nouvelles exigences de la pensée contemporaine est celle qu'en a faite le Père Santiago Ramirez [28].

En posant comme objet propre de la métaphysique la réalité «sub ratione entis», saint Thomas indiquait par l'analogie transcendantale de l'être le critère méthodologique pour formuler les propositions concernant toute la réalité, y compris l'Absolu. Il est difficile de mesurer l'importance méthodologique de cette découverte pour la recherche philosophique, comme du reste, pour la connaissance humaine en général [29].

Nos deux professeurs savaient bien que «toute ontologie (...) demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre si elle n'a pas commencé par clarifier suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale» [30]. Ils savaient bien aussi qu'une culture fondée sur la négation du premier principe de la raison et sur l'oubli de l'être serait une culture incapable de comprendre la vraie signification du bien, du vrai, du beau, de l'unité, qui sont les aspects ou les propriétés de l'être. La conséquence de cet oubli serait, pour employer les mots de Severino, vivre le néant des choses.

[26] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La primacia del ser sobre el devenir,* Buenos Aires 1938.

[27] Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *El realismo del principio de finalidad,* cit., p. 122.

[28] E. BERTI, *Il significato del tomismo nel pensiero contemporaneo,* in Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Studi Tomistici, nº 17, Città del Vaticano 1982, pp. 362–363.

[29] GIOVANNI PAOLO II, *Il centenario della «Aeterni Patris»,* discorso tenuto all'Angelicum il 18 novembre 1979.

[30] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* Max Niemeyer Verlag, Halle a.d.S. 1941, p. 11.

Reprendre les transcendantaux dans leur signification authentique, les «convertir» dans ce qu'aujourd'hui on appelle les «valeurs sociales» (justice, paix, solidarité) est donc un cas exemplaire du «vetera novis augere et perficere». Cette devise a été celle du néothomisme de la première moitié du siècle, et aujourd'hui, nous l'avons vu, la première caractéristique du nouveau concept de modernité.

De tout ce que nous avons dit, il apparaît que, selon de nouveaux critères, la *recherche métaphysique* opérée par nos deux professeurs, Garrigou-Lagrange et Ramirez, peut être qualifiée de *moderne* même si à leur époque ils avaient combattu le *modernisme.*

Prof. Dietrich LORENZ, O.P.
Faculté de Philosophie - ANGELICUM

Réflexions bibliques et chrétiennes sur la «Shoah»

*2e partie**

II: Vues bibliques plus spécifiquement chrétiennes:

Considérons maintenant quelques aspects du Nouveau Testament et des explications patristiques, magistérielles et théologiques susceptibles de nous permettre de comprendre moins mal les desseins de la Providence Rédemptrice sur les victimes des massacres d'Auschwitz.

A: Les auteurs des livres néotestamentaires

On le sait: les exégètes chrétiens sont divisés sur la portée des vues de l'Apôtre Paul concernant le destin d'Israël (*Rm* 11,11–15 et 11,25–29). Les uns n'y lisent pas une annonce de la conversion future et globale, collective d'Israël au Christ Jésus: ainsi L. Cerfaux. D'autres au contraire affirment cette annonce (A. Feuillet, art. *Romains,* fasc. 57 du DBS, Paris, 1983, col. 786–790). Récemment F. Refoulé a rejoint L. Cerfaux.

Cependant les uns et les autres seront d'accord pour dire que Paul souhaitait ardemment cette conversion à tous les moments de l'histoire (cf. D. Judant, *Jalons pour une théologie chrétienne d'Israël,* Paris, 1975, pp. 82 et 98) et, par suite, pour affirmer un dessein divin de salut par rapport à la fraction d'Israël qui n'a pas encore adhéré au Christ.

Cet accord unanime suffit pour que nous puissions affirmer: l'Apôtre nous garantit, par le fait même, une survie matérielle du peuple juif pendant toute la durée de l'histoire, contrastant avec la disparition complète de nombreux peuples païens.

L'ardent désir, peut-être même la prophétie de Paul impliquant clairement, aux yeux du chrétien, une garantie divine concernant l'échec partiel, non seulement de la tentative nazie, mais encore de toute autre semblable visant l'extermination totale du peuple juif. Si, aux yeux des Pères, les Juifs, en conservant les Ecritures de l'Ancienne Alliance, rendaient partout à l'Eglise du Christ un témoignage, nous pouvons dire aussi, grâce à Paul, que l'Eglise rend partout à l'Israël selon la chair le témoignage de son indéfectibilité historique, liée, dans le plan divin, à la sienne propre.

A la lumière des enseignements du Christ johannique, dans ses controverses avec les Pharisiens *(Jn* 8,44–47), pareille tentative résulte visiblement de l'invisible projet satanique: le diable était «homicide depuis le

* Voir NOVA ET VETERA N° 3/1993

commencement». Il a voulu, veut et voudra toujours, d'une façon ou d'une autre, tuer dans le temps et pour l'éternité tous ceux qui actuellement ou potentiellement, appartiennent au Christ et sont destinés à participer à sa mission salvifique.

L'échec de la tentative diabolique ne concerne pas seulement les survivants réchappés de la mort temporelle, mais encore, voire surtout, les survivants spirituels, les âmes immortelles, entrées dans la Béatitude divine après leur séparation d'avec leurs corps, dans la mesure où leur dernier acte de terrestre liberté était posé en état de grâce et de charité: «La tribulation d'un instant nous prépare, jusqu'à l'excès, un poids éternel de gloire, à nous qui ne regardons pas aux choses visibles, mais aux invisibles: les visibles n'ont qu'un temps, les invisibles sont éternelles» (*II Cor* 4,17–18; cf. *Rm* 8,18). Pour eux, la terrible souffrance d'Auschwitz et des autres camps de la mort a passé, ils sont entrés dans une inadmissible béatitude. Déjà, dans la mesure où l'on peut voir en eux des martyrs, témoins et de Dieu et du projet divin d'alliance universelle inclus dans l'élection du peuple juif. (cf. *Dei Verbum* § 14).

En effet, observait en 1989 le cardinal J.-M. Lustiger au cours d'un entretien télévisé avec E. Wiesel. «Le juif est le témoin d'un au-delà de l'homme; à travers le juif, Hitler a voulu tuer Dieu», ce Dieu qui, en choisissant Israël, manifestait son intention de sauver le monde: «Par toi (Abraham) se béniront tous les clans de la terre», (*Gn* 18,18; 22,18; 26,4 et 28,14, reprenant successivement *Gn* 12,3) ce que *Si* 44,21, les LXX et le Nouveau Testament ont compris: «En toi seront bénies toutes les nations.» Chaque juif, soucieux de fidélité à une Alliance jamais révoquée, manifeste à toute l'humanité l'amour que Dieu porte à chaque personne humaine.

On comprend – dans ce contexte – que le Pape Jean Paul II ait pu parler de la «signification universelle» du drame d'Auschwitz [56]; nous pouvons dire que sa signification était doublement universelle: et du côté des persécuteurs, soucieux (inconsciemment pour certains parmi eux) d'éliminer le signe de l'amour porté miséricordieusement par le Créateur à l'humanité entière dans l'élection du peuple juif destiné à lui donner son Messie et Sauveur, et du côté des persécutés, victimes de leur volonté de fidélité au peuple-signe et au dessein divin qu'il signifie, victimes de leur amour unique pour l'Unique, chanté jusqu'à la mort.

Nous retrouverons d'autres lumières néo-testamentaires en citant certains textes des Pères et Docteurs de l'Eglise, des Papes et des théologiens.

[56] JEAN-PAUL II, Lettre du 8 août 1987 à Mgr J. May, président de la Conférence des évêques des Etats-Unis, *Doc. Cath.* 84 (1987) 890.

B. Les Pères et Docteurs

Saint Augustin, en commentant [57] le cri du juste souffrant repris par le Christ en croix: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné» nous permet d'entrevoir, aujourd'hui, quelque chose des mystérieux desseins du Dieu Sauveur présent à Auschwitz.

L'évêque d'Hippone distingue deux formes d'abandon de la part de Dieu: l'un temporel et corporel, l'autre spirituel et éternel:

> *Quand nous prions Dieu de nous accorder les biens temporels et qu'il ne nous écoute pas, il nous abandonne en cela que nous ne sommes pas exaucés; mais il ne nous abandonne pas en ce qui concerne des biens plus élevés et préférables, dont il veut nous inspirer l'intelligence, le goût et le désir.*

Pour Augustin, l'auteur du Ps 21, repris par le Christ, exprime au verset 5 («en toi se sont confiés nos pères, tu les as délivrés») son sentiment d'être abandonné en l'opposant à la prière exaucée des Pères. Jésus, en reprenant la question du Psalmiste, parle au nom de son corps, au nom de son Eglise, au nom du vieil homme, au nom de l'infirmité humaine à laquelle devaient être refusés les biens de l'Ancienne Alliance pour nous apprendre à souhaiter les biens de la Nouvelle Alliance.

Parmi ces biens de l'Ancienne Alliance, le prolongement de cette vie temporelle est principalement désiré, en vue de la retenir le plus longtemps possible, puisqu'on ne peut toujours la retenir. «L'homme pieux aspire à voir rompre ses liens pour être avec le Christ (*Ph* 1,23) mais le refuse et le fuit par son sens charnel (*Rm* 7,23).»

Pour Augustin, les paroles du Psalmiste, reprises au nom de l'Eglise sur la Croix par le Christ, expriment le vœu des fidèles de l'Ancienne Alliance (qui promettait surtout la vie temporelle) et même une universelle plainte humaine face au refus divin du don immédiat de l'immortalité corporelle, d'un salut-sans-mort: elles sont donc éloignées de la grâce de la nouvelle Alliance et de son éternel salut-par-la-mort. (Ce point de vue, il faut le reconnaître, fait abstraction de plusieurs textes comme *Is* 26,19).

En d'autres termes, du haut de la chaire de la croix, Jésus voulait inculquer aux hommes qu'il participait à leur abandon temporel et temporaire pour les aider à échapper à l'éternel abandon de l'éternelle mort. Par ce «psaume prophétique», le Christ nous fait voir comment Dieu nous abandonne tout en ne s'éloignant pas de nous, comment il nous refuse utilement certains biens temporels pour nous rassembler vers les biens éternels.

[57] S. AUGUSTIN, Enarr. II in Ps 2[1], 2: CCSL 38,123 et 125; Epistola 140 à Honorat: CSEL 44,164 ss; M.J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier,* t. II, Exégèse et Théologie: Or. Christ. Periodica, Rome, 1982; B. DE MARGERIE, *Introd. à l'histoire de l'Exégèse,* t. III, *S. Augustin,* Paris, 1983, pp. 118–129.

Bien entendu, Augustin n'ignore pas que des justes de l'Ancienne Alliance recevaient déjà la grâce de la Nouvelle.

S'inspirant sans doute d'une homélie prononcée par saint Grégoire de Nazianze vers 362 [58], Augustin, en exaltant les sept frères Maccabées et la foi courageuse montrée par ces martyrs, les compare avec Daniel échappant, dans la fosse, aux lions [59]. Dieu libérait *visiblement* les trois justes dans la fournaise et *invisiblement* les sept frères martyrs. Dans le premier cas, Dieu a libéré visiblement les corps, dans le second invisiblement les âmes, dira encore Augustin en commentant le Ps 68 à Thagaste en 414 [60]. *Liberatio occulte ad animam, liberatio manifesta etiam ad corpus pertinet.*

Ces textes nous permettent d'entrevoir quelques-uns des points de vue que développerait aujourd'hui Augustin au sujet de la Shoah. Il verrait à l'œuvre la volonté salvifique du Dieu éternel vis-à-vis des victimes, libérées – à l'image des martyrs Maccabées – «du corps de cette mort» (*Rm* 7,24) et des occasions de péché inhérentes à la vie terrestre. Sous ce rapport, la miséricorde faite par Dieu aux victimes mortes dans les camps de la mort lui paraîtrait plus grande que celle offerte aux survivants toujours exilés loin du Seigneur, dans la visibilité de la chair (cf. *II Cor* 5,6).

Augustin nous affirmerait donc avec force que les millions de juifs assassinés de manière si criminelle dans les camps de la mort demeuraient les objets d'un amour préférentiel du Dieu Sauveur. Victimes d'un abandon corporel, partiel, temporaire, relatif, ils étaient néanmoins tellement aimés que Dieu les voulait toujours spirituellement avec Lui, toujours avec eux, toujours «Emmanuel».

Près de deux siècles après Augustin, le premier Pape exégète de l'histoire, saint Grégoire le Grand nous fournit, précisément en commentant le livre de Job, prophète non juif de l'Ancienne Alliance, une contribution importante en vue d'une meilleure intelligence de la Providence de l'Emmanuel sur les victimes innocentes de la Shoah.

Selon Grégoire, «Dieu a agi avec justice à l'endroit de Job... Si, dans sa justice, notre Créateur a tellement frappé le bienheureux Job, son dessein n'a pas été l'extinction de ses vices, mais l'accroissement de ses mérites. Equitable a donc été ce qu'il a fait pour accroître son mérite dans le bien et pourtant on ne voyait là rien d'équitable, parce qu'on croyait que la punition avait son origine dans le péché.» [61]

En d'autres termes, pour Grégoire, les épreuves extraordinaires endurées par Job ne constituent pas le châtiment de péchés personnels mais il

[58] S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, Or. XV, MG 35,911 ss ; voir sect. XI, col. 931 A les allusions à Daniel : les Maccabées l'emportent sur lui.

[59] S. AUGUSTIN, *Sermo 301,* ML 38,1381.

[60] S. AUGUSTIN, *Ennartio in Ps* 68, Sermo II,3 : ML 36,855–856 ; CSEL 39,918–919.

[61] S. GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job* (MJ) 14.31.38.

souffre en sa chair les désordres provoqués par le péché du premier Adam, juste condition d'une récompense extraordinaire donnée dans la vie éternelle par le deuxième et dernier Adam. [62]

Aux yeux de ce Pape malade, les plaintes de Job au milieu de ses tribulations sont spécifiques de la condition humaine postadamique en général, de la situation des justes dans l'Ancienne Alliance ou de celle des membres faibles de la Nouvelle, en particulier. Elles reproduisent les «murmures» du peuple élu pendant l'Exode. Elles sont en fait «normales» tant que le «plaintif» n'a pas été radicalement transformé par la Passion de Jésus et par le désir de la vie éternelle, issu d'une vive conscience d'un appel surnaturel à cette vie.

Le saint de la Nouvelle Alliance (comme déjà le serviteur souffrant en *Is* 53,7) ne se plaint pas, sauf exception: plongé dans les plaies du Christ crucifié, il se réjouit, avec Lui, dans ses épreuves, stimulants de son espérance croissante de la vie éternelle. Le conseil de ne pas se plaindre au milieu des épreuves, objet d'action de grâces, est plus propre à la Nouvelle Alliance: [63] mais Grégoire le Grand le lit déjà dans le Pentateuque quand celui-ci critique le vice du «murmure». [64]

Selon lui, les membres faibles du Peuple de Dieu, de cet unique peuple de Dieu dont de nombreux membres vivaient déjà selon la grâce de la Nouvelle Alliance au sein du don de l'ancienne loi, souffrent d'autant plus devant certains refus ou délais divins qu'ils comprennent moins le but poursuivi par la Miséricorde toute-puissante: «Accroître l'avantage de ceux qui souffrent, purifier par le châtiment, faire chercher la tranquillité du repos, inaccessible en cette vie, dans un autre univers.» [65]

Cet ensemble de considérations rejoint l'enseignement de l'auteur de l'Epître aux Hébreux (12,5-11): reprenant le livre des Proverbes (3,11-12 suivant les LXX), celui-ci s'exprimait ainsi: «C'est pour votre correction que vous souffrez. C'est en fils que Dieu vous traite. Et quel est le fils que ne corrige son père?... Nous avons eu pour nous corriger nos pères selon la chair et nous les respections. Ne serons-nous pas soumis bien davantage au Père des esprits pour avoir la vie?... Il nous corrige pour notre bien afin de nous faire participer à sa sainteté. Certes, toute correction ne paraît pas sur le moment être un sujet de joie, mais de tristesse. Plus tard, cependant, elle rapporte, à ceux qu'elle a exercés, un fruit de paix et de justice.»

Ici, l'auteur reprend, à la lumière de Jésus crucifié (*Hb* 12,2) qui avait «appris par la souffrance l'obéissance» (5,8), l'enseignement vétéro-testamentaire sur la pédagogie divine envers le peuple élu: Dieu lui envoie des

[62] cf. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. IV, *L'Occident latin*, Paris, 1990, pp. 173 ss. Nous reprenons ici avec quelques retouches nos réflexions antérieures sur Grégoire le Grand et Job.

[63] *Ibid.* p. 179.

[64] MJ 2,19.35;37,61;53,85.

[65] MJ 14.33.40.

calamités pour l'instruire et finalement le comble de bienfaits [66]; pour les rabbins, il s'agit de «corrections d'amour» [67] dont il faut bénir Dieu.

Pour qui croit à l'immortalité de l'âme, même la mort corporelle constitue une «correction d'amour». Elle mérite «un fruit de justice», la vie éternelle.

Ainsi apparaît-il, aux yeux de nombreux juifs et chrétiens, disciples de Job, que la mort personnelle et collective, vue, non pas sous l'angle des meurtriers, mais à la lumière du projet divin, devient l'occasion d'un chant de louanges au Dieu béni. «Dieu avait donné, Dieu a repris: que le nom du Seigneur soit béni» (1,21). Dieu nous avait donné une vie corporelle dans une société intersubjective incluant d'autres personnalités corporelles: dans un dessein de sagesse et d'amour, il nous retire une vie terrestre pour nous faire participer à la totale intersubjectivité du Royaume, dans la vision du Père.

L'exemple de Job, prolongé par celui de la mère des sept martyrs Maccabées, nous encourage à nous détacher non seulement de notre vie terrestre personnelle, mais encore de celle des autres, pour faciliter leur accès à la vie éternelle (*II Mac* 7). Comme le dira saint Jean de la Croix, c'est «dans le silence que l'âme entend l'unique Parole que dit toujours le Père, dans un éternel silence» [68].

A Auschwitz, cette Parole unique est aussi dite au sein d'un silence partiel, relatif, multiple du Père aimant. Il ne cesse d'adresser à tout homme, notamment aux victimes, cette Parole permanente et même éternelle; cette Parole se tait [69] en attendant de devenir, au jour du Jugement, Parole totale sur toute l'histoire humaine.

C) le Magistère pontifical et conciliaire

Nous y trouvons une exaltation de l'Ancien Testament contrastant de manière frappante avec sa minimisation par plusieurs théologies juives récentes de la Shoah.

[66] SPICQ, *L'Epître aux Hébreux,* t. II, Paris, 1953, p. 392: citant notamment *Jr* 2,30; Sg 3,5;16,10–12.

[67] J. BONSIRVEN, *Sur les Ruines du Temple,* Paris, 1928 [6], p. 163. Dieu envoie ces «châtiments d'amour» pour sonder la fidélité et accroître les mérites.

[68] SAINT JEAN DE LA CROIX, *Avis* 98: cf. *Hb* 1,1–2. Jean-Paul II prolonge et cite le Saint espagnol dans sa récente lettre sur lui: «Seul Jésus-Christ, Parole définitive du Père, peut révéler aux hommes le mystère de la douleur et illuminer par sa croix glorieuse les plus ténébreuses nuits du chrétien. Jean de la Croix nous dit: Dieu, par la Révélation de son Fils, est devenu «comme muet et n'a plus d'autre parole à nous communiquer» (*Montée du Carmel,* II.22.4); «le silence de Dieu trouve sa plus éloquente parole, révélatrice de son amour, dans le Christ Jésus» (J.P. II, S. Jean de la Croix, maître des chemins de la foi, *Doc. Cath.* 88, 1991, 110, sect. III, § 16).

[69] Cf. *Mc* 15,4–5; *Jn* 19–9.

1. Pour Pie XI, dans l'encyclique antinazie *Mit brennender Sorge* du 14 mars 1937,

> *Les livres sacrés de l'Ancien Testament sont entièrement Parole de Dieu et forment une partie substantielle de la Révélation. Confirmée par la Parole unique qu'est le Christ, cette Parole vétérotestamentaire de Dieu, pourrait-on ajouter, est toujours adressée par Dieu à l'humanité entière.* Pie XI précise: *Pour les yeux qui ne sont pas aveuglés par le préjugé ou par la passion, resplendit la lumière divine du plan sauveur qui triomphe finalement de toutes les fautes et de tous les péchés.*

Après Auschwitz, cette déclaration prend un sens nouveau: la pédagogie divine, manifestée notamment dans le Serviteur souffrant, triomphe du crime collectif qui y a été accompli et de toutes les révoltes individuelles qu'il a occasionnées.

Pie XI ajoute:

> *Sur ce fond souvent obscur ressort dans de plus frappantes perspectives la pédagogie de salut de l'Eternel, tour à tour avertissant, admonestant, frappant, relevant et béatifiant ses élus.*

C'est à cette pédagogie de salut que rendaient héroïquement hommage toutes les victimes d'Auschwitz en chantant, au seuil de la mort, le *Shema Israël.* Elles croyaient que les coups mortels des hommes étaient au service, malgré eux, de la volonté salvifique et béatifiante du Père tout-puissant et miséricordieux.

Pie XI était ainsi amené à dire:

> *Seuls l'aveuglement et l'orgueil peuvent fermer les yeux devant les trésors d'enseignement sauveur de l'Ancien Testament.* [70]

On souhaiterait qu'à l'avenir, plus que dans le passé, la catéchèse chrétienne déverse ces trésors en proposant aux hommes l'intégrale Révélation post-exilique de l'unique Alliance éternelle, toujours ancienne et toujours nouvelle.

2. Tel est précisément le souci qui animait Pie XII dans son encyclique christologique: *Haurietis Aquas* (1956), lorsqu'il y citait «longuement les livres de l'Ancien Testament qui nous donnent les plus anciennes vérités divinement révélées». [71]

Pie XII se montre soucieux, en cette méditation doctrinale, de prendre ses distances par rapport à une vision simpliste de l'opposition entre loi vétéro-testamentaire de crainte et loi néo-testamentaire d'amour: sans nier qu'en un sens la loi sinaïtique apparaît comme une loi de crainte (cf. *Ex* 20,5ss; 23,21), il souligne surtout que pour Moïse «le précepte de l'amour est le fondement de toute la loi ‹et› le motif suprême de l'obéissance».

[70] Pix XI, *Mit brennender Sorge,* AAS 29 (1937) 150-151.

[71] Pie XII, *Haurietis Aquas in Gaudio,* AAS 48 (1956) 317-318.

Il est clair que tous les Israélites morts à Auschwitz en chantant le *Shema Israël* triomphaient de la crainte de la mort par l'amour de l'Eternel.

3. Peu après, en 1965, le *Concile Vatican II* offrait à l'Eglise et au monde sa constitution dogmatique sur la Révélation divine. On y trouve une déclaration qui résume tout ce que nous avons dit, dans le contexte d'Auschwitz, sur l'Ancien Testament: «Les livres de l'Ancien Testament permettent à tous de connaître qui est Dieu et qui est l'homme, non moins que la manière selon laquelle le Dieu juste et miséricordieux agit avec les hommes.» [72]

Autrement dit, les Ecritures du Premier Testament nous rendent participants de la connaissance suprarationnelle que Dieu lui-même a de l'homme, si souvent injuste et impie. C'est cet homme que Dieu, dans sa miséricorde, veut sauver en lui faisant reconnaître son injustice et son impiété. Celles des bourreaux des camps de la mort, notamment.

Le même concile a prolongé cet enseignement dans sa déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes en rappelant que «le Christ, en vertu de son immense amour, s'est soumis volontairement à la Passion et à la mort à cause des péchés de *tous* les hommes et pour que *tous* les hommes obtiennent le salut. Le devoir de l'Eglise est donc d'annoncer la croix du Christ comme signe de l'amour universel de Dieu et comme source de toute grâce» [73].

Nous retrouverons ce thème fondamental: le Christ Dieu et Victime, loin d'oublier ses frères martyrisés par les persécuteurs nazis, est mort d'amour pour eux et pour leur salut éternel.

4. Le Pape Jean-Paul II s'est abondamment exprimé sur la Shoah au cours de nombreux entretiens avec les représentants de communautés juives en divers pays, comme à la synagogue de Rome et, implicitement dans son exhortation apostolique sur la *Douleur salvifique.* [72]

Dégageons ici quelques aspects utiles pour l'élaboration d'une réflexion chrétienne sur Auschwitz.

S'il est vrai que Dieu législateur et juge punit, toute souffrance n'est pas punition. Job fut éprouvé, non puni. Même quand il punit ici-bas, Dieu punit miséricordieusement, en vue d'une reconstruction du bien.

Dieu nous a donné son Fils pour nous sauver de la souffrance définitive, éternelle (de l'enfer). Le péché est la véritable cause de la souffrance, d'une souffrance de substitution et de rédemption.

[72] CONCILE VATICAN II, *Dei Verbum,* ch. IV, § 15.
[73] CONCILE VATICAN II, Déclaration *Nostra Aetate,* § 4 fin.
[74] JEAN-PAUL II, *Salvifici Doloris* (sigle: SD), *Doc. Cath.* 81 (1984) 236-241, § 10 à 19.

Dans la Croix du Christ, la souffrance humaine est elle-même rachetée, au point que tout homme peut dans sa souffrance participer à la souffrance rédemptrice du Christ?

Voici l'affirmation décisive, si lourde de conséquences pour une réflexion chrétienne sur Auschwitz: après avoir cité saint Paul («je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son corps qui est l'Eglise»: *Col* 1,24), le Pape ajoute:

> *Aucun homme ne peut* ajouter *quoi que ce soit au bien inépuisable et infini de la Rédemption du monde... mais, en même temps, dans la mesure où l'homme devient* participant *des souffrances du Christ – en quelque lieu du monde et à quelque moment de l'histoire que ce soit – il complète à sa façon la souffrance par laquelle le Christ a opéré la Rédemption du monde.* [75]

Voilà le mystère de l'aimante souffrance corédemptrice. [76] «La Rédemption du monde se *développe* à sa manière dans l'histoire de l'homme.» [77] Dans toute l'histoire de l'homme, de son début à sa fin. Dans l'histoire de tous les peuples, y compris des peuples païens, voire même chez tous les justes que pouvaient compter les peuples ennemis du peuple d'Israël. A fortiori chez les justes qui aujourd'hui continuent de bénéficier de la Révélation incomplète, inachevée mais si pleine de vérité et de beauté jadis confiée à l'Israël selon la chair (dont tous les membres justifiés appartiennent aussi en quelque manière [78] à l'Israël de Dieu).

Dégageons la magnifique portée existentielle des vues exposées par Jean-Paul II: tous les justes assassinés à Auschwitz et dans les autres camps de la mort ont complété à leur façon la souffrance par laquelle le Christ Jésus a opéré la Rédemption du monde, ils ont donc été – notamment – les corédempteurs de tant de chrétiens pécheurs, de ceux-là mêmes qui voulaient les tuer.

Il n'est pas surprenant, par suite, de constater que le Pape, théologien de la douleur salvifique, fait, à la suite de Jésus lui-même, une large place dans son document au chant du Serviteur souffrant contenu dans le livre d'Isaïe. Pour Jean-Paul II, le Christ

> *apporte la plus complète des réponses possibles à la question radicalement exprimée par le livre de Job sur la souffrance et le sens de la souffrance par son enseignement mais avant tout par sa propre souffrance.* [79] *La souffrance,* précise-t-il, *est présente dans le monde pour libérer l'amour.* [80]

[75] SD, § 24, col. 244.

[76] Cf. B. DE MARGERIE, *Le Christ pour le Monde,* Paris, 1971. l'idée centrale du livre est la vocation corédemptrice de chaque personne humaine au service de l'unique Rédempteur.

[77] SD, § 24, col. 244.

[78] VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio* I,3 (dernier alinéa); j'ai expliqué la portée de ce texte pour les membres justes de l'Israël selon la chair dans mon étude *L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée* (RT 87, 1987, 231).

[79] SD, § 18; l'ensemble des § 17 à 19 commente *Is* 53.

[80] SD, § 30; Jean-Paul II est revenu sur ce point dans son allocution du 9 novembre 1988: *Doc. Cath.* 86 (1989) 64.

Oui, l'amour sans la souffrance demeure captif en notre monde. C'est ce qu'ont compris les «innombrables juifs pieux» morts en chantant le *Shema Israël.* En faisant leur la destinée et le chant du Serviteur souffrant, ils ont, invisiblement et (pour la plupart) inconsciemment, communié à la Passion de Jésus de Nazareth pour le salut du monde, destiné à devenir ainsi le corps du Christ. A l'égard de ces justes, l'Eglise et l'humanité ont un immense devoir de gratitude.

Ces pensées nous invitent à répondre ici à une double objection, la première venant du côté de certains juifs, la seconde présentée à certains esprits chrétiens quand ils lisent saint Paul.

Certains demandent: «Quel est le poids d'un seul sacrifice comparé aux myriades de sacrifices d'Israël?» ou vont jusqu'à écrire que la Passion de Jésus a été «ensevelie sous les tonnes de cendre d'Auschwitz». Nous ne citerons pas ici les noms de ces auteurs, pour ne pas leur faire un tort non nécessaire.

Mais nous répondrons à leur question (à notre avis mal posée) à la lumière de saint Thomas d'Aquin et de Jean-Paul II.

Le Christ-Dieu a souffert en tant qu'homme. Sa Passion est un abîme. Incomparablement plus unique, historiquement, que le drame d'Auschwitz, d'ailleurs inclus, en quelque manière, dans la souffrance physique et morale de Jésus crucifié. «Sa douleur sensible et sa douleur intérieure, écrit saint Thomas d'Aquin, furent les plus intenses que l'on puisse endurer dans la vie présente, causée comme elle l'était par tous les péchés du genre humain... et surtout de ses disciples qui se scandalisèrent pendant sa Passion.» De plus, le Christ a «pris une douleur proportionnée dans son intensité à la grandeur du fruit qui devait en résulter: libérer les hommes du péché». L'Aquinate ajoute plusieurs autres raisons expliquant la transcendance de la Passion du Christ Jésus par rapport à toute autre souffrance humaine. [81] Elles se résument dans la dignité infinie de la Personne divine qui souffrait en la nature humaine, finie. Jean-Paul II a repris cette doctrine.

Mais la part de vérité contenue dans l'erreur blasphématoire de cette question mal posée a également été soulignée par le Docteur commun de l'Eglise: «Celui qui met un homme à mort ne fait pas seulement injure à cet homme, mais il fait aussi injure à Dieu et à la société, comme du reste

[81] SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie,* III.46.6: Jean-Paul II a exposé la même doctrine en ces termes: «Ce Fils de même nature que le Père souffre en tant qu'homme. Sa souffrance a des dimensions humaines, elle a aussi – *à un degré unique dans l'histoire de l'humanité* – une profondeur et une intensité *incomparables* de souffrance du fait que l'Homme qui souffre est en personne le Fils unique, «Dieu de Dieu»... Ses paroles (du Christ à Gethsémani) attestent la profondeur et l'intensité uniques et incomparables de la souffrance que seul l'Homme qui est le Fils unique a pu expérimenter.» Le Pape souligne encore «la différence (et, en même temps, la ressemblance) entre toute souffrance possible de l'homme et celle du Dieu-Homme», en SD 17 et 18.

celui qui se tue lui-même.» [82] En d'autres termes, tout homicide est, objectivement, un déicide (terme d'ailleurs fort ambigu [83]) et un génocide. Les baptisés qui ont assassiné des millions de juifs à Auschwitz ont été objectivement coupables d'un crime d'autant moins excusable qu'ils avaient été baignés et lavés dans le Sang infiniment précieux du Christ. C'est Lui qu'ils ont en quelque manière tué en eux.

Le Christ a inclus dans son Sacrifice le volontaire holocauste d'amour de tous les justes morts à Auschwitz et dans les camps de la mort. Le Serviteur souffrant a chanté en eux et par eux le *Shema Israël.* Il a, en quelque manière, enseveli dans sa tombe les cendres de tous ceux qu'il justifiait par sa mort pour les ressusciter, au dernier jour, par la puissance de sa Résurrection.

Nous pouvons reconnaître ainsi, avec Augustin d'Hippone suivi par nombre d'exégètes chrétiens d'une incontestable orthodoxie [84], le silence relatif de Paul sur la situation spirituelle des juifs pieux dans sa controverse un peu artificielle contre les baptisés judaïsants et l'«économie de la loi.» L'économie de la foi, qui est celle de la grâce, est réelle en tous les temps, tandis que l'économie de la loi vise le système pharisien du légalisme juif, plus précisément sous certains de ses aspects. En réalité, Paul ne critique pas du tout l'économie de l'Ancienne Alliance (laquelle reconnaissait un don intérieur dans lequel était déjà présent l'Esprit: *Dt* 30,14; *Ps* 51(50)12,13; *Sg* 9,17,18) mais son interprétation par les Pharisiens. Pas plus que son disciple Luc, pour lequel Zacharie et Elisabeth gardaient intégralement la loi pour l'amour de Dieu (*Lc* 1,6;2,22.27.39), Paul n'exclut pas du bénéfice de la justice méritée par le Christ en croix tous ceux qui avaient été fidèles à la loi de Moïse sous l'Ancienne Alliance (cf. *Dt* 30,14 cité en *Rm* 10,8).

Signalons dans ce contexte un aspect important pour une juste appréciation des conséquences éternelles de la tragédie d'Auschwitz concernant les enfants juifs tués avant l'âge de raison (peut-être un million). Comme nous l'avons expliqué ailleurs [85], l'Eglise ne peut garantir leur salut éternel, elle reconnaît cependant qu'ils bénéficient tous au moins du don merveil-

[82] SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie,* III.47.6.3.

[83] On ne peut tuer la divinité éternelle, mais l'offense qui lui est faite cause la mort du Christ qui est Dieu.

[84] SAINT AUGUSTIN, *Enarattio in Ps 118,* Sermo X, 4–5 (CSEL 40,1694); Sermo XI, 4 (CSEL 40, 1697–1698); *De Spiritu et Littera,* 14–16: ML 44,215–218; BONSIRVEN, *Evangile de Paul,* Paris, 1948, p. 140; CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* Paris, 1962, p. 404; B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse,* t. III, S. AUGUSTIN, Paris, 1983, pp. 130–131. M. GILBERT, *Le judaïsme dans le contexte de l'économie du sabat, Doc. Cath.* 79 (1982) 832.

[85] Cf. B. DE MARGERIE, *Ancienne Alliance jamais révoquée,* RT 87 (1987) 223–227; S. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Instruction sur le Baptême des petits enfants,* 20 oct. 1980, § 13; PIE IX, DS 2865 s., etc.

leux de la connaissance de leur Créateur à travers le miroir de la création et n'exclut pas, en considération de ses propres prières comme de celles de leurs parents selon la chair, exprimées à travers les rites de la circoncision, leur entrée dans la parfaite béatitude [86] que le Christ Jésus leur a méritée. Si Rachel pleure ses enfants [87], les théologiens de l'Israël selon la chair affirment le salut éternel de l'enfant circoncis [88] et l'Israël de Dieu console Rachel en lui disant que ces enfants «sont toujours», alors qu'on pensait qu'ils «ne sont plus» (cf. *Jr* 31,15). Ils nous invitent même à les rejoindre dans leur prière.

III: Juifs et chrétiens peuvent prier côte à côte en s'unissant à l'intercession actuelle des justes morts à Auschwitz

En même temps que d'«innombrables juifs pieux» chantaient à Auschwitz le *Shema Israël,* des chrétiens y récitaient le Notre Père [89]. Ces victimes croyaient ensemble à un Messie personnel, à l'immortalité de leurs âmes, à la résurrection future de leurs corps qui allaient périr.

A toutes ces victimes, le Dieu tout-puissant et miséricordieux a donné, abondamment, toutes les grâces voulues pour mourir sans haine, en aimant, dans la contrition, d'un amour intérieur, leur Créateur.

Toutes celles qui ont accepté ces grâces intercèdent aujourd'hui pour la paix du monde, par la victoire sur toutes les violences injustes violant les droits des hommes, et pour leur salut éternel. Ces justes sauvés vérifient et exemplifient maintenant les paroles du livre de la Sagesse: «Nul tourment ne les atteint... apparemment anéantis ils sont en paix... Dieu les a mis à l'épreuve et trouvés dignes de lui; comme l'or au creuset, Dieu les a éprouvés comme un parfait holocauste. Il les a agréés... Ils resplendiront, domineront sur les peuples et le Seigneur règnera sur eux à jamais... Leur récompense est auprès du Seigneur» (*Sg* 3,1–8;5,15). Israël et l'Eglise se joignent aux intercessions de ces justes sauvés et continuent aussi d'invoquer pour eux, dans la mesure de leurs besoins actuels, la miséricorde du Tout-Puissant.

Envisageons distinctement ces supplications complémentaires.

[86] Si l'on admet que l'Evangile n'a pas encore été promulgué auprès de tous.

[87] *Mt* 2,18.

[88] BONSIRVEN, *Sur les Ruines du Temple,* Paris, 1928 [6], p. 260: pour de nombreux juifs, «la circoncision est la condition du salut éternel; le circoncis, quel que soit son âge, est assuré, suivant l'opinion la plus répandue, d'entrer au siècle à venir... au temps de la persécution, lorsque les empereurs romains avaient interdit cette prétendue mutilation, beaucoup de juifs subirent la mort pour avoir imprimé à leurs enfants ou à des prosélytes la marque divine: ils n'avaient pas hésité, au prix de leur vie, à sanctifier le Nom».

[89] MOLTMANN, *Le Dieu crucifié,* Paris, pp. 323-324.

1. La commémoraison par Israël des victimes de l'holocauste:

Sur le mont Herzl, à Jérusalem, le mémorial des martyrs des camps de la mort invite Israël et le monde à se souvenir et à ne pas oublier. Ainsi que le dit le Frère M. J. Dubois, dominicain, le signe de contradiction posé par l'holocauste a été pour les juifs fidèles l'occasion d'un héroïque acte de foi. Ceux qui, dans la misère et les larmes, n'ont pas cessé de prier Dieu et sont entrés dans les chambres à gaz en récitant le *Shema Israël,* ceux qui ont fait de leur mort un dernier acte d'abandon, ceux-là étaient en vérité les héritiers d'Abraham, d'Isaac, de Moïse, de Jérémie et des martyrs Maccabées, les héritiers de la sagesse juive. Le bruit et la fureur dont ils étaient entourés, les injures de leurs bourreaux n'ont pas couvert pour eux la voix du Tout-Puissant. Jusqu'au bout, ils sont demeurés à l'écoute. Ils ont sanctifié le Nom. Ils ont accompli dans la mort la vocation du peuple juif: être le témoin de Dieu à travers le temps. Avec raison, Israël les appelle des martyrs [90].

Aussi par le témoignage des martyrs, l'holocauste a-t-il changé de signe. Pour garder vivante la mémoire des martyrs, on a planté en Israël des forêts qui portent leur nom. Par cette affirmation de la victoire de la vie, les juifs de notre temps ont pris le relais du témoignage de la foi de leurs pères [91].

Pareille commémoraison ne s'effectue pas seulement devant les hommes. Elle culmine dans un appel à l'Eternel.

Depuis des temps très reculés, Israël prie pour ses défunts:

> *O Seigneur, rocher des siècles ... étends ta droite pour recevoir cette âme... annule tous ses péchés, pardonne toutes ses fautes... Abrite-la à l'ombre de tes ailes et comble-la de la gloire de ta Chekina* [92].

Cette prière rappelle le sacrifice expiatoire offert pour les morts à Jérusalem, à la demande de Judas Maccabée (*II Mac* 12,38–45) et évoque comme lui la doctrine du Purgatoire. S'il est vrai qu'Israël n'a plus aujourd'hui ni temple ni sacrifices, tous ceux parmi les juifs qui croient en la vie éternelle ont certainement l'intention de prier la Miséricorde divine en faveur de ceux qui n'auraient pas achevé d'expier leurs fautes au moment de mourir sous les coups du nazisme.

Pareille intention n'est peut-être pas étrangère à cette prière implicite de mémorial, ajoutée au service de la Pâque par les juifs du monde entier:

> *En cette nuit du Seder, nous faisons mémoire avec vénération et amour des six millions de membres de notre peuple de la diaspora européenne qui ont*

[90] *M.J. DUBOIS, O.P., Vigiles à Jérusalem,* Paris, 1976, pp. 88–95.
[91] *Ibid.,* p. 96.
[92] BONSIRVEN, *op. cit.,* pp. 203–204.

> *péri aux mains d'un tyran plus pervers que le Pharaon... Venez, dit-il à ses sbires, supprimons-les, qu'ils ne soient plus un peuple, que jamais plus on ne se souvienne du nom d'Israël. Et ils tuèrent les innocents, les hommes, les femmes et les petis enfants avec des vapeurs empoisonnées et ils les brûlèrent au feu. Mais nous nous abstenons de nous attarder sur les actes de ces hommes mauvais, de peur de diffamer l'image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé.*

Remarquons cependant que le texte cité n'est pas une prière explicite: un athée pourrait le faire sien sans cesser d'être athée. Il faut encore noter qu'à cette commémoraison des victimes la même prière implicite joint une évocation des survivants du ghetto de Varsovie qui,

> *le premier jour de la Pâque, se dressèrent contre l'adversaire comme aux jours de Judas Maccabée... ils ont apporté la rédemption du nom d'Israël à travers le monde entier*[93].

Selon le rabbin américain L. A. Hoffman, le calendrier juif (local?) désigne aux Etats-Unis un «jour de la Shoah», «Yom Hashoa», pour offrir une possibilité de mémorisation, de confession devant Dieu, d'affirmation du «reste sauvé», et d'un dévouement aux tâches que suggère l'holocauste[94]. En France, ce jour ne paraît comporter aucun aspect religieux.

Dans les textes que nous venons de citer, rien n'est allusion claire au salut éternel ou à l'intercession actuelle (pour les survivants) des victimes passées de l'holocauste. Sans doute est-ce parce que «malgré le développement donné aux fins dernières, le centre de gravité du judaïsme est sur cette terre:... c'est à l'ici-bas que les Israélites ont voué leur application et leur affection, l'au-delà éternel leur apparaissant comme le complément et le correctif du temps présent»[95] plus encore que son but. Cependant, une enquête plus approfondie parmi les textes liturgiques actuellement en vigueur dans le judaïsme ne manquerait sans doute pas de révéler bien des nuances.

Un point paraît clair: la Synagogue, aujourd'hui, sans cesser de contempler les silences de Dieu, et le silence humain qui a entouré Auschwitz, ne se tait pas, mais évoque dans sa prière, les victimes des camps de la mort. Leur nombre même nous fait comprendre que les rites anciens de la prière pour les défunts, toujours en vigueur, ont à leur égard un point fréquent d'application.

Dans quelle mesure peut-on dire que l'Eglise catholique se joint à cette prière d'Israël pour tous les justes morts victimes des projets hitlériens?

[93] E. FACKENHEIM, *Présence de Dieu dans l'histoire,* 1980, pp. 164–165.
[94] RABBIN L.A. HOFFMAN, *Worship,* 58 (1984) 338-339.
[95] BONSIRVEN, *op. cit.,* p. 197.

2. La silencieuse et brûlante intercession liturgique de l'Eglise pour les victimes d'Auschwitz

L'intercession ici présentée se situe sur le fond de tableau des innombrables dénonciations de la Shoah par le Pape Jean-Paul II pendant tout son pontificat jusqu'à maintenant, spécialement à l'occasion de ses dialogues avec les communautés juives en divers pays. Nous n'en citerons ici qu'une phrase caractéristique: «A travers la Shoah, votre peuple est devenu un grand cri d'avertissement pour toute l'humanité, et tout individu: un avertissement de salut.» [96]

La prière, autour de l'autel de la Croix du Christ Jésus, est la raison d'être de l'Eglise. En aucun moment de son histoire, l'Eglise ne peut se dispenser de cette obligation suprême: prier pour toute l'humanité, s'offrir en victime avec et par le Christ crucifié au Père pour le salut temporel et éternel de chaque personne humaine. De manière particulière, l'Eglise, liée d'un lien spirituel depuis ses origines au peuple juif [97], ne peut pas ne pas prier pour Israël.

Dans le contexte de la Shoah, en partie par respect pour les sentiments de nombreux juifs dans le monde [98], en partie parce que l'Eglise ne prie pas publiquement pour les individus défunts, non-baptisés [99], cette prière est surtout silencieuse.

Déjà, au moment même où se perpétrait cette «tentative impitoyable et inhumaine pour exterminer le peuple juif en Europe, cette tentative qui aboutit à des millions de victimes exterminées seulement parce qu'elles étaient juives» [100], toutes les messes célébrées dans le monde entier étaient offertes – comme ce fut toujours le cas de toute messe célébrée en n'importe quelle époque de l'histoire – en réparation de toutes les fautes commises par des chrétiens contre leurs frères et sœurs juifs, en action de grâces pour les dons naturels et surnaturels reçus de Dieu par ceux-ci, en supplication pour leur salut éternel, en adoration des desseins mystérieux de l'Eternel sur son peuple. On ne saurait trop le souligner: à cause de l'indicible transcendance de Jésus, Fils unique de Dieu, les chrétiens ont conscience du fait que toute messe rend présente l'expiation de valeur infinie, sur la croix, de l'épouvantable crime de la Shoah, tout en les obligeant gravement à tout faire pour éviter sa répétition.

[96] JEAN-PAUL II, allocution du 14 juin 1987 aux juifs de Pologne, *Doc. Cath.* 84 (1987) 938.

[97] VATICAN II, *Nostra Aetate*, § 4.

[98] Comme on le sait, c'est le motif pour lequel l'Eglise catholique a renoncé à la présence d'un monastère de carmélites dans l'immédiate proximité du camp d'Auschwitz.

[99] Cf. CIC 1183,3.

[100] JEAN-PAUL II, discours aux Juifs des Etats-Unis, à Miami, le 11 sept. 1987 (*Doc. Cath.* 84, 1987, 937, al. 4).

Aujourd'hui et à l'avenir continue et continuera cette incesssante oblation eucharistique de l'Eglise pour Israël. Il convient même de préciser qu'après la Shoah le sacrifice de la Nouvelle et éternelle Alliance est notamment offert le 2 novembre, dans le prolongement transcendant du sacrifice expiateur voulu par Judas Maccabée pour les soldats juifs (*II Mac* 12), pour l'entrée des victimes des camps de la mort dans le repos de Dieu et, chaque 1er novembre, fête de la Toussaint, en l'honneur de tous les justes qui, grâce à la Passion de Jésus, y sont effectivement entrés, même s'ils n'avaient pas joui d'une foi explicite en Lui durant leur vie terrestre.

Le chrétien croit et sait qu'il peut dire en toute vérité: Auschwitz était présent au Cœur de Jésus pendant sa Passion et son Sacrifice n'a pas cessé, en étant perpétué dans toutes les messes, d'envelopper de douloureuse tendresse les millions de victimes qu'Il voulait et veut purifier dans ses larmes et dans son Sang.

En même temps, l'Eglise, en s'offrant pour elles, ne nomme pas publiquement les victimes non baptisées, qu'elle confie silencieusement à son Sauveur. La messe n'est pas offerte seulement pour les chrétiens, ni seulement en l'honneur des sauvés qui avaient reçu le sacrement de baptême[101].

La messe constitue ainsi la réponse fondamentale de l'Eglise au drame d'Auschwitz. Réponse toujours permanente, réponse définitive, réponse aussi irrévocable que l'Alliance toujours ancienne et toujours nouvelle, récapitulée sans cesse dans le sacrifice de l'Eglise.

A cette réponse suprême viennent se joindre des réponses secondaires mais importantes et hautement significatives de l'amour de l'Eglise pour toutes les valeurs de l'Ancien Testament.

Sait-on que l'Eglise locale de Jérusalem (patriarcat latin) célèbre la messe explicitement, en une série de fêtes publiques, en l'honneur de toute une série de saints prophètes de l'Alliance première: Abraham (9 octobre), Moïse (4 septembre), David et les saints ancêtres du Christ (16 décembre), Elie (20 juillet), Jérémie (21 juillet), Elisée (14 juin), Isaïe (9 mai), des septs saints Frères Maccabées, martyrs (3 août) et de tous les saints qu'elle a formés (3 novembre)? Les textes des messes célébrées en l'honneur de ces saints ont été officiellement approuvés par le Saint-Siège le 21 juillet 1975[102].

[101] Comme le disent clairement plusieurs prières eucharistiques.

[102] Propre du Patriarcat latin de Jérusalem, texte français d'après l'original latin, approuvé par la Congrégation du Culte divin, Jérusalem, 1979. On remarquera notamment le texte de la collecte de saint Moïse: «Seigneur, par l'intermédiaire de Moïse, tu as fait sortir ton peuple du pays de la servitude, fais, nous t'en prions, que, libérés de l'esclavage du péché, nous nous attachions à ta loi et parvenions ainsi à notre véritable patrie.» Ici, Moïse est perçu à la fois comme législateur de l'Ancienne Alliance et prophète de la nouvelle; qui est le Christ – et son œuvre de libération temporelle est saisie dans un horizon de libération spirituelle. Cette collecte exprime donc heureusement une authentique «théologie de la libération».

Il convient à ce propos d'ajouter que d'autres saints dont la vie s'est déroulée sous l'Ancienne Alliance sont aussi fêtés dans la plupart des rites de l'Eglise universelle et notamment dans le rite latin: Joachim et Anne, parents de la Vierge Marie, saint Jean-Baptiste, les Saints Innocents.

Rien, me semble-t-il, ne s'opposerait à l'extension des fêtes célébrées dans le patriarcat latin de Jérusalem à l'ensemble du rite latin et même à tous les rites de l'Eglise catholique. Il y aurait là une magnifique manière de mettre en valeur le «patrimoine spirituel commun» à Israël et à l'Eglise[103].

Déjà, la célébration annuelle des Saints Innocents, martyrs (le 28 décembre), constitue une occasion d'évoquer l'extermination de tant d'enfants juifs innocents sous le régime nazi, enfants martyrs tués uniquement parce qu'ils étaient juifs, charnellement rattachés à un peuple choisi par Dieu pour donner au monde son Rédempteur.

Parallèlement, la restauration de la fête patristique en l'honneur des septs Frères Maccabées, martyrs du Christ, serait propice à un nouvel examen du sens selon lequel des justes tués à Auschwitz, en haine de l'Ancienne Alliance et de sa promesse d'un Messie incorporant une bénédiction divine pour toute l'humanité[104], pourraient être dits, eux aussi, martyrs du Christ.

Si l'on retient, transpose et prolonge une distinction de saint Augustin[105], à propos des martyrs Maccabées, si encore on évite de se laisser

[103] Il convient de noter que les saints célébrés à Jérusalem comme saints locaux présentent aussi un enseignement d'une valeur permanente et universelle, en tant que prophètes d'une Révélation toujours adressée à l'humanité entière (VATICAN II, *Dei Verbum,* 14–15; *Rm* 15,4).

[104] Cf. cette déclaration du cardinal J.M. Lustiger au cours d'un programme télévisé (dialogue avec E. Wiesel), en 1989: «A travers le Juif, Hitler a voulu tuer Dieu»; sur l'universalisme, dans l'Ancien Testament, voir l'article très nuancé d'André Boudart, dans le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible,* Maredsous-Brepols, 1987, 1291–1293, présentant successivement l'universalisme dans la Genèse, les prophètes exiliques, et post-exiliques comme Jonas; dans la même direction on pourra lire E. LEVINAS, *Difficile Liberté,* Essais sur le Judaïsme, Paris, 1963, p. 203: «Avec un non-juif pratiquant la morale, avec le Noachide, un juif peut communier aussi intimement et aussi religieusement qu'avec un juif. Le principe rabbinique, selon lequel les justes de toutes les nations participent au monde futur, n'exprime pas simplement une vue eschatologique. Il affirme la possibilité de cette intimité ultime, par-delà les dogmes affirmés par les uns ou par les autres, l'intimité sans réserve.»

[105] S. AUGUSTIN, *Sermo 300,* V et III: ML 38,1379.1377.1378: «Ipsum (Christum) martyres in manifesto confessi sunt, quem tunc Maccabaei in occulto confessi sunt: mortui sunt isti pro Christo in Evangelio revelato; mortui sunt illi pro Christi nomine in Lege velato. Christus habet ustrosque, Christus pugnantes adjuvit utrosque, Christus coronavit utrosque... Pro lege Moysi morientes, pro Christo sunt mortui... Non confitebantur illi aperte Christum, quia adhuc velabatur Christi mysterium. Testamentum enim vetus *velatio est Novi Testamenti* et *Testamentum novum revelatio est veteris Testamenti.*» Et Augustin de citer *II Cor* 3,14 ss. Le principe souligné, déduit de l'enseignement de Paul dans la deuxième lettre aux Corinthiens, est repris par le Concile Vatican II (*Dei Verbum,* § 16).

enfermer dans une conception trop étroite du martyre chrétien, on peut admettre que les centaines de catholiques d'origine juive tués à Auschwitz n'ont pas été les seuls martyrs du Christ en ce camp de mort. Ils ont été les martyrs du Christ dévoilé, révélé, tandis que les Frères Maccabées et de nombreux justes juifs, croyant en un Messie innommé, ont été les martyrs du Christ encore voilé dans l'Ancienne Alliance.

En d'autres termes, juifs et chrétiens en état de grâce et de justice ont été de manière inégale, mais complémentaire, ensemble, les témoins de l'unique Messie[106] qui domine toute l'histoire humaine: les justes juifs non baptisés étaient les témoins implicites de Jésus crucifié, les justes juifs baptisés dans son Sang étaient explicitement tels. Parmi eux éminait la Bienheureuse Edith Stein.

Jean-Paul II a très bien dit, en la béatifiant à Colonge, le 1er mai 1987: «Edith Stein a péri au camp d'extermination d'Auschwitz en tant que fille d'un peuple lui-même martyrisé.» Le Pape distinguait sans les séparer le martyre du peuple juif et celui des juifs baptisés. On pourrait encore affiner la distinction, en évitant toujours une inexistante séparation, au moyen d'autres précisions: les justes juifs étaient témoins et martyrs du Messie en acceptant volontairement la mort, et en signifiant cette acceptation par le chant du *Shema Israël,* les chrétiens en s'unissant explicitement au sacrifice de Jésus, Fils d'Abraham et de David.

Edith Stein, devenue Sœur Thérèse Bénédicte de la Croix, voulut clairement, le 2 août 1942, s'offrir «à Dieu en victime expiatoire pour son peuple juif menacé et humilié». Le Pape nous le rappelle: «Alors qu'elles quittaient le couvent, Edith prit la main de sa sœur Rosa et lui dit: viens, nous partons pour notre peuple. Elle vit dans son impuissance apparente encore un dernier moyen de rendre service à son peuple. Elle était convaincue que le destin de son peuple était aussi le sien.»[107]

Anticipant les réflexions théologiques de l'après-Auschwitz, Edith, souligne encore Jean-Paul II, quelques années auparavant, déjà, s'était comparée à la reine Esther exilée à la cour des Perses. Nous lisons dans l'une de ses lettres:

> *Je crois que le Seigneur a pris ma vie pour tous (les juifs). Je ne peux m'empêcher de penser à la reine Esther, enlevée à son peuple justement pour aller le défendre devant un roi. Je suis une petite Esther*

[106] *Cf. les Notes pour une correcte présentation des Juifs et du judaïsme dans la prédication et la catéchèse de l'Eglise catholique,* publiées dans la Commission du Saint-Siège pour les relations avec le judaïsme, DC 82 (1985) 733–738; et B. DE MARGERIE, L'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée, RT 87 (1987) 228–230.

[107] JEAN-PAUL II, Homélie du 1er Mai 1987 à Cologne pour la béatification d'Edith Stein, § 4 et 8; DC 84 (1987) 572-573.

très pauvre et très impuissante, mais le Roi qui m'a choisie est infiniment grand et miséricordieux[108].

Les centaines de juifs baptisés unis, à Auschwitz, à tant de justes juifs dans un commun martyre éprouvaient ensemble, à l'avance, les effets de la vérité magnifiquement confessée par le IIe Concile du Vatican: «Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal»[109], c'est-à-dire au Sacrifice du Fils de l'Homme[110].

[108] *Ibid.*, § 2 et 4, p. 572, Cf. ci-dessus les vues rapportées aux nn. 25 et 26. Il est frappant de voir qu'Edith Stein s'est identifée à Esther, symbole d'un Dieu caché appelant le peuple juif à une vie cachée. Ecoutons A. Neher: «Le livre d'Esther possède cette particularité surprenante dans la Bible de ne comporter même pas une fois l'évocation du Nom divin. Non seulement Dieu n'intervient pas, par la parole ou par un acte quelconque, dans le récit, mais l'absence de Dieu y est complète et c'est à bon droit que la tradition rabbinique voit un rapport étroit entre l'étymologie du nom Esther et le thème du Dieu caché, puisque *Esther* signifie précisément *la cachée*» (*L'exil de la Parole,* Paris, 1970, p. 27).

Suggestives remarques. S'il est vrai que, à la différence du texte hébreu, le texte grec d'Esther parle explicitement du Créateur omniscient, tout-puissant et provident (10,4–13; 13,9–12; 14) et contient des prières qui rendent un son de tendre piété, il reste que même ce texte grec ne nous présente pas Dieu comme adressant des paroles aux Juifs persécutés. Sous ce rapport, la tradition rabbinique conserve son intérêt. Neher dit bien: «Cette absence ne veut être que le signe d'une présence trop incandescente pour être expressément évoquée» (ibid.).

[109] IIe Concile du Vatican, *Gaudium et Spes,* 22, fin. Le concile ne précise pas le *comment,* les cheminements par lesquels l'Esprit associe au mystère pascal. On peut retenir l'explication des théologiens médiévaux, notamment de saint Thomas d'Aquin: à la suite des Pères de l'Eglise, ils ont compris, à travers le discours de Pierre à Corneille (*Ac* 10), que Dieu se manifeste à quiconque le craint et le cherche en pratiquant la justice. D'où l'axiome théologique: à celui qui fait son possible, Dieu ne refuse pas sa grâce: *facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam.* Thomas d'Aquin en a déduit la possibilité d'une révélation immédiate, à l'intime de la conscience, en concepts humains, de Dieu et de son Christ, accordée à l'homme fidèle à cette conscience, en vue de lui donner la foi chrétienne et le salut éternel. Même au sauvage vivant dans une forêt vierge... A fortiori à des juifs de bonne foi, se préparant à la mort. Vue en parfaite harmonie avec ce dire du Christ de l'Apocalypse: «Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui» (3,20). Nul ne peut exclure a priori que les justes victimes d'Auschwitz aient pu ainsi bénéficier d'une révélation immédiate du Messie, leur offrant l'horizon de la vie éternelle incomparablement supérieure en béatitude à toute survie terrestre. Telle nous semble être la réponse que ferait aujourd'hui l'Aquinate à Elie Wiesel ou, plus précisément, au héros de son œuvre: *Les portes de la forêt* (Paris, 1964): «Un Messie qui pourrait venir mais qui n'est pas venu à Auschwitz est devenu une impossiblité.» Face à cette déclaration, il convient de relire Thomas d'Aquin: «A un homme qui, sans y mettre d'obstacle, suivrait la raison naturelle pour chercher le bien et éviter le mal, on doit tenir pour très certain que Dieu révélerait par une inspiration intérieure les choses qu'il est nécessaire de croire ou lui enverrait quelque prédicateur de la foi, comme Pierre à Corneille»; et de le relire à la lumière de *Hb* 11,6: «Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et rémunère ceux qui le cherchent» (cf. *de Veritate,* 14.11.1.).

Le grand théologien F. Suárez, dans ce contexte de la tradition catholique antérieure, envisage la possibilité de secours extraordinaires offerts par Dieu à l'heure de la mort. Un chrétien admettra facilement qu'en ont bénéficié d'«innombrables juifs pieux» morts en

Aujourd'hui, sans doute plus clairement qu'à Auschwitz, grâce au progrès entre-temps de leur dialogue, juifs et chrétiens sont partiellement unis, dans la commémoraison de leurs martyrs, quand ils prient parallèlement[111] – avec les mêmes psaumes – le Dieu d'Israël et des Nations.

Les uns et les autres, à travers leurs liturgies respectives, pensent et veulent rencontrer un Dieu qui les oblige moralement à s'associer au service de l'humanité entière. Leurs expériences liturgiques facilitent pour eux la prise de conscience d'un ensemble de réalités (liberté, interdépendance, solidarité, oppression, péché, vulnérabilité), face auxquelles ils doivent et veulent lutter ensemble contre toute répétition possible du drame d'Auschwitz[112].

Au sein d'une foi parfois commune en l'unique Messie[113], leur désaccord persistant sur son identité historique ne les empêche pas de collaborer pour

chantant le *Shema Israël* et dans la contrition volontaire de leurs fautes. Une révélation secrète et immédiate du Christ Jésus aux hommes de bonne volonté que n'avait pas atteint sa révélation publique et médiate paraît probable. On peut même y voir un élément capital d'une théologie chrétienne de la Shoah.

[110] Dans le prolongement de la note précédente, on peut aller plus loin encore et dire que les chrétiens vivant en état de grâce et de justice peuvent encore aujourd'hui collaborer avec le Sauveur unique, non seulement au salut éternel de tous leurs ancêtres païens, mais encore à celui de leurs frères et sœurs israélites si tragiquement morts à Auschwitz. Car «Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la Vérité» (qui est le Christ Jésus): tel est l'enseignement donné par l'Apôtre Paul à Timothée (*I Tm* 2,3–4). Paul en déduisait notre devoir de prier pour tous les hommes, sans aucune limite temporelle dans le passé ou l'avenir. L'Eternel domine tous les temps, le Christ s'est offert pour le salut de ses ancêtres juifs et païens. En considération de notre participation actuelle au Sacrifice du Christ, notamment par l'offrande de nos travaux professionnels en union avec sa Passion, à ces intentions, nous pouvons aujourd'hui aider nos ancêtres et prédécesseurs à accueillir, à l'heure de la mort, la grâce du Christ (cf. *I Tm* 2,1.3.6): ainsi nous nous sauverons nous-mêmes et ceux qui, en quelque manière, écoutaient à l'avance, dans le Verbe éternel, notre prière d'aujourd'hui (cf. *I Tm* 4,16). Nous pouvons, de cette manière, devenir mystiquement et réellement présents à Auschwitz.

[111] Dans la synagogue de Rome, comme à Assise, le Pape et le Grand Rabbin n'ont pas prié ensemble, n'ont pas récité ensemble un Psaume, mais séparément, l'un en présence de l'autre, des Psaumes différents. Cf. J. MEJIA, *Etre ensemble pour prier,* DC 83 (1986) 1083-1084. La prière chrétienne est trinitaire et passe par le Christ, au moins implicitement. Cet argument important n'est peut-être pas absolument décisif. Une prière commune basée sur une affirmation commune du Dieu créateur, provident et juge miséricordieux pourrait rassembler juifs, musulmans et chrétiens, chaque confession demeurant libre d'expliquer les limites de ce commun témoignage. Mais il est probable que, à un niveau public, beaucoup ne sont pas encore mûrs pour pareille manifestation, cependant envisageable sur le plan privé de relations amicales.

[112] Voir sur ce point J.M. PAWLIKOWSKI, Christian Ethics and the Holocaust, A Dialogue with Post-Auschwitz Judaism, *Theological Studies* 49 (1988) 662–664; et du même auteur: Worship after the Holocaust; an Ethician's Reflection, *Worship* 58 (1984) 315–329. Sigle du premier: *TS.*

[113] Cf. les *Notes* (du S. Siège) citées n.106; «parfois» car nombre de juifs ne croient plus en un Messie personnel.

aider les hommes à mettre toutes leurs passions, leurs souvenirs comme leurs anticipations, au service de l'incessante et croissante construction de la paix mondiale.

IV. La foi commune au Dieu créateur, provident et juge ultime, suscite l'analyse des causes et du sens de la Shoah comme la volonté efficace d'éviter sa répétition

Le caractère planifié, organisé, différé du meurtre est un aspect fondamental de la Shoah[114]. La technologie y fut mise au service de la mort, massivement. On pourrait parler d'une industrialisation de l'assassinat.

Auschwitz (vu en conjonction avec Hiroshima) nous montre un aspect complètement nouveau dans l'histoire de l'humanité: elle a acquis la possibilité technique de se détruire elle-même ou, si l'on préfère, quelques individus résolus pourraient, certaines conditions étant posées, détruire toute vie sur la planète[115].

Dans l'ordre terrestre et temporel, le pouvoir concédé par Dieu à la liberté humaine n'a jamais paru aussi considérable. Auschwitz manifeste une terrible extension et un monstrueux abus du pouvoir de la liberté humaine.

Juifs et chrétiens croient ensemble à un seul Dieu, créateur de l'univers, Providence sur chaque personne humaine, Juge miséricordieux de chacune de ses actions. Auschwitz les confirme tous dans une position qu'ils tenaient déjà auparavant: Dieu ne s'est pas engagé à écouter n'importe quelle prière, non accompagnée d'un agir immanent et d'un faire externe, en faveur de la paix, en faveur de la non-répétition de l'holocauste. Dieu, le Dieu tout-puissant ne promet pas aux hommes, purement et simplement, de les préserver d'une massive autodestruction[116]. Dieu respecte, sans les

[114] S. TRIGANO, un non-monument pour Auschwitz, *Penser Auschwitz, Pardès,* 9/10,1989, p.16; PAWLIKOWSKI, art. *Theol. St.* (cité n.112) 652–653.

[115] Cf. J.M. LUSTIGER, *Dieu merci, Les droits de l'homme,* Paris, 1990, p.453: «L'histoire peut désormais s'arrêter, non du fait d'une «fin de l'histoire» accomplie (comme on le prête à Hegel), mais par une décision de l'homme, comme l'a vu K. Jasper.» D'où les réflexions de celui-ci, en 1958 (*La Bombe atomique et l'avenir de l'homme,* Paris, 1963, pp.678–692) en un volume tout entier consacré à la signification de Hiroshima, sans un mot (si je ne me trompe) sur Auschwitz: le lien entre les deux paraît avoir échappé à l'auteur; comme à plusieurs autres.

[116] PAWLIKOWSKI, TS 657; on peut (c'est mon cas) être en désaccord avec nombre d'affirmations de l'auteur sans nier la justesse de son intuition fondamentale; rappelons ici la doctrine traditionnelle de l'Eglise pour laquelle la prière de demande n'est infailliblement exaucée que si elle est offerte avec persévérance, foi, humilité et de manière conditionnelle, lorsqu'il s'agit d'une pétition de biens temporels: le croyant ne les demande que s'il plaît à Dieu, dans sa Sagesse salvifique, de les lui donner. Ce qui s'applique aussi, certes, à la demande de la vie temporelle. L'oubli de cette donnée fondamentale, commune d'ailleurs aux juifs et aux chrétiens, à propos d'Auschwitz, peut conduire à la perte de la foi en Dieu.

forcer, les libertés humaines. Nous serions irresponsables si nous imaginions, par paresse et par incrédulité, que Dieu ne suscite pas ensemble la prière et l'action pour le salut temporel de l'humanité.

Dans le plan de la Providence, et en dépendance d'elle, les hommes doivent se sauver eux-mêmes, non seulement quant à leur salut éternel (cf. *I Tm* 4,16), mais encore quant à leur salut temporel, individuel et collectif. A travers Auschwitz et Hiroshima, la Providence toute-puissante et miséricordieuse semble dire aux hommes, notamment aux juifs et aux chrétiens: «Arrêtez l'holocauste; empêchez sa répétition; collaborez entre vous et avec Moi pour qu'il ne se renouvelle pas»[117].

Comme le soutient le théologien américain J.-T. Pawlikowski, le défi que nous lance Auschwitz est celui de l'humanisation de notre pouvoir accru sur la matière à travers une nouvelle rencontre avec le Dieu qui guérit et qui demeure l'unique source ultime de tout pouvoir des mains humaines, à exercer dans un esprit de profonde humilité[118].

Prolongeons ce qu'avait entrevu N. Berdiaeff[119]: la survivance du peuple juif, inexplicable par le matérialisme, signifie plus que jamais, dans le nouveau contexte historique de l'après-Auschwitz, que Dieu demande à toute l'humanité et spécialement aux hommes politiques d'imiter sa longanimité[120], vis-à-vis des autres hommes.

Dans l'horizon de *l'oraison problème politique*[121], juifs et chrétiens sont appelés à revaloriser ensemble la valeur politique de l'humble patience. C'est ainsi que, pour les uns et les autres, apparaît un thème fondamental de toute théologie de l'holocauste comme de toute philosophie politique dans un contexte d'Alliance éternelle entre Dieu et le genre humain: la volonté de servir Dieu en servant les hommes. C'est ainsi encore que, pour reprendre une expression de Jean-Paul II parlant aux représentants de la communauté juive,

> *en tant que fils d'Abraham, juifs et chrétiens sont appelés à devenir une bénédiction pour le monde* (Gn 12,2 ss), *dans la mesure où ils s'engagent ensemble pour la paix et la justice de tous les hommes et de tous les peuples et où ils le font en plénitude et en profondeur comme Dieu lui-même l'a pensé pour nous et avec la disponibilité au sacrifice que ce noble projet peut exiger*[122].

[117] IRVING GREENBERG, The voluntary covenant, *Perspectives* 3 (1982) 17–18, New York; PAWLIKOWSKI, TS 659.

[118] *Ibid.*, 666–667.

[119] N. BERDIAIEFF, *Le sens de l'Histoire* (1923), traduit du russe par S. Jankélévitch, Paris, 1948, ch. V: «Le destin du peuple juif.» Eclairante méditation d'un chrétien.

[120] E. BERKOVITS, *Faith after the Holocaust,* NY, 1973, pp. 141–143.

[121] J. DANIÉLOU, *L'oraison, problème politique,* Paris, 1965.

[122] JEAN-PAUL II, Discours à la communauté juive de langue allemande, DC 77 (1980) 1148, en tenant compte de la correction faite en DC 78 (1981) 427.

La participation des juifs et des chrétiens à leurs liturgies respectives les aide en fait à cultiver la paix et la justice, en faveur de tous les peuples, y compris des peuples palestinien et juif. Jean-Paul II s'est fait l'écho d'une présence inchoative de la Terre de Palestine et de l'Etat d'Israël dans le dialogue entre juifs et chrétiens:

> *Les catholiques reconnaissent parmi les éléments de l'expérience juive l'attachement religieux des juifs à leur terre, qui a ses racines dans la tradition biblique. Le peuple juif a entamé une nouvelle période de son histoire après la tragique extermination de la Shoah. Il a droit à une patrie, comme toute nation souveraine, selon le droit international. Sur le peuple juif qui vit dans l'Etat d'Israël et qui, sur cette terre, conserve des témoignages précieux de son histoire et de sa foi, nous devons invoquer la sécurité désirée et la juste tranquillité, qui est la prérogative de toute nation et la condition de vie et de progrès pour toute société. Ce qui vient d'être dit à propos du droit à la patrie s'applique aussi au peuple palestinien, dont tant de membres restent réfugiés et sans toit*[123].

Il n'est pas interdit de penser que le Saint-Siège, après la signature éventuelle d'un traité de paix au Moyen-Orient, garantissant les droits respectifs à une patrie des peuples palestinien et juif, reconnaîtra l'Etat d'Israël – le texte qui vient d'être cité laisse entendre que tel est déjà son désir – au point d'établir avec lui des relations diplomatiques. Ce point, important pour le dialogue entre juifs et chrétiens, n'est cependant pas lié à une théologie chrétienne de l'holocauste[124].

[123] JEAN-PAUL II, Discours aux juifs des Etats-Unis à Miami, DC 84 (1987) 938.

[124] Aux yeux des exégètes catholiques, en général, le retour des juifs en Terre sainte ne constitue pas un accomplissement des prophéties contenues dans l'Ancien Testament: «Parce que la promesse (messianique) était énoncée par des hommes, que ces hommes appartenaient à une certaine race, et vivaient dans un certain pays, elle devait refléter leurs préoccupations, leurs angoisses, leur attente et presque jusqu'à leurs passions, comme la loi se conformait aux faiblesses du peuple d'Israël et à la dureté de son cœur» (LAGRANGE, *Pascal et les prophéties messianiques,* RB 1906, p. 557). L. Dennefeld ajoutait plus tard: «A côté des prophéties qui se rapportent au caractère spirituel du règne messianique, il y en a un bon nombre qui visent le cadre national et le bonheur matériel de ce règne; d'autre part, le rôle du Christ pour le salut éternel des âmes dans le monde transcendant dépasse singulièrement ce que les prophètes avaient prédit de lui. Ce désaccord ne doit pas étonner: il est la suite inévitable de l'imperfection de l'Ancien Testament» (DTC X.2, 1929, col.1565); les limites des prophéties messianiques rentrent donc dans le cadre général reconnu par *Drei Verbum,* § 15: «Les livres de l'A.T. bien qu'ils contiennent de l'*imparfait* et du *caduc* sont pourtant les témoins d'une véritable pédagogie divine.»

Cependant, le chrétien a le droit de penser que «la signification véritable du Retour et de l'Etat d'Israël n'est pas étrangère à la prophétie de saint Paul, *Rm* 9 à 11» et «de voir dans le Retour et l'Etat d'Israël deux faits historiques qui peuvent devenir les prémices de la Rédemption... Dieu, qui a fait marcher les légions romaines pour que son Fils naisse à Bethléem, a pu également permettre (ces deux faits) avec une intention particulière à l'égard d'un peuple qui reste spirituellement celui de la promesse, de l'élection, des patriarches, de son Fils» (P. GAUTHIER, art. Israël, Etat (d'), *Catholicisme,* VI, 1967, 212-213).

Conclusion

Nos considérations ont suffisamment montré l'ample champ qui s'ouvre à la réflexion des théologiens juifs et chrétiens comme à leur dialogue quand ils décident de se pencher, à la lumière de leurs Ecritures communes et de leurs traditions respectives, sur le drame de la Shoah. Pareille réflexion prolonge et développe la lamentation des auteurs bibliques comme leurs actions de grâces face au Dieu présent au sein même de son apparente absence[125]. Nous pouvons ensemble reconnaître que, «à travers la terrible expérience de la Shoah, le peuple juif est devenu un grand cri d'avertissement pour toute l'humanité et pour tout individu»[126]. Ce cri est comme un cri divin[127], faisant écho à toute la Révélation contenue dans les livres de l'Ancien Testament, «livres divinement inspirés qui conservent une valeur impérissable, vraie Parole de Dieu». L'Eglise veut et doit rendre témoignage à cette vérité fondamentale: l'Ancien Testament fait partie de l'Evangile[128]. Il a été écrit pour que nous possédions l'espérance (*Rm* 15,4).

Oui, Dieu a inspiré les livres de la Première Alliance pour qu'ensemble juifs et chrétiens possèdent l'espérance, même au sein des ténèbres d'Auschwitz et des autres camps de la mort.

André Chouraqui pensait à tous les justes qui y sont morts quand il leur dédiait sa traduction de Bahya Ibn Paqûda: *Les devoirs du cœur* (Paris, 1972 [2]):

> *Cette œuvre conçue et traduite pour la seule gloire du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est dédiée aux hommes qui sont morts volontairement pour témoigner de l'unité de Dieu et sanctifier son saint nom par leur sacrifice dans l'amour et à ceux qui sont tombés, déchirés et broyés, victimes et témoins de la folie d'un monde sans Dieu, sans loi, sans foi, Martyrs bienheureux de la grande passion d'Occident.*

Les justes massacrés à Auschwitz ont vérifié l'affirmation de Bahya: «Celui qui persévère dans l'amour qui est la voie de l'espérance et de la crainte... recevra affermissement et secours du Seigneur pour – au-delà des possibilités humaines – parvenir à l'amour absolu», qui offre la vie pour l'amour de Dieu (*ibid.*, pp. 596.594) comme Abraham, sacrifiant Isaac. Ainsi ont-ils aussi vérifié le suprême distique en lequel Bahya résume chacun des Portiques de son *Introduction aux devoirs des cœurs:*

[125] KATZ, p.426

[126] JEAN-PAUL II à Varsovie, DC 1987, 938.

[127]: Cf. *Mc* 15,34.37: «Jésus clama en un grand cri: ‹Mon Dieu, mon Dieu,›... Jésus, jetant un grand cri, expira.»

[128] Dei Verbum, 14 et 16: *libri Veteris Testamenti integri in praeconio evangelico assumpti,* comme l'ont vu Irénée, Cyrille de Jérusalem, Théodore et Mopsueste, cités avec précision.

> *Alors du Dieu vivant tu verras le Visage Unissant, dans l'amour, ton âme au Rocher» (622).*

Deux siècles après, Thomas d'Aquin, lui aussi commentateur du *Shema Israël,* développait dans la même ligne eschatologique les implications ultraterrestres du premier et suprême commandement de l'amour envers l'Unique:

> *Le précepte de l'amour de Dieu s'accomplit sur cette terre de manière imparfaite, à cause des nécessités de la vie actuelle qui empêchent l'être humain d'aimer Dieu d'un amour toujours actuel (comme celles de dormir, de manger, etc.); Dieu veut, par ce précepte, que l'homme lui soit totalement uni, ce qui se fera dans la patrie (céleste). Ce précepte se trouvera donc pleinement et parfaitement accompli dans la Patrie* (Somme de Théologie *II.II.44.6;* Question unique sur la Charité, *Art. 10).*

Mais, sur cette terre ajouterons-nous à la lumière de l'Aquinate, les justes martyrs d'Auschwitz ont

> *accompli plus parfaitement que d'autres le précepte de l'amour dans la mesure où ils ont approché davantage de la perfection du ciel (II.II.44.6).*

Parallèlement, les rabbins ont compris cette exigence de *Shema Israël:* il faut agir par pur amour envers Dieu, en dépassant la crainte des châtiments et le souci de la récompense; pour eux, comme pour saint Bernard, l'amour à l'égard de Dieu est une valeur suprême qui trouve en elle-même sa récompense. Ces vues n'ont-elles pas facilité le chant du *Shema Israël* à Auschwitz?

B. DE MARGERIE

«Une enfance nous est cachée»

Dans les quelques lignes qui vont suivre, mon intention n'est pas de procéder à une critique des poèmes d'Anne Perrier ni à une analyse des relations entre poésie et mystique. D'autres l'ont fait avec compétence et pénétration. Pour ma part, j'ai tenté de montrer brièvement, au travers de son œuvre, comment Anne Perrier a réussi à vivre harmonieusement ces deux formes de vie spirituelle, à parvenir à la sérénité et dans quelles conditions. J'espère n'avoir pas trop occulté le rayonnement de ses poèmes sachant que souvent le discours se révèle importun. Mais quand de belles choses nous dispensent leur splendeur, elles nous demandent en même temps de la faire partager. C'est pourquoi on me pardonnera mes citations peut-être trop nombreuses.

A ceux qui se laissent charmer par ses vers, à ceux qui s'enchantent de leur musique admirablement accordée aux mots, Anne Perrier fait découvrir plus qu'un monde poétique. Très rapidement, elle les emmène dans le mystère même de notre aventure terrestre. Emerveillée par la lumière, celle de l'été en particulier, et par l'innocence des créatures, elle aspire aussitôt à une candeur plus pure encore. Son chant qui célèbre les oiseaux, les fleurs, les couleurs, résonne aussi de notes graves et parfois s'interrompt pour un temps. Une rupture se produit au cours des moments poétiques pour dévoiler la présence d'un autre monde, sans limite, devant lequel l'âme est saisie d'une attente anxieuse.

L'émotion poétique est vécue à la fois comme une plénitude et comme un manque. De cette félicité partielle naît le désir impérieux d'un tout et Anne Perrier ose écrire avec force et audace:

Ce n'est pas assez
D'une flaque de ciel en notre cœur
C'est le ciel tout entier
Que je veux.[1]

Expérience mystique? Désir d'absolu? A l'origine, il y a une vision de l'Amour – l'œuvre commence d'ailleurs par ce mot –, la rencontre bouleversante et indicible avec un Etre de lumière que le poète ne nomme pas, mais en qui le lecteur reconnaît, grâce aux images mêlées de réminiscences religieuses et chrétiennes, Dieu ou le Christ même. Comme si toute beauté, toute douceur en était le signe ou le reflet, Le rejoindre devient l'aspiration profonde du poète qui sans cesse en exalte le souvenir bienheureux.

Par un chemin
Que je connus sans le connaître

[1] A. PERRIER - *Poésie, Le Petit Pré, XXXIV. L'Age d'Homme.* p. 40.

Pour un vin
Que je goûtai peut-être
Pour un matin
Qui mit le feu à ma fenêtre
J'irai si loin
Que les morts me verront apparaître [2]

Deux registres entrent en jeu intimement liés l'un à l'autre où la vision mystique emporte la poésie dans sa lumière et l'irradie, semblable à un chant muet en contrepoint que traduit un art accompli de métaphores et d'allusions. La certitude d'une joie sans pareille s'impose au cœur de l'instant poétique qui se mue en un transport vers la vraie vie, libre des entraves terrestres.

Il faut alors remettre en question le travail de l'écriture ainsi que la place de la poésie. Touchée par l'ineffable de la beauté, Anne Perrier constate l'infirmité des mots et éprouve à leur égard une réticence. Elle se méfie de leur séduction illusoire et décèle dans leur jeu une vanité, «un beau mensonge». Il lui semble que la poésie consacrée à la louange des créatures est un obstacle.

Devra-t-elle se taire? Sans qu'il y ait de conflit, elle y consent instantanément. Avec douceur, elle accepte l'épreuve et assiste en elle à une sorte d'agonie de la poésie. Elle fait ses adieux aux forêts, aux champs, aux rivières, dans des termes qui expriment le pathétique de sa quête.

Le cœur tremblant
Je cherche la beauté
Vêtue de nuit
Qui vous a renversés
D'un cri. [3]

L'éloquente image de la nuit révèle un changement profond où s'inscrit le renoncement, le passage de la mort. Où se manifeste aussi un signe initiatique. Afin d'être cherchée, la beauté se dissimule, ne laissant paraître que sa puissance. Afin de pouvoir être perçue, elle se couvre, car ici, seule l'ombre est promesse de lumière. L'invisible attire et entraîne vers l'inconnu.

Philippe Jaccottet a lui aussi montré cette dimension essentielle de la poésie et, rencontrant le même mystère, il écrit:

Toute fleur n'est que de la nuit
qui feint de s'être rapprochée
(...)
Toute couleur, toute vie
naît d'où le regard s'arrête [4]

[2] A. PERRIER - *Ibidem* - II - p. 16.
[3] A. PERRIER - *Ibidem.* XLI, p. 44.
[4] Ph. JACCOTTET, *Poésie, Airs.* Paris, Gallimard, 1971.

Dans cette situation, Anne Perrier qui dit ne vivre que «pour ce qui n'a de poids, de couleur ni de prix», fait un choix religieux. Par un dépouillement de soi, elle accueille en elle une forme de pauvreté – à laquelle elle a dédié un long et beau poème – et c'est en moine et en pèlerin qu'elle peut exercer son art. Elle parle à Dieu et de Dieu sans jamais – ou presque – le nommer. Au cœur de la vie mystique, elle semble accorder à l'œuvre une place seconde. Elle donne alors aux paroles une nouvelle innocence et, dans un lyrisme souvent oratoire, crée des poèmes qui sont des prières.

Un à un
Tu détaches mes doigts
De la grappe
Pensais-je que j'aurais part
A la vendange?
Elle est à toi
Ma part
Est de tendre les mains[5]

Anne Perrier se tait aussi dans d'autres circonstances. Quand elle apprend la perte d'un ami poète, elle se heurte brutalement à une expérience tragique de la mort. Dans le silence, elle trouve alors un refuge. Elle ressent si durement le vide de l'absence que le monde autour d'elle est frappé lui aussi de paralysie et que, dans l'excès de douleur, son âme se replie immobile en un espace intérieur, désertique d'avant le temps, comme en deçà de la vie, où le chant n'est plus ni permis, ni possible.

Autour de moi les grandes fleurs
Muselées du jour
Mon cœur comme la mer
Se retire
Est-ce midi
Minuit
L'heure pleine de feuilles mortes
Plie[6]

Ainsi à chaque fois que la beauté et la mort parlent avec cette force, un abîme s'ouvre et se creuse à l'infini. Dans le recueil consacré à Ophélie, Anne Perrier rend ce processus plus intense et tragique. Comme Shakespeare, elle met la jeune fille au centre d'un drame qui se déroule entre l'amour et la mort. Figure innocente de l'amour oublié, Ophélie est aussi celle, souffrante, d'une pureté venue d'ailleurs, la personnification du chant solitaire sans écho. Elle se tourne vers la mort, non en victime, mais librement, dans l'attente d'une paix inaltérable.

[5] A. PERRIER - *Poésie, Le Temps est mort,* p. 59.
[6] A. PERRIER, *Poésie, Lettres Perdues,* p. 91.

Elle pourrait être aussi l'image de l'inspiration qui achève sa destinée. Peut-être est-ce là trop solliciter ce thème évocateur. Une démarche analogue cependant apparaîtra dans *La Vie Nomade* où Anne Perrier sent peu à peu faiblir en elle le souffle poétique. Sous l'effet d'une conscience plus aigüe de la fragilité de l'être, comme parvenue au seuil d'un moment grave, elle répond avec simplicité à un appel plus pressant.

Je cueillerai les fleurs
Absolues du silence[7]

Jouant de manière incomparable sur le sens propre et métaphorique des mots, elle évoque aussi bien le désert de la poésie éteinte que celui de la béatitude. Ophélie, ayant traversé dans le dénuement et la détresse une nuit de l'âme, rejoint «la perpétuelle enfance», «la profonde éternité de saphir». «Je pars vers le flamboyant rien» s'écrie-t-elle en dépassant la mort. Ce qui ici-bas n'est rien, est là-haut vérité, lumière, vie suprême et sans retour une fois qu'on y est entré.

Peu de poètes ont magnifié avec tant de bonheur la lumière, l'été, tout ce qui sur terre est chaleur et douceur, avec des images si transparentes et musicales. Peu de poètes y ont mêlé aussi étroitement la présence de la mort, comme si elle constituait le fil essentiel qui, dans la composition de la tapisserie, donne de l'éclat aux autres. Anne Perrier, l'appelant à la suite de saint François d'Assise, notre sœur la mort, ne cesse tout au long de son œuvre de la nommer, de souligner l'énigme qu'elle incarne. Elle la rencontre sous de multiples aspects, dont certains ont été évoqués plus haut. Elle découvre aussi en elle un lieu où rejoindre l'origine et atteindre le mystère toujours jeune de la création, par exemple dans la vision du fruit tournant en fleur au milieu de l'hiver. Aussi en parle-t-elle en termes de vie; comme Ophélie peut-être dormant au fond de la mer. L'ayant assumée avec ses déchirures et ses ruptures, elle voit en elle le passage nécessaire vers l'existence éternelle, vers cette part d'immortalité inhérente à la beauté.

Adieu

Vents de passage
Voilez mon visage
Et mon repos du long drap bleu
De l'été

Liberté[8]

Anne-Marie HAMMER-VOLANDRÉ

[7] A. PERRIER, *Poésie, Le Livre d'Ophélie,* p. 184.
[8] A. PERRIER, *Poésie, Le Livre d'Ophélie,* p. 177.

Notes et lectures

Quelques points qui semblent urgents

Nous éditons un résumé percutant rédigé par l'abbé Journet, où il expose les principales urgences pastorales[1]. *On est tout d'abord frappé par la clairvoyance de certaines remarques: nous songeons au renouveau biblique catholique, où les progrès accomplis depuis lors n'ôtent pas toute actualité aux suggestions de l'abbé, à la nécessaire distinction entre Eglise et cultures ou identités nationales, à l'essor de l'Islam. Point n'est besoin de signaler longuement la portée des grandes intuitions de ce texte, qui ont été au reste largement développées dans l'œuvre de l'auteur.*

Le lecteur contemporain sera plus perplexe quant au ton adopté par rapport aux protestants, et se demandera peut-être si la publication d'un tel texte n'est pas dommageable à un sain esprit œcuménique. Nous ne nous sommes pas arrêtés à cette objection pour la raison invoquée au point 7: le souci de vérité. L'œcuménisme ne se bâtira pas sur une occultation de l'histoire, et chacun sait quelle était la tonalité des relations interconfessionnelles au moment de la rédaction de ce texte. On retiendra de l'attitude de l'auteur ce qui dépassait déjà la mentalité commune: la reconnaissance honnête de ce qu'il y a de bon chez les autres (à la fois, mutatis mutandis, chez les protestants, dans l'islam, dans les diverses cultures) et la stimulation que peuvent y trouver les catholiques. L'abbé Journet dit lui-même que ces réalisations ne sont pas étrangères à l'Eglise. L'œcuménisme ultérieur a pu permettre un pas supplémentaire: au lieu de garder une certaine tristesse de ce qu'il y a de bon chez les autres, on préférera s'en réjouir franchement.

Réd.

1. Travailler à l'édition dans les différentes langues du monde, de Bibles ou du moins de Nouveaux Testaments, de format portatif et à bon marché.

Le fait que les protestants ont traduit et diffusé en Russie la Bible est la cause que les livres deutérocanoniques, qui manquent dans leur Bible, sont considérés aujourd'hui comme apocryphes par les Russes.

Pendant la guerre, moi-même et tous mes confrères, nous avons dû donner aux catholiques des Nouveaux Testaments portatifs protestants aux soldats.

Nous sommes distancés d'une manière effroyable sur ce terrain par les protestants; c'est l'une des causes du progrès de leur apostolat et du retard du nôtre.

2. Demander que dans la prédication, que dans les catéchismes, soit citée très souvent l'Ecriture, surtout le Nouveau Testament. Cette formation théologique profonde des clercs doit leur permettre de revenir sur les textes néo- et paléotestamentaires pour en montrer toutes les virtualités. Il y a une bénédiction et une vertu de conversion spéciales dans la prédication des paroles inspirées elles-mêmes.

[1] Ce texte figurait parmi des papiers de Jacques Maritain sur lesquels celui-ci avait écrit de sa main «projets pour le Saint-Père». Ce sont des notes manuscrites de l'abbé Journet, rédigées rapidement sur un papier à l'entête de l'Ambassade de France près du Saint-Siège. Cela laisse à penser qu'il les a écrites en ce lieu, probablement lors d'un séjour à Rome auprès de Maritain, lorsque celui-ci y était ambassadeur de France juste après la Deuxième Guerre mondiale. On sait en effet que Charles Journet s'est arrêté à trois reprises à l'Ambassade entre

La prédication pastorale qui demande qu'on suive le catéchisme du Concile de Trente peut très bien fonder chacune de ses affirmations sur les textes bibliques qui d'ailleurs sont souvent indiqués dans le catéchisme, et qu'il serait bon de faire connaître aux fidèles.

Le protestant «de la rue» connaît le Nouveau Testament. Le catholique «de la rue» ne connaît, hélas¡ que les péricopes évangéliques qu'il entend lire du haut de la chaire et qu'il trouve dans son Missel. Il en est au même point que ces chrétiens dont parlait saint Jean Chrysostome, qui ne savent pas combien Paul a écrit de lettres. Il y a d'immenses régions de Paul, de l'Apocalypse, qu'on ne lui a jamais montrées. Ce sont ces passages dont les protestants se prévalent.

3. Tout en affirmant la nécessité pour la culture, la politique, l'économie, de se laisser illuminer et pénétrer par la doctrine chrétienne et par l'esprit chrétien qui est une émanation, une diffusion de la grande charité théologale, – affirmer avec une insistance nouvelle, et répétée, la transcendance de l'Eglise par rapport à tous les groupes ethniques, culturels, politiques.

Pour ce qui touche aux disciplines canoniques et aux usages liturgiques, redire le mot de Benoît XIV qui voulait que tous deviennent *non pas latins, mais catholiques* [2].

Plus on insistera sur la nécessité d'une immanence de l'influence chrétienne à l'égard de la culture, plus il faudra insister (en y revenant à tout propos) sur la transcendance propre à l'Eglise. Il faut essayer de deviner la mission propre à chaque peuple actuellement existant dans l'histoire, en laissant entendre que chacune de ces missions est nécessaire doublement, car un peuple peut être baptisé deux fois: au spirituel en fournissant à l'Eglise des énergies qu'elle s'incorporera; au temporel, en faisant progresser l'œuvre culturelle humaine.

Toutes ces distinctions doivent être sans cesse rappelées, pour que même les Espagnols, les Polonais, ou les Croates, ou les Irlandais, ou les Causasiens, apprennent à distinguer la cause de leur nation de celle de leur Eglise, – et pour qu'une guerre de l'Italie contre la Grèce ne puisse plus apparaître comme une Croisade de l'Eglise latine contre l'Eglise grecque.

4. Nécessité de présenter l'Eglise comme un point de convergence vers lequel s'oriente secrètement tout ce qu'il y a d'authentique:

a) non seulement dans les âmes,
b) mais encore dans les grandes familles religieuses du globe.

Insister sur cet aspect de la catholicité de l'Eglise, – montrer les aspects par lesquels elle peut être plus aisément accessible à chacune de ces diverses familles, – leur donner à chacune une place dans la prière publique (il y a une mention pour Israël dans la consécration du genre humain au Sacré-Cœur).

5. Nécessité de s'occuper de l'Islam. Le mouvement panislamique représente une force de conquête mondiale formidable.

Les spécialistes en Islam disent que les missions musulmanes sont proportionnellement beaucoup plus actives et efficaces que les missions catholiques sur les terrains communs où elles s'affrontent.

septembre 1945 et avril 1947. La date du document se situe vraisemblablement dans cette période.

S'agissait-il de suggestions de Charles Journet à l'adresse de Jacques Maritain, ou étaient-elles destinées au Saint-Père, peut-être par l'intermédiaire du Cardinal Montini? Ce sont des suppositions qu'il est permis de faire. Nous remercions le Cercle Jacques et Raïssa Maritain à Kolbsheim de nous avoir transmis ces lignes et de nous avoir autorisés à les reproduire. (Réd.).

[2] Souligné dans le texte.

Pie XI, c'est un de ses derniers mots, que m'a cité le P. Perbal, a dit à ce propos: «L'apostolat de la charité (i. e. des œuvres de charité) a échoué, il importe de commencer l'apostolat de la connaissance.»

Il faudrait instaurer à l'égard de l'Islam les modes de prédication missionnaire que le P. de Nobili avait inaugurés à l'égard des Brahmanes. Il faudrait veiller à une qualification surnaturelle de l'apostolat.

Pour cela il conviendrait que quelques spécialistes, parmi lesquels le P. Perbal (Rome), le P. de Menasce (Fribourg), Massignon et Abd el Jalil (Paris), etc. puissent se réunir, conférer ensemble, et proposer un plan d'activité au Saint-Père.

Il conviendra pareillement que des réunions semblables étudient en vue d'un apostolat toujours mieux qualifié, le bouddhisme et le confucianisme – comme aussi l'immense courant de l'humanisme athée qui entraîne le monde loin de l'Eglise.

Il conviendrait éminemment d'étudier dans cette perspective le problème d'Israël!

6. Il conviendrait de présenter avec insistance l'Eglise comme la gardienne des valeurs humaines non seulement pour autant que ces valeurs sont la part des catholiques, mais pour autant qu'elles appartiennent à tous les hommes, communistes, juifs, pécheurs, païens, musulmans, etc. Il y a là un champ immense pour la catholicité de l'Eglise, qui est à peine exploré.

Il conviendrait de présenter l'Eglise comme la gardienne des valeurs culturelles: du droit naturel et du droit des gens – des valeurs humaines de la famille – du travail.

L'Eglise doit proclamer sa doctrine par rapport à la torture, au régime des prisons, aux codes pénaux...

Elle a été devancée d'une manière pour nous si douloureuse par les protestants, lorsqu'il s'est agi d'abolir dans le monde européen la traite des blanches, aux Etats-Unis la traite des noirs, dans l'appui donné à l'origine à la Croix-Rouge et à la Société des Nations, dans l'appui donné à la lutte contre la mendicité, contre l'alcoolisme...

7. Il conviendrait de faire prévaloir partout le souci de vérité, en révisant non seulement les leçons du second Nocturne, dans le Bréviaire, mais en supprimant des lieux et des objets de culte évidemment inauthentiques. Le P. Ehrle sous Léon XIII a fait disparaître des «reliques» dont le culte déshonorait l'Eglise, et trouverait sa justification non dans l'histoire, mais dans la psychanalyse.

Plus récemment Mgr Saliège a fait supprimer, du propre de son diocèse, bon nombre de vénérations non suffisamment fondées.

Il ne faudrait pas refuser aux savants l'autorisation d'analyser chimiquement une partie du sang de saint Janvier et du «Saint Suaire».

8. Il conviendrait de faire vraiment confiance aux laïques chrétiens.

D'une part dans les œuvres d'Action catholique: de ne pas les considérer comme de simples instruments, ou comme des auditeurs passifs.

D'autre part surtout, dans l'ordre politique et social où il conviendrait de leur laisser courir leurs chances, quand ils agissent *en*[3] chrétiens sous leur propre responsabilité.

Charles JOURNET

[3] Souligné dans le texte.

Approche biologique et métaphysique du statut anthropologique de l'œuf fécondé humain

Le développement des nouvelles techniques de procréation artificielle a remis au jour la question du statut anthropologique de l'embryon humain [1]. L'on sait que les conséquences médicales, sociales, juridiques et politiques de ces pratiques ont suscité l'apparition d'un courant philosophique appelé «bioéthique». La grande majorité des auteurs de cette tendance nie l'individualité de l'œuf fécondé [2]. Leurs positions reposent toujours sur des présupposés métaphysiques, implicites le plus souvent d'origine leibnizienne.

Nous avons développé une autre approche de cette question en proposant une intuition neuve des relations entre la raison scientifique et la raison métaphysique, que nous appelons *la portée ontologique des sciences de la nature* [3]. Cette perspective nous a permis de rencontrer d'un point de vue métaphysique l'ensemble des données biologiques modernes sur l'individualité du produit de conception. Nous nous proposons de rappeler brièvement notre position en présentant un modèle pour penser l'embryon d'une manière satisfaisante à la fois pour la raison scientifique et pour la raison métaphysique.

1. Le choix d'un point de départ métaphysique

Toute réponse contemporaine au problème du statut de l'œuf fécondé humain repose sur le choix d'une définition métaphysique de l'individu.

Notre démarche s'inscrit dans les perspectives ouvertes par l'adage scolastique *Individuum indivisum in se, sed divisum a quolibet alio* [4]. Cette définition constitue un point d'aboutissement de la métaphysique aristotélicienne.

Dès 1987, nous avons attiré l'attention sur une particularité de cette définition médiévale de l'individu. Les deux termes de la proposition (*non divisum in se* «non divisé en soi» et *divisum a quolibet alio,* «séparé de toute autre chose») renvoient en effet à deux propriétés transcendantales de l'*esse,* l'*unum* et l'*aliquid.* Le lien entre la définition métaphysique de l'individu et les propriétés transcendantales de l'*esse* est particulièrement *net dans la première question des Quaestiones disputatae de Veritate.* Thomas d'Aquin y définit l'*unum* comme ce qui est *non divisum in se,* et l'*aliquid* comme ce qui est *«divisum a quolibet alio».* L'unité métaphysique est

[1] Ph. CASPAR, «La bioéthique: triomphe de la médecine technologique ou enjeu d'une crise de civilisation?», *Bulletin de l'Association de la Noblesse de Belgique,* nº 185, janvier 1991, pp. 7–25.

[2] H. W. JONES, «Ethics of in Vitro Fertilization» 1984, *in In Vitro Fertilization and Embryo Transfer, Annals of the New York Academy of Sciences,* vol. 442, 1985, pp. 577–582, qui présente bien les principales argumentations.

[3] Voir Ph. CASPAR, *L'individuation des êtres, Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine,* Lethielleux, coll. Le Sycomore, Paris-Namur, 1985, p. 290.

[4] Sur cette formule, voir A. FOREST, *La structure métaphysique du concret chez saint Thomas d'Aquin,* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1931, pp. 206 et suivantes.

ainsi cette propriété transcendantale de l'*esse,* qui désigne la fermeture de toute substance sur elle-même. La convertibilité de l'*esse* et de l'*unum* entraîne une conséquence: toute substance est une unité, par le simple fait qu'elle est. La distinction avec toute substance du monde *(«aliquid»)* désigne au contraire l'absolue singularité des étants individuels [5]. Ces précisions de vocabulaire éclairent la portée de la définition médiévale des substances individuelles: selon elle, l'individu est une substance close sur elle-même et distincte de toute autre chose [6].

Cet adage permet de relire les arguments biologiques en faveur de l'individualité de l'œuf fécondé du point de vue de l'ontologie. La biologie apporte deux types d'arguments pour penser l'individualité de l'œuf fécondé. Certains d'entre eux plaident en faveur de l'unité organique du zygote; d'autres en faveur de sa singularité génétique irréductible.

Il existe un autre point de départ métaphysique, fort en vogue chez les spécialistes de la FIVETE et chez les bioéthiciens d'aujourd'hui, qui identifie les concepts d'individu et d'indivisibilité. Ce point de départ est visible dans la célèbre «objection des jumeaux monozygotes». Celle-ci postule que l'œuf fécondé n'est un individu qu'une fois passée la période de gémellisation. En termes biologiques, l'apparition de l'individualité coïncide avec la perte des propriétés de totipotentialité [7]. Nous avons déjà attiré l'attention sur l'origine leibnizienne (et, plus lointainement, plotinienne) de cette approche [8].

Rappelons nos deux principaux reproches aux partisans de cet enracinement métaphysique.

Tout d'abord, certains auteurs rattachent indûment leur compréhension de l'«objection des jumeaux» à l'adage médiéval. Ils estiment que l'idée d'indivisibilité de l'individu est contenue dans cette formule. Cette lecture est inexacte. La définition médiévale de l'individu utilise le terme *individuum* (ou *non divisum)* – qui signifie non divisé – et non pas *indivisibile* qui signifie indivisible [9].

[5] «En effet, *aliquid* signifie pour ainsi dire «une autre chose», *dicitur enim aliquid quasi aliud quid.*», H.-R. SCHMITZ, *in Cahiers Jacques Maritain,* 2, avril 1981, p. 30.

[6] Voir Ph. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit,* Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, coll. Le Sycomore, 1987, pp. 336–340.

[7] J.-Fr. MALHERBE et E. BONÉ, *Engendrés par la science,* Paris, Cerf, 1985, pp. 136–140. Les présupposés kantiens de la démarche des auteurs apparaissent nettement dans ces pages. J.-Fr. Malherbe les a exposés plus nettement *in* Les équivoques du «moindre mal», *Ethique, La vie en question,* automne 1991, nº 2, pp. 79–85.

[8] Voir Ph. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit, op. cit.,* pp. 422–452; «Le problème des jumeaux monozygotes», *Cohérence,* nº 82, juillet-août 1991, pp. 24–55; «Individualisation génétique et gémellité: l'objection des jumeaux monozygotes», *Ethique, La vie en question,* printemps 1992, nº 4, pp. 81–90.

[9] Ainsi, J.-Fr. MALHERBE: «Cette réponse est en fait une hypothèse qui demande quelques précisions. Par *individu,* j'entends un être que détruit sa propre scission et dont la fusion avec un autre être est impossible [49].» Et, dans cette même note 49, l'auteur poursuit ainsi: «Cette définition constitue une interprétation de l'adage scolastique: *Individuum est indivisum in se et a quolibet alio ante divisum.* (J.-Fr. MALHERBE et E. BONÉ, *Engendrés par la science, op. cit.,* p. 138). Malherbe ne se rend pas compte qu'il reproduit en fait la définition leibnizienne de l'individu, telle qu'on la trouve par exemple dans le *Discours de Métaphysique:* «... qu'on ne divise pas une substance en deux, ni qu'on ne fait pas de deux une...» (par. IX, éd. H. Lestienne, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975).

Ensuite, la métaphysique leibnizienne est construite pour penser les monades (c'est-à-dire les entités immatérielles). Il n'y a aucune raison pour détourner cette métaphysique de son objet et l'appliquer à la conceptualisation de certains phénomènes biologiques. Cette faute épistémologique obscurcit les questions et conduit à isoler le point de vue embryologique (le phénomène des jumeaux) par rapport au point de vue physiologique et génétique, ce qui est absurde sur le plan biologique[10].

2. *L'individualité de l'œuf fécondé du point de vue de l'unité métaphysique*

L'unité de l'œuf fécondé découle de trois ordres de considération:

a) L'œuf fécondé résulte de la fusion de deux gamètes (le spermatozoïde et l'ovule): il est une cellule à part entière. Or, la cellule est définie aujourd'hui, comme au XIX^e siècle, comme le plus petit élément vivant capable de subsister par soi. Elle est un organisme, ce que vise le concept métaphysique d'*unum*.

b) La découverte expérimentale des propriétés de totipotentialité, par l'exembryologiste allemand Hans Driesch à la fin du XIX^e siècle, est à l'origine d'une réflexion biologique et philosophique selon laquelle l'œuf fécondé doit être compris comme un individu. La pointe du raisonnement est la suivante: la possibilité de gémellisation de l'œuf précoce ne s'explique que par l'existence de propriétés de régulation qui signent son organicité. On retrouve cette approche du problème chez des penseurs aussi différents que Jacques Maritain, Henri Bergson, Louis Bounoure et Pierre Gardère[11].

c) Les découvertes récentes des mécanismes biologiques à l'œuvre dans la fécondation de l'ovule par le spermatozoïde sont également éclairantes. Dans l'espèce humaine, la fusion de la membrane acrosomiale du spermatozoïde avec celle de l'ovocyte II déclenche deux réactions successives dont le résultat est de rendre l'ovule réfractaire à toute autre fécondation. Tout d'abord, et dès les premières secondes qui suivent la rencontre des deux gamètes, la polarisation membranaire de l'ovule s'inverse, passant de –60 mV à +/–10 mV. Ensuite, les granulations cytoplasmiques localisées sous la membrane plasmique libèrent leur contenu environ quinze minutes après la fusion des gamètes. Quelques protéines à activité trypsinasique ou peroxydasique sont de ce fait mises en circulation. Elles modifient profondément la membrane ovulaire, empêchant la pénétration de tout autre spermatozoïde[12].

3. *L'individualité de l'œuf fécondé du point de vue de la différence métaphysique*

La fécondation biologique résulte de l'union de deux gamètes, le spermato-

[10] Sur la conception leibnizienne de l'individu, voir Ph. CASPAR, *L'individuation des êtres: Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine, op. cit.*, pp. 189–240.

[11] Voir Ph. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit, op. cit.*, pp. 230–243. J. MARITAIN a abordé ces questions dans «Le néo-vitalisme en Allemagne et le darwinisme», *Revue de Philosophie,* XVII, n^os 9–10 (septembre–octobre 1910), pp. 417–441, article reproduit *in* J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes,* Fribourg, Editions Universitaires, 1986, t. 1, pp. 793–821.

[12] Sur tout ceci, voir Ph. CASPAR, *Penser l'embryon d'Hippocrate à nos jours,* Paris, Editions Universitaires, coll. La vie en question, 1991, p. 102 et «La controverse de l'animation de l'embryon: survol historique et enjeux dogmatiques», *Nouvelle Revue théologique,* 1991, 113, pp. 3–24, 239–255 et 400–413, et tout spécialement, pp. 401–403 (où l'on trouvera tous les éléments de bibliographie secondaire).

zoïde et l'ovule, dans le tiers externe de la trompe de Fallope. Or, ces deux cellules ont comme caractéristique essentielle d'être haploïdes (c'est-à-dire de ne posséder qu'un seul stock chromosomique). Ce phénomène résulte de la méiose qui permet le passage de l'état diploïde (noté 2n chromosomes, et caractéristique des cellules somatiques) à l'état haploïde (noté n chromosomes et caractéristique des gamètes).

L'importance de ce mécanisme est fondamentale pour la compréhension de l'individuation de l'être vivant.

Au point de départ, les cellules-souches (l'ovogonie dans l'ovaire et la spermatogonie dans le testicule) entrent dans une phase d'accroissement au cours de laquelle elles doublent leur stock de matériel génétique: elles passent du stade 2n chromosomes à un stade 4n chromosomes. Elles subissent ensuite deux divisions successives pour donner naissance à quatre gamètes différents (ovules ou spermatozoïdes) contenant chacun n chromosomes.

L'intérêt de la méïose réside essentiellement dans les mécanismes de variabilité du matériel génétique qu'elle met en œuvre. Ceux-ci sont au nombre de deux. Tout d'abord, les quatre chromosomes homologues, apparus durant la première phase, se répartissent au hasard dans les gamètes terminaux. Ensuite, ces mêmes chromosomes peuvent échanger entre eux des fragments d'information génétique au cours des deux divisions réductionnelles. Ce processus complexe est connu sous le nom de *crossing over* (ou recombinaison génétique): il fut mis en évidence sur la drosophile au début de ce siècle par Thomas Morgan.

Ces deux mécanismes de variabilité du matériel génétique induisent en réalité une individualisation des génomes. Leur pouvoir est tout à fait considérable. Des études biochimiques ont en effet montré que le nombre de différences au niveau protéique entre deux individus de la même espèce vertébrée (et donc, chez l'homme) s'élève à 6.700. On en conclut que chaque être humain est différent d'un autre au niveau de 6.700 loci génétiques. Un simple calcul de probabilités révèle que chaque cellule-souche peut produire $2^{6.700}$ ou $10^{2.017}$ gamètes différents. Ces chiffres sont surprenants à plus d'un titre: les physiciens estiment en effet à 10^{80} le nombre de particules stables présentes dans la totalité de l'univers. En d'autres termes, il n'existe pas assez de matière dans le cosmos pour réaliser le nombre total de gamètes différents qui pourraient être produits à partir d'une cellule-souche au cours de la méiose[13].

On mesure donc à quel point les gamètes sont individualisés durant ce processus. Il s'ensuit que la fécondation biologique reconstitue un patrimoine génétique diploïde absolument singulier. En dehors du cas des jumeaux monozygotes (et de celui des populations clonales, en supposant qu'il devienne un jour possible de les obtenir à partir d'embryons humains fécondés *in vitro*), les embryons humains sont donc parfaitement individués sur le plan génétique dès la fécondation biologique.

4. *Biologie et métaphysique: la portée ontologique des sciences de la nature*

Le concept d'individu est fondamental dans certaines ontologies (aristotélicienne, plotinienne, thomiste, scotiste,

[13] Fr. AYALA, «The Mechanisms of Evolution», *Scientific American, 1978, nº 279, p. 53; Chr.* DE DUVE, *A Guided tour of the Living Cell,* New York and Oxford, W.-H. FREEMAN and Company, 1984, tr. fr. par A. Amar-Costesec, *Une visite guidée de la cellule,* Bruxelles, De Boeck Université, 1987, pp. 377–381.

leibnizienne, notamment) et dans certaines disciplines biologiques modernes (telles la génétique et l'immunologie).

Cette particularité fait de ce concept un lieu privilégié pour confronter les apports respectifs de la démarche scientifique et de la démarche métaphysique.

Trois situations peuvent être envisagées.

Tout d'abord, on peut croire cette confrontation impossible. Telle est du moins la perspective d'un certain kantisme. Selon celle-ci, le réel est divisé entre un monde phénoménal (que peut décrire la raison scientifique) et un monde nouménal (qui donne prise à de simples spéculations). L'intelligence humaine est dès lors irrémédiablement enfermée dans une dichotomie qui reproduit en elle la fracture du monde. Elle n'atteint qu'une unité superficielle, construite, des choses.

En deuxième lieu, on peut supposer que les résultats scientifiques ne font que confirmer certaines descriptions métaphysiques du réel. Telle est, sommairement évoquée, la tentation du concordisme. Cette position méconnaît la force des découvertes scientifiques et conduit à une métaphysique déconnectée de la réalité concrète des choses.

En troisième lieu, l'esprit peut se placer du point de vue de l'unité concrète des choses et considérer que les entités du monde présentent simultanément une dimension scientifique et une dimension métaphysique. Cette perspective, inaugurée par Aristote, a trouvé un développement considérable dans le monde chrétien, notamment à la période patristique et durant le XIII^{e} siècle chrétien.

En pensant le concept d'individu selon ce dernier point de vue, nous avons été conduits à reconnaître aux sciences

Lexique

Acrosome: structure située dans la tête du spermatozoïde et contenant les enzymes permettant la fusion de ce dernier avec l'ovule.

Activité trypsinasique: activité d'une enzyme, la trypsine, sécrétée par le pancréas et connue pour son action de digestion des protéines.

Cellule: élément constitutif de base de tout être vivant, délimitée par une membrane et composée d'un noyau et d'un cytoplasme.

Chromosome: structure contenue dans le noyau cellulaire, visible au moment de la division et contenant l'information génétique.

Cytoplasme: contenu de la cellule à l'exclusion du noyau.

Diploïde: se dit d'une cellule qui possède deux fois le nombre de chromosomes (noté 2n).

Gamète: cellule reproductrice (spermatozoïde ou ovule), ne contenant que n chromosomes, et qui peut s'unir au gamète du sexe opposé.

Granulation cytoplasmique: petit saccule intracytoplasmique contenant différents enzymes.

Haploïde: se dit d'une cellule qui possède une fois le nombre de chromosomes (noté n).

Jumeaux monozygotes: deux individus sont dits jumeaux monozygotes lorsqu'ils proviennent tous deux du même œuf fécondé.

Membrane: structure délimitant la cellule par rapport au monde extérieur (dans le cas des unicellulaires) ou par rapport au milieu interne (dans le cas des pluricellulaires).

Méiose: mécanisme de fabrication des gamètes (dans les testicules ou dans les

des termes biologiques

ovaires), par lequel le nombre de chromosomes est réduit de moitié. Ce processus permet l'individualisation des messages génétiques des gamètes par rapport à ceux de leurs cellules-souches.

Noyau: structure localisée au centre de la cellule et contenant les chromosomes.

Œuf fécondé: cellule diploïde résultant de la fusion de l'ovule et du spermatozoïde (encore appelé zygote).

Ovogonie: cellule-souche et diploïde, localisée dans les ovaires, et à partir de laquelle se forment les ovules.

Ovule: gamète femelle.

Polarisation membranaire: différence de potentiel électrique entre le cytoplasme cellulaire et le monde extérieur ou le milieu intérieur.

Protéine: molécule constituée d'une séquence variable d'acides élémentaires (acides aminés) et responsables d'un certain nombre d'activités vitales fondamentales. Les enzymes sont des protéines.

Recombinaison génétique: mécanisme d'échanges entre chromosomes homologues durant la méiose, permettant l'individualisation des messages génétiques dans les gamètes.

Spermatogonie: cellule-souche et diploïde, localisée dans les testicules, et à partir de laquelle se forment les spermatozoïdes.

Spermatozoïde: gamète mâle, formé d'une tête (occupée par le noyau haploïde et par l'acrosome) et par une queue (ou flagelle) qui en assure la mobilité.

Totipotentialité: capacité des cellules embryonnaires précoces à modifier leur processus de différenciation en fonction des circonstances.

expérimentales une portée ontologique. Selon cette intuition, nous pensons que les sciences modernes atteignent les choses dans leur nature même, et ce jusque dans leur dimension métaphysique. Le développement de la physique moderne au début de ce siècle illustre ce point de vue. Les nouvelles théories physiques ont soulevé les grandes questions métaphysiques, à l'intérieur même de leur technicité scientifique. Il en va de même pour les principaux concepts des sciences biologiques contemporaines[14].

Cette solution du rapport entre la raison métaphysique et la raison scientifique gouverne notre approche de la question du statut anthropologique de l'embryon humain.

Philippe CASPAR*

* Docteur en médecine, Docteur ès lettres, Agrégé de l'Enseignement supérieur en philosophie. Actuellement Conseiller scientifique auprès du «Dispositif-CARAT en Accompagnement» et auteur dramatique.

[14] Nous avons exposé cette conception dans la quatrième partie de *L'individuation des êtres, Aristote, Leibniz et l'immunologie contemporaine, op. cit.*, pp. 245–297.

Le christianisme, un fruit du judaïsme?

Dans ses *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens,*[1] André Paul développe une idée qu'il avait proposée dès 1987 dans la conclusion d'un ouvrage consacré aux origines du judaïsme: le christianisme et le judaïsme sont de *faux jumeaux* «nés ensemble sur les ruines du Second Temple» et ayant pour mère «une chose ambiguë dont la vie s'étend sur des siècles»[2]. Paradoxalement, la naissance du christianisme précède celle du judaïsme de plus d'un demi-siècle. Ce dernier naît en effet seulement avec l'assemblée de Yamnia en Judée, postérieure à la défaite de 70. Aussi est-il rigoureusement impossible de considérer le christianisme comme son fruit.

Le christianisme, premier-né des deux jumeaux, a été préparé par une longue gestation, où l'apocalyptique ou révélation des choses célestes joue un rôle majeur, au point que le théologien allemand Käsemann a pu écrire: «L'apocalyptique est devenue la mère de toute théologie chrétienne» (cité p. 25). Elle produisit un «proto-christianisme» qui situa au ciel non seulement Dieu, mais aussi le Temple et la Loi. Le christianisme proprement dit fournira le médiateur devenu nécessaire en raison de la distinction des espaces: le Christ, dont le corps ressuscité constitue ce Temple. La relation verticale terre/ciel caractérise le système chrétien. Grâce à l'Incarnation, «l'homme est directement comme génétiquement même, «fils de Dieu» (p. 71).

Puisque le système chrétien est centré sur le ciel, il est par conséquence accidentel que Jésus ait été juif. Il est par contre important qu'il ait vécu en Galilée, donc dans un monde fréquenté également par des païens, ouvert sur Rome et, de ce fait, ouvert sur l'univers.

Alors que la cité du chrétien se trouve dans les cieux, le judaïsme est centré sur une Loi et sur un Temple (ou ce qui tient lieu de Temple) terrestres l'un et l'autre. Ainsi le Temple de Jérusalem, détruit en 70, n'est point remplacé par un Temple céleste mais par la Mishnah, document fondateur du judaïsme. Compilée par des hommes qui survécurent à la catastrophe de 135, la Mishnah forme la charte d'une communauté sainte destinée à se purifier tout en habitant une terre d'exil. Elle supplée ainsi au service de sanctification du Temple de Jérusalem. – Autre chose à noter, sur laquelle l'auteur attire l'attention: la Bible est absente de la Mishnah! Elle sera réintégrée seulement plus tard grâce aux traités qui, avec la Mishnah, formeront le Talmud de Babylone. Celui-ci unit Mishnah et Ecriture, qui ensemble s'imposeront comme «la» Torah. Dans le judaïsme ce mot ne désigne plus la Loi de Moïse, comme il l'avait fait des siècles durant. «Il n'y a pas de Bible juive: ‹Bible›, est une réalité et un concept chrétien» (p. 126). Il en va semblablement de la foi, qui fait de l'homme un pèlerin permanent du monde céleste. La foi ainsi comprise constitue le christianisme, mais non pas «le judaïsme et le «juif judaïque»... Il y a des juifs qui croient en Dieu et qui acceptent le caractère révélé de la Torah, mais je ne dis pas pour autant qu'ils ont la foi, cette

[1] Paris, Desclée de Brouwer, 1992. 239 pages, 23 cm x 15.

[2] Page 11; citation d'A. PAUL, *Le judaïsme ancien et la Bible,* Paris 1987, p. 282.

grâce volontaire d'arrachement qui, à partir du signe baptismal d'initiation, fait d'un homme un pèlerin permanent du monde céleste» (p. 193).

L'expression «l'homme judaïque» fait à première vue figure de pléonasme. L'auteur cependant l'emploie à dessein. Le judaïsme, au sens où l'auteur emploie ce mot, ne va que du second siècle de l'ère chrétienne (Mishnah) jusqu'à l'époque des Lumières. Aussi y a-t-il «des juifs avant le judaïsme, tout comme, nous le savons très bien, il y en aura toujours après» (p. 166).

Le talon d'Achille de la démonstration montée par l'auteur se situe là précisément, dans l'application qu'il fait de cette distinction. Le discours sur la foi et l'homme judaïque du judaïsme que l'on vient de citer, sans crier gare l'auteur l'élargit pour l'appliquer au juif tout court: «Il y a des juifs qui croient en Dieu... mais je ne dis pas pour autant qu'ils ont la foi...» On pourrait penser à un lapsus et sous-entendre «judaïques» après «juifs». On pourrait encore supposer que l'auteur range simplement les juifs non baptisés dans la masse commune des incroyants. Ces «piae interpretationes» doivent être écartées, puisque l'auteur soutient que même «converti au christianisme et d'où qu'il vienne, tout juif est un marrane qui s'ignore» (p. 191). – Que peut-il ignorer, le malheureux? Son origine juive? Cela arrive dans certains cas, mais il s'agit ici de «tout juif».

L'auteur sait donc qu'il existe une relation entre l'identité juive et l'identité chrétienne, une relation dont il ne parvient pas à préciser la nature et qui, de ce fait, semble l'irriter. C'est là en tout cas la seule explication que, pour notre part, nous voyons à l'insistance avec laquelle il détourne le débat vers un problème artificiel au possible: à savoir une éventuelle filiation du christianisme par rapport au judaïsme rabbinique. Qui a jamais soutenu pareille sottise? L'auteur se flatte d'avoir «épinglé» la formule du cardinal Lustiger: «Le christianisme est un fruit du judaïsme.» [3] Il est évident que cela ne saurait être si l'on entend ce dernier mot tel qu'A.P. le définit. Mais comme on rencontre le mot «judaïsme» déjà dans l'Ancien Testament *(2 Ma),* il est parfaitement légitime de l'employer pour désigner une réalité antérieure à l'ère chrétienne.

Préoccupé de montrer ce qui sépare les deux religions, l'auteur pousse le paradoxe au point que le lecteur non spécialisé risque fortement d'aboutir à des conceptions inexactes. «Il n'y a pas de Bible juive», nous dit-on (p. 126). Le lecteur risque de comprendre: il n'y a pas de canon juif. Or il en existe un bel et bien, et il ne comprend pas le Talmud. Notons en passant que l'on pourrait aussi bien soutenir qu'il n'existe point de Bible catholique, puisque lors de la messe solennelle le diacre porte en procession l'Evangéliaire seulement.

Mais les rabbins de la Mishnah laissent de côté la Bible, nous dit-on encore. – Est-il vraiment sûr qu'ils la laissaient de côté dans leur vie de prière, en particulier lors des offices du sabbat? Que dans la Mishnah on ne trouve guère de trace de l'Ecriture se comprend assez facilement, vu son but: rassembler les traditions mosaïques extra-bilbiques (authentiques ou non authentiques, c'est là un autre problème).

Enfin est-il vraiment sûr que le judaïsme de l'«ère judaïque» se soit désintéressé du ciel, au profit de l'immanence de Dieu dans la Loi? – S'il parle moins du ciel que ne le fait le christianisme, cela tient peut-être tout simplement à sa

[3] Page 14; citation de J.M. LUSTIGER, *Le choix de Dieu,* Paris 1987, p. 49, suivie dans l'original par la phrase suivante, qui empêche toute équivoque si besoin était: «Pour être plus clair, j'ai cru au Christ, Messie d'Israël.»

perspective, qui porte en premier lieu non sur ce qui «est», sur l'être, mais sur ce qu'il «faut faire». Or le faire engage essentiellement la vie ici-bas, dans le christianisme aussi.

Mais c'est principalement la présentation du christianisme qui laisse perplexe. On nous avait promis de «situer avec précision les composantes essentielles» du proto-christianisme (p. 17). Or à la suite d'une chaîne d'exégètes protestants qui d'ailleurs remonte bien au-delà de Käsemann, on insiste sur l'apocalyptique, sur le Jésus céleste, au point d'aboutir à un Jésus déjudaïsé. Du «point de vue directement et formellement chrétien», demande A.P., «Jésus n'étant pas fils de juif car étant fils de Dieu, peut-on vraiment dire qu'il est juif?» (dans *Golias,* nº 24, février/mars 1991, p. 115). En bonne logique, le même raisonnement aboutit à la mise en doute de son humanité. Rappelons qu'il a effectivement existé dans l'antiquité chrétienne un important courant qui, après avoir déjudaïsé Jésus, l'a déshumanisé en absorbant l'humanité dans la divinité.

La mémoire du peuple juif est allègrement larguée par-dessus bord (cf. p. 15). Or elle constitue pour le christianisme un rappel indispensable à la perception de la fidélité de Dieu envers son épouse pécheresse, fidélité sans laquelle l'histoire du salut devient purement et simplement inintelligible. Sans cette mémoire et sans cette fidélité, la mère du christianisme se réduirait effectivement à «une chose ambiguë», comme il nous est dit dans le livre.

Au demeurant, la méthode annoncée d'entrée de jeu par l'auteur permettait de prévoir le résultat. Prétendant dépasser l'«enseignement banalisé de la hiérarchie catholique et la conscience des chrétiens en général» (p. 15), ne tenant effectivement aucun compte du magistère pontifical qui s'est pourtant exprimé en la matière maintes fois au cours des dernières années, il veut «faire parler le savoir» (p. 17). Mais à partir du moment où l'on met explicitement de côté l'Eglise vivante, le savoir d'où l'on part et les résultats auxquels on aboutit n'appartiennent pas à la théologie proprement dite, enracinée dans la foi et s'en nourrissant. Quelle que soit la compétence technique du savant qui procède de la sorte, il se trouve fatalement dans la situation du sourd qui s'intéresse à la musique. Le sourd en question sera peut-être expert en calcul de phonons; il n'aura pourtant aucune idée de ce qu'est une symphonie, sinon grâce à des souvenirs d'autrefois. De même, le recours aux seules sciences religieuses ne suffit jamais pour saisir ce que «la fille de Sion» représente pour Jésus de Nazareth et ses disciples. Ces fils de Dieu et Temples de l'Esprit, sont également fils d'une juive et en profonde communion avec la série de personnages que la lettre aux Hébreux (ch. 11) propose au sujet de la vie céleste des idées sans doute confuses.

La Croix de Jésus, qui marque le lien entre le bas et le haut à l'adresse de l'univers entier, n'aurait «rien de commun», nous dit-on, avec l'Etoile de David (p. 199). C'est rigoureusement vrai dans une lecture nominaliste de l'histoire sainte. Mais la tradition chrétienne authentique raisonne autrement. Elle considère les réalités charnelles que Dieu a mises à part comme des «sacrements» à portée spirituelle et céleste. Contre Marcion et ses disciples, elle maintient énergiquement le Nouveau Testament dans son intégrité, lui qui, du début à la fin, de Matthieu chapitre 1 à l'Apocalypse chapitre 22 en passant par saint Paul, insiste sur la descendance davidique de «l'Alpha et Oméga»; de «l'Etoile brillante du matin» *(Ap* 22, 13. 16).

Jean STERN, m.s.

René LAURENTIN *Dieu existe; en voici les preuves,* Sciences, philosophie, Révélation. Les nouveaux acquis. Francis Bréchant éditeur, 1993, 169 p.

Ce nouvel ouvrage de l'abbé Laurentin, le 108e, aborde hardiment de grands problèmes et parvient, dans un style clair, à évoquer les réponses données par différents savoirs à la question centrale que se pose tout homme avec des réponses différentes : Dieu existe-t-il?

Pratiquant brillamment l'interdisciplinalité, l'auteur, qui est théologien, a pris la peine de se renseigner avec beaucoup de soin sur l'état des recherches scientifiques, dans la mesure où les nouvelles perspectives offertes par les découvertes, pouvaient contribuer à l'apologétique au sens le plus noble du terme. La philosophie de la nature est mise à contribution, en s'appuyant notamment sur la physique et la psychologie. L'argumentation philosophique réaliste traditionnelle n'est pas négligée non plus, mais la partie la plus originale est probablement celle qui traite de l'aspect «expérimental» de l'existence de Dieu dans les faits mystiques et les phénomènes physiques de la mystique. L'exceptionnelle connaissance qu'a l'auteur des apparitions et des révélations privées lui permet d'en tirer parti avec mesure et science.

Le théologien propose là non pas la preuve cruciale qui s'imposerait à la raison de manière absolue, mais des faits conduisant à signaler l'objectivité de l'univers de la mystique. Le positivisme dont Bergson a montré les lacunes et même l'échec, prend sans cesse de nouvelles formes – rationalistes – qui traduisent des tendances permanentes de l'esprit humain tenté de réduire ce qui le dépasse et de ramener à son échelle des réalités plus vastes. L'auteur propose de faire face au mystère des êtres et de l'être, en sachant que l'amour, celui de Dieu, en est la clé et l'explication ultime. L'ordinaire aussi bien que l'extraordinaire sont comme remplis de Dieu. En lisant ces pages on sent mieux que la raison et la foi, l'esprit et la matière, le naturel et le surnaturel ne sont pas contradictoires, ni même contraires, ils veulent être distingués pour renvoyer à une union supérieure qui nous conduit au mystère tandis que le mythe est précisément le fruit du réductionnisme.

Par ailleurs on notera les références faites au P. W. Schmidt, le grand anthropologue qui a su montrer l'importance de la tradition monothéiste dans les populations les plus archaïques. A ce propos on admirera les deux pages (119–120) consacrées au début de l'humanité: tout est dit avec un rare bonheur d'expression. L'auteur signale l'apport de Tresmontant qui a eu, notamment, le grand mérite d'étudier la philosophie de la nature trop souvent délaissée.

Voilà donc un ouvrage à lire qui constitue une réponse à des approches tantôt fidéistes, tantôt rationalistes qui laissent l'intelligence sans nourriture solide. On regrette, en terminant, l'absense d'une bibliographie, même succincte, qui aurait permis au lecteur, mieux préparé par l'ouvrage, de s'orienter.

Patrick DE LAUBIER

Jean-Pierre TORELL, *Initiation à Saint-Thomas d'Aquin,* Fribourg, Editions Universitaires, Vestigia, volume 13, 594 pages.

Cette nouvelle biographie suit pas à pas le déroulement de la vie de saint Thomas et présente au fur et à mesure chacune de ses œuvres dans leur contexte, date et contenu. Un catalogue précis et détaillé rassemble l'essentiel de ce que l'on sait à leur sujet et une abondante bibliographie permet de poursuivre la recherche.

Chemin faisant on s'initie tout autant à la personne du saint qu'à son œuvre et l'on découvre que le saint est inséparable du philosophe ou du théologien. La réflexion croyante dans la foi a été son chemin de sainteté. Il suffit d'en être averti pour le lire avec des yeux nouveaux et s'apercevoir que sa théologie débouche sur la vie spirituelle.

Luca BIANCHI et Eugenio RANDI, Vérités dissonantes. (Aristote à la fin du Moyen Age), Fribourg, Editions Universitaires, Vestigia, volume 11, 268 pages.

Jetant un regard nouveau sur l'historiographie médiévale, les Vérités dissonantes abordent différents problèmes relatifs au cadre philosophique et culturel des XIII^e^ et XIV^e^ siècles. Traitant de thèmes qui resteront centraux pour la culture moderne, tels que la toute-puissance divine, la pluralité des mondes possibles, les calculations, ou l'harmonie de l'univers, ce livre présente sous une lumière nouvelle les rapports entre les sciences, les arts, la philosophie et la théologie.

Dominic O'MEARA, *Plotin. Une introduction aux Ennéades,* Fribourg, Editions Universitaires, Vestigia, volume 10, 206 pages.

Un des plus grands philosophes de l'Antiquité, Plotin, fait l'objet d'une discussion toujours croissante dans le cadre de la recherche sur la philosophie antique, l'Antiquité tardive et l'importance de cette période pour la culture occidentale. Ce livre est destiné à ceux qui désirent entreprendre une lecture de l'œuvre de Plotin, les Ennéades. La vie de Plotin, la composition des Ennéades et le contexte intellectuel (écoles philosophiques et mouvements religieux) dans lequel vécut Plotin sont présentés brièvement.

Un choix de textes plotiniens est discuté par rapport à plusieurs questions philosophiques fondamentales – l'âme et le corps, la réalité sensible et intelligible, l'intellect, l'Un, le discours sur l'ineffable, la production de la réalité, le mal, la beauté, l'éthique et le mysticisme – dans le but de montrer comment la pensée de Plotin se développa sur ces questions. L'importance historique de la philosophie de Plotin est également traitée. Un guide bibliographique est fourni comme point de départ d'une lecture plus approfondie et d'une recherche à la fois sur les problèmes étudiés dans le livre et sur d'autres thèmes plotiniens.

André-Jean VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme,* Fribourg, Editions Universitaires, Vestigia, volume 12, 146 pages.

La philosophie était souvent conçue dans l'Antiquité comme une thérapie de l'âme, une méthode de guérison de l'âme troublée par son expérience et sa vision du monde. Partant du rapport établi par Wittgenstein entre la philosophie conçue comme thérapie et le langage, A.-J. Voelke a cherché, dans une série d'études réunies ici, à cerner de plus près la fonction attribuée au langage dans la thérapie de l'âme proposée par les trois grandes écoles philosophiques de l'époque hellénistique, l'épicurisme, le stoïcisme et le septicisme. Il en résulte une présentation des différentes manières dont ces mouvements philosophiques ont conçu leur activité, les techniques de thérapie intellectuelle et morale et les conceptions du langage qu'ils ont élaborées. Les représentants des trois écoles à l'époque impériale (Diogène d'Oenoanda, Marc Aurèle, Sextus Empiricus) sont également traités. Les études sont précédées dedeux essais proposant une approche susceptible de révéler l'actualité des textes philosophiques anciens, et d'une Préface de Pierre Hadot qui situe les travaux d'A.-J. Voelke dans le cadre d'une réflexion sur la signification de la philosophie antique.

Georges COTTIER, O.P., *Histoire et connaissance de Dieu,* Fribourg, Editions Universitaires, Studia Friburgensia, 260 pages.

La crise de la raison, qui constitue un trait caractéristique de la pensée actuelle, est en réalité un symptôme du processus de liquidation du rationalisme, si par rationalisme on entend la double prétention de faire de la raison humaine l'instance suprême et exclusive du jugement et de lui attribuer la capacité d'une connaissance exhaustive des choses.

La revendication rationaliste s'est exprimée avec une vigueur inégalée dans la philosophie de l'histoire de Hegel, présentée

comme la « véritable théodicée » et dont le matérialisme historique marxien est l'héritier direct. Mais la grandiose construction est venue se briser contre un double écueil : celui de la valeur irremplaçable de l'individu, comme l'avait bien vu Kierkegaard, et celui de l'ampleur du mal, dont notre siècle a fait l'amère expérience.

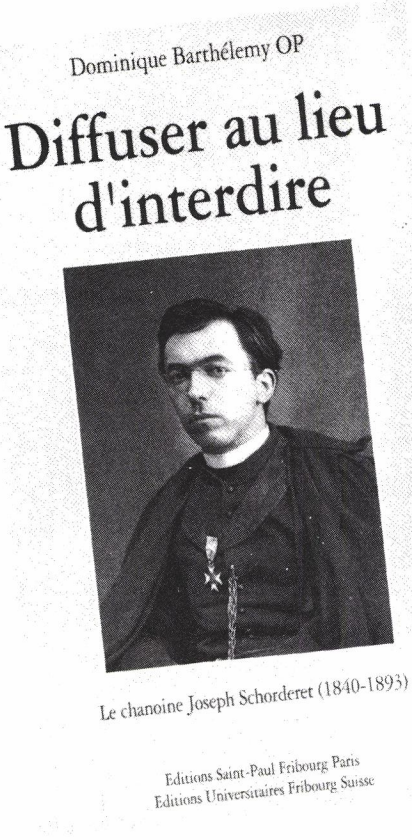
Faut-il renoncer à la philosophie de l'histoire ? Au sens rationaliste, à coup sûr. Mais d'autres tentatives, à mesure humaine, méritent de retenir notre attention. La pensée de Jaspers et celle de Maritain sont ainsi analysées.

La philosophie de Hegel peut être considérée comme la reprise sécularisée de thèmes théologiques ; il convient donc de nous interroger sur la signification de la philosophie chrétienne.

Pascal nous en donne l'occasion. Depuis les Lumières, c'est l'idée de Progrès qui avait servi d'axe à la philosophie de l'histoire de la science des historiens.

Quelle prise, en définitive, la philosophie a-t-elle sur le devenir de l'humanité ? Ou, si l'on préfère, quelle est l'intelligibilité de l'histoire ? Les chapitres de ce livre gravitent autour de cette question.

L'architecte du Fribourg catholique Une biographie fascinante



Dominique Barthélemy OP

Diffuser au lieu d'interdire

Le chanoine Joseph Schorderet (1840–1893)

832 pages, 50 photos

Fr. 48.–

ISBN 3-7228-0314-4

Editions Saint-Paul Fribourg Paris
Pérolles 42
1700 Fribourg

L'ENSEIGNEMENT SOCIAL CHRÉTIEN

LES NOUVEAUX DÉFIS

Actes du colloque
"Cent ans d'enseignement social chrétien (1891–1991)"
Université de Fribourg Suisse

Edité par
NICOLAS MICHEL
Professeur à l'Université de Fribourg

X-376 pages, broché, Fr. 58.–, ISBN 3-7278-0858-6

CONTRIBUTIONS DE :

Heinrich Bortis, Rösy Blöchliger-Scherer,
Flavio Cotti, Geneviève de Gaulle Anthonioz,
Jean-Loup Dherse, Pawel H. Dembinski,
Paulus Engelhardt, Roger Etchegaray, Jean-Pierre Fragnière,
Gaston Gaudard, Bruno Gruber,
Bettina S. Hurni, Patrick de Laubier,
Pierre Mamie, Lucrezia Meier-Schatz, Nicolas Michel,
Ursula Nothelle-Wildfeuer, Carlos-J. Pinto de Oliveira,
Roland Ruffieux, Manfred Spieker,
Charles Valy Tuho, Jean-Marie Valarché,
Eugen Voss, Vladimir Zielinsky

Editions Universitaires Fribourg Suisse

JEAN-HERVÉ NICOLAS OP

Synthèse dogmatique



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

CHARLES JOURNET

Saint Nicolas de Flue

Cinquième édition

4e édition. 232 pages, 6 illustrations, Fr.s. 30.–

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

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

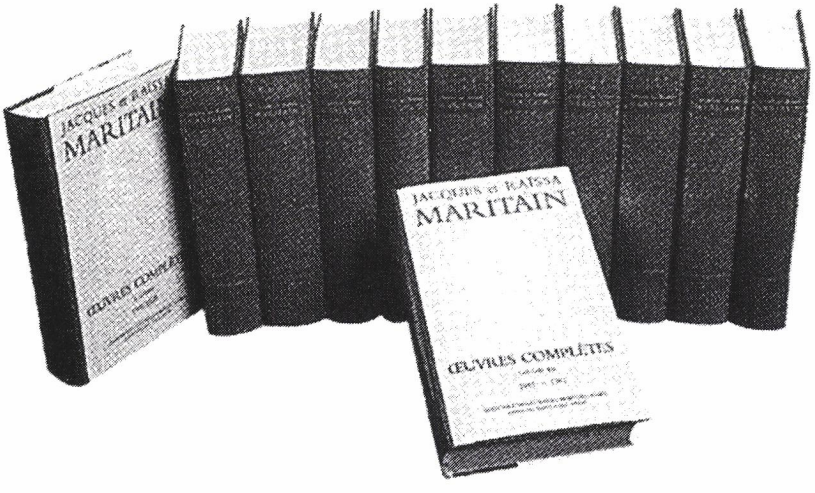
Le cardinal Charles Journet (1891–1975), nous entraîne à la suite de cet ami de Dieu.

ÉDITIONS SAINT-PAUL FRIBOURG · PARIS

OFFRE SPÉCIALE

pour l'ensemble des œuvres
de JACQUES MARITAIN

en 13 volumes



au prix de Fr. 1300.– / FF 5200.–
(au lieu de Fr. 1740.–)
les 13 volumes

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
ÉDITIONS SAINT-PAUL PARIS



MONASTÈRE
NOTRE-DAME
DE LA
STE-ESPÉRANCE

T VETERA

Charles, Cardinal Journet (†)

Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.

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

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg