NOVA & VETERA

2

«Ut unum sint!»

Jean-Marie
LUSTIGER
Vaincre dans le Christ

Georges
COTTIER O.P.
«Evangile de la vie»

Servais
PINCKAERS O.P.
L'usage de l'Ecriture en théologie morale

Georges
COTTIER O.P.
Questions sur l'embryon humain et l'âme spirituelle

Jean-Michel
MALDAME
Identité humaine et génétique

Marc
LARIVÉ
Notes de critériologie magistérielle

LXXe ANNÉE – REVUE TRIMESTRIELLE – AVRIL-JUIN 1995

NOVA & VETERA

SOMMAIRE

Editorial – Ut unum sint! 5

Vaincre dans le Christ
JEAN-MARIE LUSTIGER 7

Evangile de la vie
GEORGES COTTIER, O.P. 14

L'usage de l'Ecriture en théologie morale
SERVAIS PINCKAERS, O.P. 23

Questions sur l'embryon humain et l'âme spirituelle
GEORGES COTTIER, O.P. 37

Identité humaine et génétique
JEAN-MICHEL MALDAMÉ 52

La prière du chapelet
CHARLES JOURNET 67

Notes de critériologie magistérielle
MARC LARIVÉ 68

Notes et lectures

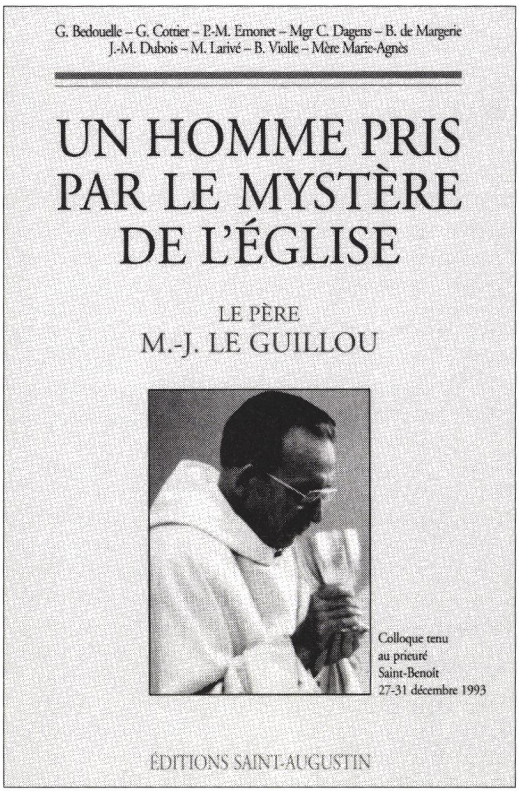
La figure de Cajetan
A.-F. VON GUNTEN 83

Les Béatitudes,
points cardinaux de l'espérance chrétienne
JEAN-RENÉ FRACHEBOUD 89

Bibliographie 92

Revue Carmel, ***Charles Cardinal Journet, un ami de Dieu*** – J. Perrin, B. Rivière, ***Etre prêtre, deux témoins, une voix*** – H. Chavannes, ***La médiation de Marie est-elle un obstacle au dialogue œcuménique?*** – B. Montagnes, ***Le Père Lagrange*** – A. Gozier, o.s.b., ***Vers le buisson ardent*** et ***Dire Dieu à Dieu, Primauté de la louange*** – P.J.L. Bruguès, ***Précis de Théologie Morale Générale*** – ***Actes du Colloque du Centenaire de la «Revue Thomiste»*** – Colloque des intellectuels juifs, ***L'idée d'humanité.***

Eglise et œcuménisme: deux mots, une vocation!



Le deuxième colloque à la mémoire du Père Le Guillou (1993)

Contributions de P. Guy Bedouelle, P. Georges Cottier, P. Pierre-Marie Emonet, Mgr Claude Dagens, P. Bertrand de Margerie, P. Jean-Marie Dubois, Marc Larivé, P. Bertrand Violle, Mère Marie-Agnès

226 pages FF 138.— FS 35.—

Editions Saint-Augustin – 1890 Saint-Maurice (Suisse)

Ut unum sint!

En peu de temps, le Pape nous a donné deux encycliques. La première, Evangelium Vitae, *retient encore largement notre attention tant nous sommes loin d'avoir épuisé toutes les richesses qu'elle contient. Nous y revenons dans ce numéro. Il nous paraît cependant nécessaire de ne pas attendre pour relever l'importance du second document qui vient d'être présenté.*

La nouvelle Lettre encyclique de Jean-Paul II, signée le jour de l'Ascension, le 25 mai 1995, atteste l'engagement œcuménique irréversible de l'Eglise catholique. «Par son caractère essentiellement pastoral, elle désire contribuer à soutenir les efforts de ceux qui travaillent pour la cause de l'unité.» Si le Pape a jugé nécessaire d'intervenir ainsi, c'est parce que la cause de l'unité des disciples du Christ lui tient tout particulièrement à cœur, cette passion pour l'unité et le sens de sa responsabilité à cet égard ne peuvent manquer de frapper le lecteur; c'est aussi parce qu'une certaine lassitude, voire un découragement, semble gagner ceux qui sont appelés à travailler à la cause de l'unité. La déception manifestée ici ou là est-elle justifiée? Il faut répondre résolument par la négative à cette question. Nous dirions plutôt que nous sommes arrivés à l'étape de la fin des illusions, et d'abord de la plus sournoise de toutes, – et peut-être la plus répandue – l'illusion que la recomposition de l'unité serait chose relativement aisée. Derrière cette opinion se cache une double erreur: un jugement minimisant à l'extrême le drame des divisions, ce qui est marque de légèreté d'esprit; une conception pélagienne, comme si l'unité dépendait avant tout de l'effort humain. L'encyclique, qui est écrite comme en écho à la prière sacerdotale de Jésus (Jn,* 17) *rappelle que la communion est un don de Dieu, qui a sa source dans le mystère trinitaire. On comprend aussi pourquoi la dimension spirituelle de l'œcuménisme – prière et conversion – y est si fortement soulignée. Recevons ces pages d'abord comme une instante invitation à la prière.*

L'engagement «irréversible» de l'Eglise catholique sur la voie de l'œcuménisme a été pris au Concile Vatican II. Aussi bien l'encyclique remet-elle en évidence le contenu du décret conciliaire Unitatis redinte-

* *Que tous soient uns,* coédition «œcuménique» Ed. Saint-Augustin, Saint-Maurice/ Ed. Ouverture, Le Mont-sur-Lausanne, 88 p.

gratio *et remémore tous les pas accomplis par le successeur de Pierre dans la fidélité à l'orientation et à l'impulsion du Concile. Il n'est pas sûr que le peuple de Dieu soit bien informé de ce travail. Le lecteur sera impressionné par l'importance du chemin parcouru et par l'ampleur des horizons qui se dessinent.*

Relevons deux développements qui obéissent l'un et l'autre à une intuition profonde et féconde. Le premier touche au martyrologue *qui est commun à tous les chrétiens: «Il comprend aussi les martyrs de notre siècle, plus nombreux qu'on ne pourrait le penser, et il montre, en profondeur, que Dieu entretient chez les baptisés la communion dans l'exigence suprême de la foi, manifestée par le sacrifice de la vie. Si l'on peut mourir pour la foi, cela prouve que l'on peut arriver au but lorsqu'il s'agit d'autres formes de la même exigence»* (n. 84).

L'autre développement, que l'on sent très personnel, concerne la vocation du successeur de l'Apôtre Pierre, l'Evêque de Rome, au service de l'unité. Selon la belle expression du pape Grégoire le Grand, le successeur de Pierre est serviteur des serviteurs de Dieu. *«Cette définition est la meilleure protection contre le risque de séparer l'autorité (et en particulier la primauté) du ministère, ce qui serait en contradiction avec le sens de l'autorité selon l'Evangile (...).» Comme l'avait fait Paul VI, Jean-Paul II demande pardon «pour ce dont nous sommes responsables» eu égard à certains souvenirs historiques douloureux dont est marquée la mémoire des autres chrétiens. Le Pape, méditant sur les faiblesses des Apôtres Pierre et Paul, commente: «Il est important d'observer que la faiblesse de Pierre et Paul montre que l'Eglise est fondée sur la puissance infinie de la grâce...» Ce qui est en jeu c'est l'authenticité et la transparence de l'exercice du ministère pétrinien: «Se fondant sur la triple profession d'amour de Pierre qui correspond à son triple reniement, son successeur sait qu'il doit être signe de miséricorde. Son ministère est un ministère de miséricorde»* (Cf. n. 88-96).

Ce n'est pas un des moindres mérites de ce document clair et serein que de nous rappeler quelles sont les exigences spirituelles d'ouverture et de rigueur d'un dialogue animé par la «volonté d'unité dans la vérité». Nous avons là un grand message d'espérance et de ferveur œcuménique.

Nova et Vetera

Vaincre dans le Christ*

Si vous avez eu la grâce de célébrer l'Office des Lectures de ce premier dimanche de Carême, vous avez prêté attention à ces phrases de saint Augustin commentant le psaume 60. L'Evêque d'Hippone cite le récit de la tentation du Christ et dit:

«Le Christ a voulu nous préfigurer, nous qui sommes son corps dans lequel il est mort, il est ressuscité et monté au ciel... Il nous a donc transfigurés en Lui, quand il a voulu être tenté par Satan...

Dans le Christ, c'est toi qui étais tenté...

Si c'est en Lui que nous sommes tentés, continue saint Augustin, c'est en Lui que nous dominons le Diable. Tu remarques que le Christ a été tenté, et tu ne remarques pas qu'il a vaincu?

Reconnais que c'est toi qui es tenté en Lui et alors, reconnais que c'est toi qui es vainqueur en Lui».

Une meilleure connaissance de la Bible nous a fait découvrir le rapport entre les quarante années du peuple de Dieu au désert et les quarante jours de la tentation du Christ. Jésus remporte la victoire là où la faiblesse des hommes a cédé devant la tentation et l'épreuve.

En revanche, nous sommes beaucoup moins familiers avec ce que nous rappelle saint Augustin: dans les tentations du Christ, ou plutôt la tentation du Christ, nous découvrons aussi ce qu'est la tentation des chrétiens, les tentations des chrétiens.

Pour comprendre aussi notre propre vie, arrêtons notre regard spirituel sur ce moment initial de la mission de Jésus qui vient proclamer le Royaume de Dieu et accomplir le salut des hommes.

1. Qu'est donc la tentation de Jésus qui est aussi la nôtre ou la nôtre qui est aussi la tentation de Jésus?

Le Christ est tenté, mis à l'épreuve pendant quarante jours par le démon. Cette tentation est un combat. La tentation n'est pas seulement la séduction, l'attrait, l'attirance d'une réalité qui serait interdite ou mauvaise; elle est le combat contre le tentateur. C'est bien ainsi que, d'un bout à l'autre de l'Evangile, Jésus démasque – pour le vaincre – celui qui tient l'homme prisonnier, esclave de la mort et du péché. Combat spirituel qui se poursuit à Gethsémani dans l'«agonie» de Jésus. Vous savez

* Homélie du cardinal J.-M. LUSTIGER à l'occasion de la prise de possession de son titre cardinalice de Saint-Louis-des-Français.

que ce mot signifie «combat». Qui se poursuit par les défis adressés à Jésus crucifié, reprenant les tentations du désert: «Si tu es le Fils de Dieu, sauve-toi toi-même...». Combat spirituel, donc.

Comment Jésus peut-il être tenté? Ceci nous paraît étrange. Nous le croyons, sa condition humaine est parfaite, divine; puisque sa nature humaine est assumée par la personne même du Fils éternel de Dieu. Comment pourrait-il donc être tenté à la manière dont nous le sommes?

Son épreuve porte sur les dons reçus de Dieu. Il nous faut ici redoubler d'attention.

En effet, le Diable, tentant Jésus, lui dit: «*Si* tu es le Fils de Dieu». Voilà le point décisif. Nous devons comprendre et même traduire: «*Puisque* tu es le Fils de Dieu..., dis à ces pierres de se transformer en pains». La tentation, l'épreuve, le combat portent non pas sur la séduction du mal – ce qui n'a aucun sens pour Jésus –, mais sur ce que Dieu lui-même a donné. Cette tentation va au plus intime de la grâce et de la liberté, là où l'être même de Jésus, mystérieusement, est comme pressenti par l'adversaire, là où notre foi trébuche à le reconnaître, jusqu'à ce qu'il nous en donne la grâce par le don de l'Esprit.

Pour nous aussi, la tentation va au plus intime de la grâce et de la liberté, au plus secret du meilleur de chaque existence. Où nous avons le plus reçu, là nous sommes le plus tentés.

Dès lors, nous voyons comment la tentation est possible. Elle consiste non pas à être séduit par le mal pour lui-même, mais à être fasciné par la splendeur du don reçu au point d'en oublier le Donateur. Céder au tentateur, c'est s'emparer du don de Dieu en oubliant Dieu qui le donne? Dès lors, nous comprenons que la tentation est à la mesure des dons reçus. Jésus nous le laisse entendre dans le Sermon sur la Montagne (*Mt* 7, 2): «C'est à la mesure dont vous vous servez que vous serez mesurés.» Il y a une logique de la surabondance de l'épreuve: plus les dons sont élevés, plus l'épreuve est décisive.

Ainsi, saint Paul au début de l'Epître aux Romains déploie, en les distinguant soigneusement, les tentations des païens et les tentations des Juifs. Les péchés des uns et les péchés des autres sont à la mesure du don reçu. Les païens ont adoré la création plutôt que le Créateur qui s'y fait connaître. Leur idolâtrie les mène à l'esclavage et à la mort. Le peuple de Dieu est tenté, lui, sur le don qui lui est fait: la Révélation de la Loi et de la grâce.

Il nous faut découvrir dans le Christ ce qu'est la tentation de ses disciples. La tentation sur les dons reçus de Dieu, tentation par laquelle le Diable éprouve le Christ en lui demandant d'oublier celui qui les lui donne, est aussi la tentation des chrétiens.

Comprenons-le bien: la tentation qui est un combat est aussi, pour nous, dans le Christ, un combat victorieux: le Christ a vaincu pour que

nous vainquions en lui. Si la tentation conduit l'homme blessé et perdu à l'esclavage et à la mort, pour nous la lutte et le combat nous conduisent, dans le Christ, à la liberté et à la vie.

Ce combat nous révèle la mission que Jésus va confier à ses apôtres. «La Tête a pénétré la première là où les membres sont certains de pouvoir la suivre», dit encore saint Augustin. Dans le Christ, son Eglise entière est déjà présente. Chacun de nous est déjà dans l'épreuve et invité à vaincre. Ainsi le Christ, par son Eglise, accomplit sa mission de salut pour l'humanité entière.

Les apôtres seront tentés, eux aussi, sur les dons reçus, sur leur fidélité même au Christ. Mais, jusqu'au bout, ils sont portés par la prière de leur Seigneur et Maître. «Simon, Simon, dit Jésus à Pierre, voici que Satan vous a réclamés pour vous cribler comme le froment; mais moi, j'ai prié pour toi afin que ta foi ne défaille pas» (*Lc* 22, 32). Au-delà de l'épreuve, au-delà de la croix, ils sont envoyés en mission précisément pour remporter cette victoire et permettre à tous ceux que Dieu appelle d'y avoir part.

Aujourd'hui encore, tous ceux qui participent à ce ministère apostolique, les évêques successeurs des apôtres, et en premier lieu le Successeur de Pierre, éprouvent dans leur existence ce combat qu'ils ont à poursuivre, eux pécheurs. Ils reçoivent la grâce de dévoiler la tentation et d'ouvrir le chemin de la vie pour les fidèles du Christ que le Père confie à leur mission.

2. Comment comprendre ces tentations dans l'existence qui est la nôtre aujourd'hui?

Sans doute avez-vous fait attention à la remarque de l'évangéliste: «Ayant épuisé toutes les formes de tentation, le démon s'éloigna de Jésus jusqu'au moment fixé», c'est-à-dire le moment de la Passion, cet instant où l'Esprit mauvais entre en Judas (*Lc* 22, 3 et *Jn* 13, 27).

«Ayant épuisé toutes les formes de tentation»: ainsi dans les tentations du Christ sont contenues toutes les tentations possibles au sens où je l'entendais plus haut. Nous ne sommes pas habitués à une telle perspective. Nous aurions plutôt tendance à faire défiler toutes les tentations en un nouveau récit de la «tentation de saint Antoine» à la Flaubert, où l'imaginaire sulfureux essaierait de cataloguer la multiplicité des formes du mal et de leurs séductions.

Ce n'est ni comprendre la tentation ni nous éclairer sur la manière d'en remporter la victoire. «Toutes les formes de tentation», qu'est-ce à dire? Reprenons brièvement chacune des trois tentations. A chaque fois, le Christ en triomphe par la puissance de la Parole de Dieu qu'il cite.

«Si tu es le Fils de Dieu, ordonne à cette pierre de devenir du pain.» Sur quoi porte cette tentation? Qu'englobe-t-elle?

Essentiellement, la vie. «Ce n'est pas seulement de pain que l'homme doit vivre», répond ici Jésus, saint Luc écourtant la citation du Deutéronome (8, 3) déployée en saint Matthieu (4, 4): «mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu». La vie est le premier don de la créature, et de la créature graciée. Vie en plénitude qui est un don de Dieu, non seulement la vie au sens biologique, mais la vie de l'être humain créé à l'image et ressemblance de Dieu. Vie qui nous fait entrer dans l'intimité même du mystère trinitaire et nous rend participants de la vie divine dans le Fils par le don de l'Esprit.

C'est donc sur la vie, et a contrario sur la séduction de la mort, que porte l'épreuve. «Ordonne à cette pierre de devenir du pain», autrement dit: donne-toi à toi-même la vie; sois maître et créateur de ta vie.

Si l'humanité, au long de son histoire, progresse en conscience de son destin, on peut dire qu'elle est tentée à la mesure de ce qu'elle considère des progrès. Peut-être cette tentation sur la vie est-elle, sous toutes ses formes, l'épreuve majeure de notre temps, l'époque moderne, la modernité, disons-nous.

L'humanité – singulière espèce! –, divine quand elle sort de la main du Créateur, divine par vocation, est tentée sur cela même qui la fait humaine. Inutile ici de voir à quel point cette tentation se déploie dans les méandres, les ressauts, les ambitions de notre siècle: puissance de construction et de destruction, maîtrise de la vie et de la mort, pouvoir de nourrir et d'affamer...

Mais il serait utile de revoir à la lumière de cette parole du Christ le cours des événements de ce siècle, de ce millénaire qui s'achève pour les comprendre chrétiennement, comme le Pape vient de nous y inviter. Ainsi, par la lucidité de la foi et de la prière, nous pourrons être délivrés de l'aveuglement dans lequel nous retombons sans cesse. Tentés d'oublier la source et l'auteur de la vie pour nous emparer de la vie, nous sommes conduits à mourir plutôt qu'à vivre.

Rappeler aujourd'hui à tous les hommes – et d'abord aux disciples du Christ «ensevelis dans sa mort par le baptême et ressuscités avec lui pour une vie nouvelle» (*Rm* 6, 4) – cette grâce inouïe qui nous confond d'action de grâce d'être hommes, vivants, cette grâce de reconnaître en tout être, enfant d'Eve, mère des vivants, la même grâce, le même don de Dieu, demande aux apôtres et à leurs successeurs le courage de la foi.

Deuxième tentation: «Les royaumes de la terre; ils m'appartiennent. Si tu te prosternes devant moi...». Nommons cela d'un mot: l'idolâtrie.

Nous connaissons bien «la gloire de ces royaumes» où se déploie l'agir humain, individuel et social: le pouvoir, l'accumulation des biens, la connaissance, le savoir, et sans doute la renommée publique, l'opinion si vous voulez. Dieu sait ce que nous sommes capables d'idolâtrer!

Toutes ces idoles qu'il faudrait accepter de nommer ainsi ne deviennent idoles en vérité qu'à partir du moment où nous nous laissons fasciner par ces richesses en nous détournant de Dieu, où nous nous en emparons en les coupant de Dieu qui nous les donne. Or, c'est Dieu qui confie le monde à l'homme pour qu'il y exerce sa souveraineté propre d'intendant de Dieu, de lieu-tenant de Dieu; chacun des biens nous est confié pour que nous servions notre Créateur et Père et que nous ayons part à la condition filiale du Christ.

A nouveau, nous sommes tentés de nous contenter du don en oubliant le Donateur, bien plus, de substituer le don au Donateur. C'est-à-dire, finalement, d'en faire notre propre idole. Et l'homme devient ce qu'il adore; il devient sa richesse, son pouvoir, sa renommée. Il est dévoré par son idole. L'homme, dévoré par l'ambition, n'est plus que cette ambition et il en meurt. L'homme, accaparé par son image, est dévoré par son image et il en meurt. L'homme, possédé par sa richesse, est dévoré par sa richesse et il en meurt. Alors qu'il est fait pour vivre de Dieu.

Méfions-nous des fausses évidences. Nous décrivons l'indifférence, le matérialisme dans lesquels vit notre société séculière comme le résultat d'une évolution inéluctable des sociétés qui passeraient de l'état sacral à la sécularité. Cette analyse trop pauvre nous prive de la lumière que le Christ nous donne pour identifier l'idolâtrie de notre temps.

Nous nous souvenons de ce qu'ont été les idoles des païens: elle sont faciles à voir et nous les désignons aisément, telle la paille dans l'œil du voisin. Nous remplissons nos musées des statues de pierre, d'or ou d'argent dont déjà se moque le psalmiste. Mais nous ne voyons pas la poutre qui est dans notre œil.

Quelle est donc l'idolâtrie des chrétiens? Jésus nous avertit sans précaution dans le discours sur la fin des temps: «Tenez-vous sur vos gardes de crainte que vos cœurs ne s'alourdissent dans l'ivresse, les beuveries et les soucis de la vie» (*Lc* 21, 34). Je me suis souvent demandé pourquoi le Seigneur nous mettait en garde contre des tentations aussi peu raffinées. En vérité, une fois détruites les idoles des païens pour faire place à l'adoration de Dieu, l'Unique et le Seul, voilà l'idolâtrie grossière dans laquelle nous risquons de tomber, si nous oublions Dieu.

La grâce de Dieu nous a appelés à entrer dans le chemin de la vie que le Christ ressuscité nous ouvre par sa Passion. En lui, nous recevons plus encore que tous les royaumes de l'univers, leur puissance et leur gloire. Car, comme nous le dit saint Paul: «Tout est à vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu» (*1 Co* 3, 23).

Enfin, Jésus placé sur le pinacle du Temple. Le démon lui dit: «Si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas; car il est écrit: Il donnera pour toi à ses anges l'ordre de te garder; et encore: Ils te porteront sur leurs mains de peur que ton pied ne heurte une pierre.» Tentation de soumettre Dieu à

notre volonté, à la volonté de l'homme au lieu de nous soumettre à la volonté de Dieu, en s'emparant de la puissance de sa Parole. La phrase de saint Paul, si difficile à traduire, vient ici à la mémoire: «Le Christ qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être à égalité avec Dieu...» (*Ph* 2, 6).

Toute l'aventure spirituelle de l'humanité est concentrée en cette tentation; s'il y cède, l'homme, à nouveau, se détruit.

Il nous faut ici nous interroger sur ce que nous pourrions appeler l'apostasie chrétienne: ce sont les cultures chrétiennes qui ont inventé le véritable athéisme, c'est-à-dire la négation de Dieu, l'Unique, transcendant et vrai. Oui, notre athéisme «post-chrétien» est l'inversion de la transcendance révélée. Il est aux antipodes de ce que nous désignons, avec une grosse équivoque, comme un athéisme dans les civilisations asiatiques marquées par le bouddhisme.

Il nous faut le comprendre: nous sommes ici au cœur du combat spirituel de notre siècle et au cœur de notre mission. Nous sommes appelés, pour notre salut et pour celui du monde, à suivre le Christ dans le chemin de la vie en déjouant cette tentation majeure qui porte à nouveau sur le plus haut don reçu: Dieu lui-même. «Tu ne mettras pas à l'épreuve le Seigneur ton Dieu»: cette parole divine du Deutéronome que Jésus oppose à Satan est aussi l'arme qu'il remet entre nos mains.

Là encore, nous mesurons le courage du Successeur de Pierre qui nous appelle à nommer les choses, à identifier la nature de ce combat, à nous réveiller alors que nous nous assoupissons, à entrer dans le chemin de la vérité qui rend l'homme à sa liberté, à nous arracher aux «filets de la mort» comme le disent les psaumes. Le Pape Jean-Paul II nous invite au courage parce que le Christ a vaincu le malin et qu'il veut vaincre en nous.

Oui, nous sommes capables de mener ce combat parce que le Seigneur lui-même combat en nous. Rappelez-vous la phrase de saint Augustin:

«Tu remarques que le Christ a été tenté et tu ne remarques pas qu'il a vaincu? Reconnais que c'est toi qui es tenté en lui, et alors reconnais que c'est toi qui es vainqueur en lui.»

La victoire que nous annonçons reste souvent secrète et solitaire. Mais elle est l'enjeu décisif du millénaire qui vient, comme le Pape nous l'a redit. Car c'est un temps de grande épreuve pour l'humanité, et plus encore, pour les chrétiens. Epreuve à la mesure des dons reçus et de l'espérance qu'ils ont éveillée dans le cœur des hommes.

* * *

Frères et sœurs, avec reconnaissance, demandons à Dieu de nous ouvrir les yeux, de nous ouvrir le cœur pour que, généreusement, sans craindre d'être conduits au désert avec le Christ, sans craindre d'affronter le combat et l'épreuve, nous acceptions ce chemin du plus grand et véritable amour, le seul chemin de salut pour l'humanité.

Sinon, elle sombrera sous les coups de sa propre violence; elle sombrera dans la mortelle illusion de pouvoir se donner à elle-même la vie; elle sombrera dans l'avidité du désir et de la possession au détriment des frères; elle sombrera dans les errances spirituelles où l'homme lui-même abîme le plus haut don reçu.

Laissons jaillir pour nous-mêmes et pour nos frères la vraie source de la vie; la connaissance de notre Père des Cieux dans le Fils et la grâce de l'Esprit Saint qui nous donne la force et le courage d'aimer comme il nous aime.

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

L'Evangile de la vie

Jean-Paul II a présenté l'encyclique *Evangelium vitae* comme une *méditation*. Cette parole en fournit la clef de lecture. Si le Pape a parlé, en communion avec tous les évêques de l'Eglise catholique, en s'appuyant sur l'autorité conférée à Pierre et à ses Successeurs, *mais sachant aussi qu'il rejoignait la connaissance de la «loi non écrite» que tout homme découvre dans son cœur à la lumière de la raison* (cf. *Rm* 2, 14-15), c'est parce qu'il sait le prix sans prix de la vie de chaque personne humaine. *L'Evangile de la vie* déploie la richesse du titre donné au Christ, *le Verbe de vie,* par la *première Lettre* de Jean: «La vie s'est manifestée, nous l'avons vue» (1, 2). C'est à partir du *message chrétien sur la vie,* dont le chapitre II nous offre un commentaire d'une grande beauté, que se comprennent les graves rappels du chapitre III.

Il est significatif que ceux qui se sont élevés, souvent avec violence, contre un texte dont on peut douter qu'ils lui aient consacré toute l'attention qu'il mérite, se soient retranchés derrière une sorte d'agnosticisme de convenance comme si le fait d'appeler bien le bien et mal le mal constituait une incongruité et que sur les questions de vie et de mort, la seule voie décente était le «dialogue» à condition, bien sûr, qu'il n'aboutisse jamais à une conclusion claire.

Se référant au premier crime, celui de Caïn tuant son frère, l'encyclique note: *Oui, tout homme est «le gardien de son frère», parce que Dieu confie l'homme à l'homme* (n. 19).

Il existe une analogie, relevée dans l'introduction, entre le présent texte et l'encyclique de Léon XIII, qui marque l'origine de la doctrine sociale de l'Eglise, *Rerum novarum,* écrite en faveur de la classe ouvrière opprimée dans ses droits fondamentaux. Aujourd'hui l'Eglise élève la voix pour la défense de la *multitude d'êtres humains faibles et sans défense qui sont bafoués dans leur droit fondamental à la vie, comme le sont en particulier les enfants encore à naître.*

Critiques et refus n'avaient pas manqué pour *Rerum novarum,* dont on reconnaît aujourd'hui la perspicacité. La confiance qui se dégage d'*Evangelium vitae* ne reflète-t-elle pas d'une manière semblable le pressentiment que son message ne manquera pas de s'imposer?

On doit aussi rapprocher *Evangelium vitae* d'un autre texte du magistère pontifical: je pense à l'encyclique de Jean XXIII *Pacem in terris* sur les droits de l'homme. Car un des thèmes abordés par la présente encyclique est celui des fondements d'une authentique démocratie. Sans la

reconnaissance de la dignité normative de la personne et de ses droits, l'Etat bascule dans sa perversion tyrannique, la force et l'écrasement du faible se substituant à la raison. On a, à ce propos, multiplié les contresens comme si l'encyclique contenait une critique de la démocratie comme telle!

I. Un problème de culture

Le lecteur d'*Evangelium vitae* est frappé par l'importance qu'y tient le thème de la culture. Le cri d'alarme poussé devant les multiples menaces de mort qui pèsent sur la société contemporaine, va de pair avec un appel vibrant à opérer *un tournant culturel* (cf. n. 95). Mais pour que celui-ci soit possible, il est nécessaire d'établir un diagnostic de l'actuelle situation, qui, au-delà de la constatation des faits, en cherche les causes, les motivations ainsi que les conséquences (cf. n. 18). Or ce sont là des facteurs d'ordre culturel, social et politique.

Une culture se présente d'abord à l'analyste comme une mentalité, par quoi il faut entendre un ensemble de réflexes de penser et d'agir, pour ainsi dire spontanés, caractéristiques d'une société donnée. Mais une mentalité trouve ses justifications dans une philosophie, qui en est tout ensemble l'inspiration et l'expression.

Ainsi la *profonde crise culturelle,* qui constitue comme l'arrière-fond des nombreux attentats à la vie, est analysée successivement dans ses manifestations et dans ses racines. Nous pouvons ainsi cueillir, au fil du texte, une série d'observations portant sur autant d'aspects d'un phénomène complexe. Relevons quelques-unes de ces situations.

La crise de la culture *engendre le scepticisme sur les fondements mêmes du savoir et de l'éthique,* elle *rend toujours plus difficile la perception claire du sens de l'homme, de ses droits et de ses devoirs* (n. 11). On constate les méfaits d'une *mentalité hédoniste et de déresponsabilisation en ce qui concerne la sexualité* et *d'une conception égoïste de la liberté, qui voit dans la procréation un obstacle à l'épanouissement de la personnalité de chacun* (n. 13).

A propos des nouvelles techniques en matière de procréation et de diagnostic, on met en garde contre des pratiques qui *sous prétexte de progrès scientifique et médical, réduisent en réalité la vie humaine à un simple «matériel biologique» dont on peut librement disposer.* Une mentalité eugénique conduit à accueillir la vie *seulement à certaines conditions* et à refuser *la limite, le handicap, l'infirmité.* La même logique est à la base du refus de donner les soins *les plus élémentaires (...) à des enfants nés avec un handicap* et à *légitimer,* outre *l'avortement, même l'infanticide* (n. 14). L'attitude à l'égard des malades incurables et des mourants procède de la même conception de l'existence humaine, dans

la volonté d'éliminer la souffrance, dont on n'est plus capable de scruter le mystère et qui devient *le mal par excellence à éliminer à tout prix.*

L'encyclique écrit:

> *Mais, dans l'ensemble du contexte culturel, ne manque pas non plus de peser une sorte d'attitude prométhéenne de l'homme qui croit pouvoir ainsi s'ériger en maître de la vie et de la mort, parce qu'il en décide, tandis qu'en réalité il est vaincu et écrasé par une mort irrémédiablement fermée à toute perspective de sens et à toute espérance* (n. 15).

A propos de l'euthanasie ou de l'élimination de nouveau-nés mal formés, on avance encore un argument utilitaire: il faut *éviter des dépenses improductives trop lourdes pour la société* (n. 15).

De ces éléments de diagnostic, que nous trouvons dès les premiers paragraphes de l'encyclique, nous pouvons dégager quelques-unes des lignes de force de la philosophie inspiratrice d'une mentalité largement répandue: approche positiviste de l'existence humaine, hédonisme égoïste, utilitarisme.

* * *

Evangelium vitae ne s'arrête pas à cette première approche. Elle remonte aux racines de la crise considérée

> *sous son aspect le plus subversif et le plus troublant, en raison de la tendance, toujours plus largement admise, à interpréter les crimes contre la vie comme des expressions légitimes de la liberté individuelle, que l'on devrait reconnaître et défendre comme de véritables droits* (n. 18).

Ainsi une *contradiction surprenante* se découvre à nous. D'un côté, nous avons les diverses déclarations en faveur des droits de l'homme, qui témoignent d'une progression du sens moral, mais de l'autre leur tragique négation dans les faits en constitue un constant démenti. Or ces négations, que l'on prétend justifier, s'en prennent au principe même des droits de l'homme, puisqu'elles équivalent au rejet du plus faible. La convivialité démocratique cesse d'être respectée quand la société, et ceci jusqu'au plan international, devient une société *d'exclus, de marginaux, de bannis et d'éliminés.* Une menace directe pèse sur la culture des droits de l'homme en son entier.

D'où vient une *contradiction si paradoxale?* Au nom d'un concept de subjectivité exacerbé et dénaturé, on ne reconnaît, comme seul sujet de droits, que l'être qui présente une autonomie complète ou, du moins, initiale, soustrait à la totale dépendance à l'égard des autres. Cette conception est directement contraire à la doctrine des droits de l'homme

fondée sur le fait que l'homme ne peut être soumis à la domination de personne. De même, on aboutit à exclure l'être faible, en suivant la logique qui tend à identifier la dignité personnelle à la capacité de communication verbale explicite, ce qui est hors de la portée de l'être faible. En opposition à la nature de l'Etat de droit, la force devient ainsi le critère de choix et d'action dans les rapports interpersonnels et dans la vie sociale.

Nous sommes ici aux antipodes d'une conception chrétienne et humaniste pour qui la liberté *comporte une dimension relationnelle essentielle,* de sorte que la personne trouve son accomplissement par le don de soi et l'accueil de l'autre. A l'inverse, la conception qui *exalte de manière absolue l'individu* ne le prépare ni à la solidarité ni au service du prochain; elle ignore que *Dieu confie l'homme à l'homme.*

En réalité, la liberté se renie elle-même, se détruit et se prépare à l'élimination de l'autre quand elle ne reconnaît plus *son lien constitutif avec la vérité.* L'analyse des implications philosophiques de l'actuelle situation nous fait retrouver le diagnostic fondamental de *Veritatis splendor* sur la rupture entre liberté et vérité. Nous lisons ces lignes de commentaire:

> *Chaque fois que la liberté, voulant s'émanciper de toute tradition et de toute autorité, se ferme même aux évidences premières d'une vérité objective et commune, fondement de la vie personnelle et sociale, la personne finit par prendre pour unique et indiscutable critère de ses propres choix, non plus la vérité sur le bien et le mal, mais seulement son opinion subjective et changeante ou même ses intérêts égoïstes et ses caprices* (n. 19).

On saisit aussitôt à quelles conséquences conduit cette spécieuse émancipation. La vie sociale est à la merci de l'arbitraire; le relativisme absolu fait que *tout est matière à convention, tout est négociable, même le premier des droits fondamentaux, le droit à la vie.* Rejetée la signification normative de la dignité de chaque personne humaine, ce sont les fondements de l'idéal démocratique qui vacillent. Là où la liberté est devenue *pouvoir absolu sur les autres et contre les autres* (n. 20), l'Etat tyrannique se profile à l'horizon.

* * *

Le diagnostic ne serait pas complet s'il ne descendait pas aux ultimes racines: au-delà de la conception erronée de la liberté, dont il a été question, *il faut arriver au cœur du drame vécu par l'homme contemporain:* l'éclipse du sens de Dieu et, corrélativement, l'éclipse du sens de l'homme et de sa dignité. En d'autres termes, ce qui est en cause, c'est le sécularisme avec ses multiples ramifications: volonté de dominer

totalement la vie humaine, au nom de la seule rationalité scientifico-technique, matérialisme pratique, et, finalement, danger de confondre le bien et le mal.

L'affirmation d'une immanence exclusive de toute transcendance; la revendication d'une liberté jouissant d'une autonomie quasi divine; la prétention de la conscience morale de se tenir au-delà du bien et du mal et d'être créatrice des valeurs, ce sont là des traits qui caractérisent plusieurs courants de la philosophie moderne et contemporaine. En montrant à quels fruits de mort conduisent ces errances de la raison, la «méditation» qu'est *Evangelium vitae* invite les penseurs à diriger leur réflexion vers les racines de l'*humanum.*

II. Morale et démocratie

Comme à l'envi, on a multiplié les malentendus et les injustes accusations à propos de ce que l'encyclique dit des lois humaines et de la démocratie (n. 68 et ss.).

Sur ce point comme sur d'autres, il n'est pas inutile de nous souvenir de la leçon des Grecs. Platon et Aristote, partant de l'observation, ont proposé une typologie de divers régimes politiques en fonction de leur structure et du principe qui déterminait leur organisation. Ils ont aussi attiré l'attention sur l'extrême fragilité de ces régimes et sur la facilité avec laquelle ils pouvaient devenir la proie de la corruption et céder la place à des systèmes qui sont leur directe négation.

C'est dans le même sens que l'encyclique, compte tenu certes des énormes différences entre la situation des cités grecques et la nôtre, met en garde contre les graves dangers qui menacent les démocraties modernes.

Il existe sur la valeur de la démocratie un consensus dans lequel l'Eglise reconnaît un *signe des temps* positif (cf. n. 70). Mais quelle est l'essence de la démocratie? A la base, il y a la reconnaissance du fait que la société est une société de personnes, le bien commun auquel chacun est moralement tenu de contribuer est en définitive au service des personnes, qui ont une dimension de transcendance. A l'inverse des régimes où la chose politique est considérée comme étant l'apanage d'une minorité alors que la masse des citoyens doit se contenter d'obéir passivement, la démocratie repose sur la conviction que le gouvernement et la gestion de la cité requièrent la contribution active de chacun.

Ainsi, il y a démocratie là où les membres de la société sont effectivement reconnus comme des sujets responsables et capables d'initiative. Le suffrage universel, la liberté d'opinion, la liberté d'association et la subsidiarité sont des expressions du statut d'autonomie responsable des citoyens d'un Etat démocratique.

De ceci découle une série de corollaires.

D'abord, la personne et ses prérogatives, exprimées par les droits de l'homme, ont une valeur normative pour la société et l'Etat démocratiques. Il s'agit de droits inaliénables, qui doivent être respectés d'une manière absolue. Si on attente à ces droits fondamentaux, à commencer par le premier qui est le droit à la vie, on ouvre, qu'on le veuille ou non, la voie à l'oppression et à l'intolérance. *Pacem in terris* l'avait déjà fait observer:

> *L'autorité, exigée par l'ordre moral, émane de Dieu. Si donc il arrive aux dirigeants d'édicter des lois ou de prendre des mesures contraires à cet ordre moral et, par conséquent, à la volonté divine, ces dispositions ne peuvent obliger les consciences (...). Bien plus, en pareil cas, l'autorité cesse d'être elle-même et dégénère en oppression* (cité n. 72).

L'encyclique cite encore *l'enseignement lumineux* de saint Thomas:

> *La loi humaine a raison de loi en tant qu'elle est conforme à la raison droite; à ce titre, il est manifeste qu'elle découle de la loi éternelle. Mais, dans la mesure où elle s'écarte de la raison, elle est déclarée loi inique et, dès lors, n'a plus raison de loi, elle est plutôt une violence*[1].

Et encore:

> *Toute loi portée par les hommes n'a raison de loi que dans la mesure où elle découle de la loi naturelle. Si elle dévie en quelque point de la loi naturelle, ce n'est alors plus une loi mais une corruption de la loi*[2].

L'article de la *Somme* d'où est tirée cette citation marque clairement la différence entre loi naturelle et loi positive. Celle-ci d'ailleurs n'est pas uniforme: tantôt elle tire une conclusion de la loi naturelle, tantôt elle détermine un champ d'application. De plus, si le bien commun comporte une dimension éthique et donc est au service des vraies valeurs humaines, la loi positive n'a pas à embrasser tout l'ensemble des actes bons. Dans la répression des actes mauvais, elle s'attache à ceux qui sont destructeurs de la vie de la société et de l'ordre de la justice. De plus, la loi doit être proportionnée à la capacité des sujets. Une loi trop exigeante, que le grand nombre n'observe pas, conduit au mépris de la loi.

Précisons ici le sens des formules employées. La loi naturelle est synonyme de loi morale. Elle est un reflet dans la raison humaine de la loi éternelle. La loi humaine est la loi instituée par l'autorité politique. La Doctrine sociale de l'Eglise, nonobstant certaines précisions, recon-

[1] *Som. théol.*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2um.
[2] *Ibid.*, I-II, q. 95, a. 2.

naît dans la Déclaration des droits de l'homme de 1948 une expression de la loi naturelle, expression certes imparfaite. *Pacem in terris* propose des droits de l'homme une liste beaucoup plus développée et aux droits fait correspondre des devoirs, ce qui écarte une lecture individualiste de la Déclaration de 1948.

Pourquoi le rappel d'une doctrine, maintes fois répétée, s'est-elle heurtée à l'incompréhension?

La raison en est sans doute dans la large diffusion du positivisme juridique. Dès lors qu'il n'y a plus de fondement transcendant de l'autorité et de la loi, l'Etat usurpe la place de l'absolu, et, si cet Etat est l'Etat démocratique, c'est la majorité qui s'arroge ce droit suprême. Mais la majorité est changeante, le plus souvent elle obéit à des mouvements d'opinion plus qu'à des jugements fondés en raison, en sorte que la revendication d'un pouvoir absolu est posée dans le contexte du relativisme moral. Il y a là une distorsion évidente. Pour l'éliminer, certains, inspirés sans doute par le mythe de la Volonté générale, ont posé que le pouvoir comme tel est autofondateur et source du droit. D'autres ont affirmé, non pas la distinction, mais la séparation entre la morale, qui se rapporterait au for interne et à la vie privée de l'individu, et le droit, qui réglerait les rapports sociaux extérieurs. Mais cette division est impossible à maintenir dans son intégralité; c'est pourquoi d'autres encore ont proposé la théorie d'une double morale: d'un côté, une morale de la personne privée, souvent de nature confessionnelle, de l'autre, une morale du citoyen fondée sur le pacte social et le consensus en vue de la coexistence pacifique des membres de la société. Le même homme pourrait se réclamer tour à tour de l'une ou de l'autre morale. Ceux qui raisonnent de la sorte ont saisi le caractère fictif d'une société démocratique amorale, qui serait gouvernée par la seule légalité, abstraction faite de la moralité. La morale du consensus qu'ils proposent est une morale minimale, une sorte de réplique, au plan de l'éthique, de la «religion civile» de Rousseau, avec cette différence considérable que cette dernière se référait à la «religion naturelle» des Lumières, dont les «évidences» sont aujourd'hui éteintes. Un consensus d'opinions devient ainsi source de la vérité. La prise de conscience de la crise profonde qui affecte ainsi les fondements justificatifs de la démocratie invite à reprendre en considération la doctrine de la loi naturelle.

Les traits d'idéologie que nous venons d'évoquer expliquent la violence de certaines réactions à l'encyclique, réactions d'ailleurs contradictoires: on a accusé Jean-Paul II tour à tour de vouloir exercer une dictature sur les consciences et d'inciter à la désobéissance civique. On affirme ainsi simultanément le droit de l'Etat souverain à être obéi sans contestation, dès lors que les lois tiennent de lui leur ultime légitimité, et le pouvoir des majorités qui peuvent, elles aussi

souverainement, changer la loi et ceci jusqu'au niveau des principes: les législations sur l'avortement en fournissent un exemple particulièrement éclairant.

Comme on le voit, ce qui est en cause c'est la nature même de l'autorité et de la loi humaines.

* * *

Objection de conscience

Il nous faut ici dire un mot de la désobéissance civique, mieux vaudrait-il dire: objection de conscience. L'encyclique cite les *Actes des Apôtres,* 5, 29: «Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.» C'est la conscience éclairée par ce principe que les martyrs ont préféré la mort plutôt que de manquer à la loi de Dieu.

Saint Thomas a explicité la justification de cette attitude: une loi qui s'écarte de la raison est une loi inique, elle n'a plus raison de loi, elle est une violence. Cela s'applique également à un ordre singulier de l'autorité ou à des pratiques habituelles, sanctionnées par la coutume.

Le *«système»* démocratique, note l'encyclique, est

> *un instrument, et non une fin. Son caractère «moral» n'est pas automatique, mais dépend de la conformité à la loi morale, à laquelle la démocratie doit être soumise comme tout comportement humain: il dépend donc de la moralité des fins poursuivies et des moyens utilisés* (n. 70).

Qu'en est-il quand, dans sa législation, une démocratie, c'est-à-dire un régime où les personnes responsables ont le droit d'exprimer librement leur opinion, introduit, sur un point ou l'autre, des dispositions contraires à l'ordre de la moralité?

Pour répondre à cette question, il convient de tenir compte de précisions préalables.

D'abord toutes les lois positives ne sont pas de même nature. Certaines comportent une part d'éléments techniques. Un désaccord avec ce type de loi ne justifie pas une désobéissance civique. Il faut qu'il s'agisse d'une loi (ou d'un ordre) directement opposée à la loi morale en matière grave. Il faut ensuite que le jugement sur cette loi soit mûrement réfléchi, que le contenu en soit étudié sérieusement, que l'on ait fait appel à l'avis d'experts et de sages.

La formule préférable est que le législateur qui impose la loi, avec l'appui d'une majorité, même s'il ne partage pas les objections avancées par la minorité, reconnaisse la gravité de la matière et le respect dû aux consciences, et en conséquence inscrive dans la loi le *droit à l'objection de conscience*. Là où cette clause manque, la désobéissance civique peut

être moralement justifiée, bien plus elle peut être un devoir. Ceux qui ainsi, en leur âme et conscience, pensent ne pas pouvoir obéir à une loi moralement inique ne font pas œuvre subversive et antidémocratique. Leur attitude oblige la société démocratique sinon à revenir, comme il se devrait, du moins à réfléchir à ses fondements naturels.

D'une manière timide et frileuse, les Suisses, cinquante ans après la fin de la dernière guerre mondiale, reconnaissent enfin comme des témoins de la conscience nationale, les quelques diplomates et fonctionnaires qui, passant outre aux directives gouvernementales, ont sauvé des Juifs de la mort à laquelle les lois perverses du régime nazi les avaient condamnés. Il arrive ainsi dans l'histoire que l'honneur et l'authentique conscience morale d'un peuple soient représentés par la résistance d'une seule personne ou d'une poignée de personnes[3].

Certes, la situation des chrétiens et de tous ceux qui ont acquis la conviction du bien-fondé des fermes rappels contenus dans *Evangelium vitae* n'est pas facile et peut demander beaucoup de courage. On pense ici avant tout aux médecins et au personnel hospitalier ainsi qu'aux parlementaires. A propos de ces derniers et dans le contexte de ce qui est affirmé de l'objection de conscience (nn. 73-74), l'encyclique écrit:

> *(...) il est évident que lorsqu'il ne serait pas possible d'éviter ou d'abroger complètement une loi permettant l'avortement, un parlementaire, dont l'opposition personnelle absolue à l'avortement serait manifeste et connue de tous, pourrait licitement apporter son soutien à des propositions destinées à* limiter les préjudices *d'une telle loi et à en diminuer ainsi les effets négatifs sur le plan de la culture et de la moralité publique. Agissant ainsi, en effet, on n'apporte pas une collaboration illicite à une loi inique; on accomplit plutôt une tentative légitime, qui est un devoir, d'en limiter les aspects injustes.*

* * *

Les réflexions qui précèdent sont partielles. Elles ne se sont attachées qu'à quelques points. Il faut lire l'encyclique dans son entier, percevoir le souffle qui inspire ce grand hymne à la vie et cette interpellation des consciences à œuvrer pour la vie. Il faut être sensible à l'esprit de miséricorde qui l'anime, comme dans cette page adressée aux femmes qui ont eu recours à l'avortement (cf. n. 99). En un mot, une méditation, à la lumière de l'Evangile, qui porte sur les fondements de l'existence, personnelle et sociale, et sur le destin de notre culture.

P. Georges COTTIER O.P.

[3] On relira avec profit l'éditorial que Charles JOURNET consacra au thème de la *Résistance,* en 1943, repris dans *Exigences chrétiennes en politique,* 2e éd., Saint-Maurice, 1990, Ed. Saint-Augustin, pp. 403-418.

L'usage de l'Ecriture en théologie morale

Le Concile Vatican II a entériné le renouveau biblique qui l'a préparé. Il a véritablement rendu l'Ecriture au peuple catholique et l'a recommandée «comme l'âme de toute la théologie». Il a invité les théologiens à montrer la cohérence des mystères du salut proposés par l'Ecriture en s'aidant de la doctrine des Pères, dans une réflexion spéculative avec saint Thomas comme maître, à chercher à la lumière de la Révélation la solution des problèmes humains d'une façon adaptée aux hommes de notre temps. En particulier, concernant la morale: «On s'appliquera avec un soin spécial à perfectionner la théologie morale dont la présentation scientifique, plus nourrie de la doctrine de la Sainte Ecriture, mettra en lumière la grandeur de la vocation des fidèles dans le Christ, et leur obligation de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde» *(Optatam totius,* n. 16).

Le document sur la formation des futurs prêtres publié le 22 février 1976 par la Congrégation pour l'Education catholique explicite heureusement les directives contenues dans ce texte conciliaire et aide à en dégager les lignes de force. Il déclare notamment: «La théologie morale a présenté quelquefois dans le passé une certaine étroitesse de vues et des lacunes: cela était dû pour une large part à un certain juridisme, à une orientation individualiste et au détachement des sources de la Révélation. Pour surmonter tout cela, ... il faut préciser la façon dont elle doit se construire en contact étroit avec la Sainte Ecriture...» (n. 96).

Le Catéchisme de l'Eglise catholique et l'Encyclique *Veritatis splendor* ont réalisé, chacun à sa façon, le rétablissement des rapports entre l'Ecriture et la théologie morale. Nous nous proposons de passer en revue les principaux points de ce renouvellement scripturaire de l'enseignement de la morale.

La morale des manuels comme point de comparaison

Pour mesurer la nouveauté de ces apports récents, il convient de prendre un point de comparaison: la présentation de la morale catholique, telle que nous la trouvons dans les manuels qui ont servi à l'enseignement dans les séminaires et ont dirigé la prédication et la catéchèse morale pendant quatre siècles, à la suite du Concile de Trente. Ces ouvrages ont élaboré et transmis une certaine systématisation de la morale formée de catégories devenues classiques, et dont usent encore

ceux-là même qui font la critique des manuels, comme les auteurs proportionnalistes et conséquentialistes. La morale des manuels constitue un fond culturel commun, dont les conceptions et les catégories, assez apparentées à certains courants de la philosophie moderne, comme la morale kantienne, ont joué un rôle déterminant dans les relations de l'enseignement de la morale chrétienne avec l'Ecriture.

Quelques points de renouveau scripturaire en théologie morale

Nous aborderons maintenant les principaux éléments de renouvellement scripturaire que nous proposent le Catéchisme et l'Encyclique. Nous examinerons six points: l'utilisation de l'Ecriture d'abord, ensuite les grands textes moraux qu'elle nous propose: le Décalogue, le Sermon sur la montagne, la catéchèse apostolique, le traitement des cas de conscience; enfin nous répondrons à la difficulté créée par des problèmes éthiques nouveaux et par les changements culturels survenus.

1. Les citations scripturaires

Il suffit de parcourir la partie morale du Catéchisme et l'Encyclique pour s'apercevoir que les citations bibliques y sont beaucoup plus nombreuses que dans les manuels de morale d'autrefois; elles apparaissent même dans les titres, telles les expressions «la vie dans le Christ» et «la vie dans l'Esprit» reprises à saint Paul pour qualifier la vie morale, et elles émaillent la table des matières de l'Encyclique.

Quand on y regarde de plus près, on voit que ces citations ne sont pas de simples illustrations ou des arguments d'appoint, mais constituent souvent la source première de la doctrine proposée. Tel sera le cas des béatitudes, au début de la partie morale du Catéchisme, ou de l'épisode du jeune homme riche qui pose la question morale fondamentale: «Que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle?» et qui trace le cadre de l'Encyclique.

Enfin cette reprise de contact avec l'Evangile conduit à modifier profondément la conception de la morale. La morale chrétienne ne peut pas se réduire à l'observation d'un code d'obligations et d'interdits; elle consiste principalement, comme dit l'Encyclique, «à adhérer à la personne même de Jésus». Aussi pour tout croyant «suivre le Christ est le fondement essentiel et original de la morale chrétienne» (n. 19). Ainsi la foi et l'amour du Christ pourront-ils de nouveau occuper le centre de la morale.

La question de l'obligation et la question du bonheur

Il ne suffit pas cependant de multiplier les citations de l'Ecriture pour rétablir un lien solide entre la morale et l'Evangile. Nous rencontrons ici un problème de fond que nous exprimerons en le réduisant à l'essentiel: il s'agit de savoir quelle est la question première et typique en morale.

Nous avons ici le choix entre deux questions qui commandent deux conceptions de la morale. Je mentionnerai en premier lieu celle qui est encore la plus répandue. Depuis la fin du Moyen Age, la morale s'est concentrée autour de l'idée et du sentiment de l'obligation imposée par la loi, à tel point que la morale est devenue le domaine des obligations, des impératifs, des interdits. La question morale première est donc: qu'est-ce qui est obligatoire? Qu'est-ce qui est permis ou défendu? En conséquence, la morale s'est divisée suivant les dix commandements compris comme l'expression des obligations et des interdits imposés par la loi de Dieu; elle a été séparée de tout ce qui dépasse les obligations et concerne la recherche libre de la perfection, désormais attribuée à une science annexe, l'ascétique et la mystique, ou la spiritualité, ou encore la parénèse, comme disent les exégètes.

Le résultat pour la relation entre l'Ecriture et la morale est direct et logique: partant de la question de l'obligation, le moraliste ne s'intéressera qu'aux textes de l'Ecriture qui fixent des obligations, qui formulent des impératifs, c'est-à-dire au Décalogue compris comme un code législatif et aux passages du Nouveau Testament qui peuvent s'y rapporter, comme la doctrine sur l'indissolubilité du mariage dans *Mt* 19, 9. Les moralistes ne s'intéresseront plus aux textes sapientiaux et parénétiques; ils ne verront pas qu'ils laissent de côté les principaux textes de l'enseignement moral apostolique. Ainsi le contact entre la morale catholique et l'Ecriture s'est-il rétréci en se concentrant autour du Décalogue identifié, par ailleurs, avec la loi naturelle.

Pour nous aider à rétablir la connexion entre la morale catholique et l'Ecriture, la tradition théologique nous offre heureusement un autre modèle qui nous vient des Pères de l'Eglise. Ceux-ci abordaient la morale à partir de la question que saint Augustin formulait ainsi: «Quelle est la vie heureuse?», tandis que saint Thomas se demandait, au début de la partie morale de la *Somme*: «Quel est le vrai bonheur?» On rejoint de la sorte la question du jeune homme riche à Jésus: «Qu'est-ce qui est bon pour la vie éternelle?» C'est aussi la question du salut selon une autre formulation biblique.

Il suffit de poser ainsi la question morale: «Quel est le vrai bien, le bonheur véritable?» pour que l'horizon de la morale s'ouvre largement, au-delà des seules obligations légales, et pour que les textes de l'Ecriture affluent nombreux en réponse, à commencer par les béatitudes évangéliques qui sont comme le condensé des promesses de Dieu

à son peuple, des makarismes bibliques, comme disent les exégètes, et qui apportent la réponse du Christ à cette question du bonheur que les philosophes de toutes les écoles ont en vain essayé de résoudre, selon le commentaire de saint Thomas sur saint Matthieu.

C'est bien dans ce sens que nous oriente le Catéchisme, avec l'Encyclique à sa suite, quand il introduit au début de la morale fondamentale, avant l'étude de la liberté, des actes humains, de la conscience et de la loi, un chapitre consacré à «notre vocation à la béatitude» avec une triple division: les béatitudes, le désir du bonheur, la béatitude chrétienne. Or depuis les premiers manuels, au XVIIe siècle, le traité de la béatitude avait été écarté, sans mot dire, de la morale fondamentale, si bien qu'on pouvait exposer toute la morale sans parler de la question du bonheur, ni donc des béatitudes, comme en témoignent les index thématiques de ces traités de morale.

L'enjeu est de première importance pour nous: si nous abordons la Bible à partir de la question du bonheur, c'est l'ensemble de l'Ecriture qui nous apporte des réponses en nous montrant les voies qui conduisent à la béatitude promise et en nous fournissant des exemples pour soutenir notre marche vers elle. Nous retrouvons alors l'idée des Pères que le Bible entière possède un sens moral centré sur l'application à notre propre conduite de l'enseignement et de la vie du Christ.

2. La réinterprétation du Décalogue

Ayant redécouvert la voie d'un renouveau scripturaire en morale grâce à la question du vrai bonheur, nous pouvons maintenant aborder les principaux textes moraux que nous offre l'Ecriture.

Le premier texte qui s'impose est le Décalogue. Dans toute la tradition chrétienne, le Décalogue a fourni la première base de l'enseignement moral; mais l'interprétation qu'on lui donne varie suivant la place qu'on lui attribue dans la systématisation théologique. Pour saint Thomas, p. ex., le Décalogue est au service des vertus, à commencer par les vertus théologales qui forment le cœur de la Loi nouvelle. Dans l'étude de chaque vertu, il introduira l'examen du précepte du Décalogue correspondant, comme déterminant ce sans quoi il n'y a pas de vertu possible. Dans les manuels modernes, la structure de la morale sera formée par les dix commandements compris comme l'expression des obligations morales, tandis que les vertus seront pratiquement écartées de la morale fondamentale au profit de l'étude des péchés; on s'en servira comme d'une classification d'appoint pour ranger les obligations et les péchés.

Le Catéchisme nous propose un élargissement de la conception de la loi morale et de son domaine: il ordonne la loi naturelle et le Décalogue à la Loi nouvelle, comme à leur plein accomplissement. Il replace ainsi

le Décalogue dans le cadre de l'Alliance et en fait une préparation à l'Evangile, au service de l'amour de Dieu et du prochain.

L'Encyclique, à son tour, reprend cette façon de voir et ajoute une précision d'une grande importance pour l'interprétation du Décalogue. Le Décalogue n'est pas simplement une liste de préceptes réclamant l'obéissance sous peine de péché et de châtiment; il est un don de la Bonté de Dieu, une manifestation de sa Sagesse et de sa Sainteté. Et voici le point décisif: plus qu'une obéissance légale, le Décalogue réclame de nous une réponse d'amour (cf. n. 10), qui prendra la double forme de l'amour de Dieu par-dessus tout et de l'amour du prochain, réfractés dans les préceptes de la première et de la seconde Table.

Nous voudrions attirer l'attention sur l'importance de ce dernier point. En plaçant la réponse d'amour à la base de l'observance du Décalogue, l'Encyclique opère un changement capital qu'exprime assez bien une citation de saint Augustin introduite un peu plus loin: «Est-ce l'amour qui fait observer les commandements ou bien est-ce l'observance qui fait naître l'amour?» (n. 22). En d'autres termes, qu'est-ce qui est premier et fondamental: est-ce l'obéissance à l'impératif que formule le commandement ou est-ce l'amour, qui est l'objet du commandement? En concevant la morale comme le domaine des obligations, en réduisant notamment le traité de la charité à l'exposé des devoirs qu'elle impose et des péchés contraires, l'enseignement catholique des derniers siècles avait donné la priorité à l'impératif en morale. L'Encyclique nous invite à une conversion: à rendre à l'amour la primauté sur l'impératif, à ramener l'observance légale à son rang de servante de la charité. Telle est bien la réponse de saint Augustin à sa question: «Mais qui doute que l'amour précède l'observance? De fait, celui qui n'aime pas n'a pas de raison d'observer les commandements.» Le principal n'est donc pas, en morale, d'observer matériellement les commandements du Décalogue, de leur obéir pour remplir ses obligations ou par devoir, mais de les observer par amour, avec le cœur. Telle est précisément l'œuvre de l'Esprit Saint quand il nous infuse la charité et quand il forme en nous la Loi nouvelle comme une loi intérieure.

C'est la charnière même de la morale qui est ici modifiée: le Décalogue est rétabli sur la base de la charité et remis ainsi en connexion directe avec la Loi nouvelle. Il préside, comme un pédagogue, à la première étape de la formation de la charité dont la croissance se poursuivra sous l'égide de la Loi évangélique. Ce changement de perspective a des conséquences directes et profondes sur les relations entre la morale et l'Ecriture, s'il est vrai, comme l'estime saint Augustin, que l'amour de Dieu et du prochain constitue le critère d'interprétation principal de toute l'Histoire sainte, car la charité est l'âme et la fin de l'Ecriture (cf. *De doctrina christiana,* 1. I, XXXV, 39).

3. Le Sermon sur la montagne et la Loi nouvelle

Une innovation majeure du Catéchisme et de l'Encyclique est la réintroduction dans le domaine de la morale chrétienne du Sermon sur la montagne et de la Loi nouvelle, dont elle est le texte spécifique, comme le Décalogue est le texte de la Loi ancienne. C'est la reprise de la tradition des Pères qui aboutit à saint Thomas. C'est aussi un point essentiel pour le retour à l'Evangile.

Le Sermon du Seigneur est, en effet, une pièce majeure de la catéchèse apostolique. L'évangéliste Matthieu en a fait le condensé de l'enseignement de Jésus sur la justice, c'est-à-dire sur la vie morale. On a pu, à juste titre, l'appeler la charte de la vie chrétienne. C'est ainsi qu'il est devenu une source principale de la prédication et de la théologie morale chez les Pères, tant grecs que latins, jusqu'au XIIIe siècle.

Le rejet discret du Sermon hors de la morale, à l'époque moderne, s'explique aisément parce que la doctrine qu'il propose est inintégrable à une systématisation de la morale basée sur les obligations; il est impossible de la réduire à des impératifs stricts.

Pour reprendre les distinctions de H. Bergson, qui avait vu clair à ce sujet, les morales de l'obligation ou de l'impératif sont par nature statiques, fixant des limites, déterminant des exigences minimales. L'enseignement du Sermon est, au contraire, foncièrement dynamique; il est animé par une tension continue vers le dépassement, vers le progrès et la perfection de l'amour à l'imitation de la Bonté du Père. Tout en reprenant les préceptes du Décalogue, le Sermon les radicalise et les maximalise en se plaçant au niveau du cœur, ou des actes intérieurs, comme dit saint Thomas, pour les ordonner à la perfection de la charité. Nous avons affaire à deux espèces de morale différentes. Les obligations restent cependant une base nécessaire dans la morale chrétienne; mais elles ne peuvent remplir leur rôle et acquérir une valeur évangélique qu'en étant ordonnées comme des servantes à la croissance de la charité dont le Sermon trace les voies.

La réintégration du Sermon du Seigneur dans l'enseignement moral ne sera cependant pas facile, car elle réclame une modification des catégories morales héritées de notre éducation. On peut voir un signe de cette difficulté dans les index thématiques adjoints au Catéchisme: aucun index, même pas celui de la récente édition en anglais, ne comporte la mention du Sermon, cependant explicitement traité (n°s 1965-1970). Néanmoins dans l'index biblique, on trouve cent trente-neuf citations des ch. 5 à 7 de saint Matthieu.

De fait, pour recueillir l'enseignement du Sermon sur la montagne et pour en rendre compte, nous avons besoin d'une morale qui parte de la question de la béatitude et se développe suivant les vertus groupées autour de la charité, comme l'indique la structure même du discours: il

enseigne en premier lieu les béatitudes du Royaume et décrit ensuite les voies du «cœur» et les comportements qui y conduisent, en d'autres mots, les vertus qui y préparent et qui seront plus explicitement indiquées dans la catéchèse des épîtres.

Avec le Sermon, le Catéchisme et l'Encyclique reprennent la doctrine sur la Loi nouvelle, définie par saint Thomas comme une loi intérieure formée, pour l'essentiel, par la grâce du Saint-Esprit reçue par la foi au Christ et opérant par la charité; elle comporte comme éléments secondaires, le texte du Sermon, comme centre moral de l'Ecriture, et les sacrements, comme les instruments qui communiquent la grâce de l'Esprit. Ainsi l'Esprit Saint peut-il retrouver un rôle prépondérant dans la morale chrétienne; son action indispensable s'exercera notamment par les dons que saint Thomas associera étroitement aux vertus.

4. La catéchèse apostolique

Le Sermon n'est pas la seule source de l'enseignement moral néotestamentaire. Il n'est pas un texte isolé; il se présente comme un condensé et un accomplissement de la doctrine sapientielle biblique et doit être relié aux autres textes de la catéchèse apostolique, dont il est une pièce maîtresse placée sous l'autorité directe du Seigneur.

Le Catéchisme, plus clairement que l'Encyclique, nous indique et nous recommande les principaux textes de la catéchèse morale apostolique: *Rm* 12-15; *1 Co* 12-13; *Col* 3-4; *Ep* 4-5, etc. (n. 1971). On y aperçoit clairement le travail des Apôtres et des premières communautés chrétiennes, mus par le souci de procurer à la prédication, à la catéchèse et à la méditation, des condensés de doctrine morale dans une formulation se prêtant à la transmission et à la mémorisation.

Mais nous nous heurtons ici à un obstacle exégétique qui repose sur des catégories morales communément admises. Les exégètes et certaines traductions, comme la Bible de Jérusalem, placent les textes que nous avons cités sous le titre de «parénèse». Or la parénèse désigne une exhortation distincte de l'enseignement moral qui se formule normalement à l'impératif. Par manque d'impératif, nos textes relèveraient donc de l'exhortation spirituelle et n'appartiendraient pas à la morale proprement dite. Telle est effectivement l'opinion des auteurs «proportionnalistes» qui, sous ce prétexte, écartent ces textes de leur construction éthique. Il semble ainsi que le Nouveau Testament ait peu de chose à nous apprendre en morale. On pourrait donc édifier cette science sans avoir pratiquement besoin de consulter l'Ecriture, en se basant uniquement sur des arguments et sur des normes rationnels. Pour ces moralistes, tout se passe comme si la première génération chrétienne s'était peu intéressée à la morale et n'en avait eu qu'une idée confuse; elle se serait contentée d'ajouter au Décalogue des exhortations spirituelles.

Cette interprétation repose sur une application durcie de la séparation entre la morale et la spiritualité.

Cette conclusion assez surprenante est le signe de ce qu'on peut nommer une incompatibilité de systèmes dans la conception de la morale. Quand nos moralistes interrogent le Nouveau Testament à partir de leur système concentré sur les obligations et les normes impératives, ils n'obtiennent qu'une réponse décevante; le résultat de leurs recherches n'est pas loin du zéro.

En fait, la doctrine des auteurs du Nouveau Testament se rattache à un système moral, à une présentation et à une organisation de la morale profondément différents. Les Lettres des Apôtres nous proposent une morale qui répond à la question de la béatitude et du salut et qui repose sur l'enseignement des vertus, à commencer par la foi au Christ et la charité. Aussi leur mode de proposition de la morale sera-t-il différent de l'impératif; ce sera proprement la «paraclèse», l'exhortation apostolique et fraternelle.

Cette question est évidemment décisive en ce qui concerne le sujet que nous traitons: l'utilisation de l'Ecriture en morale. Si on reste lié à une morale de la pure obligation et des impératifs, la situation demeurera bloquée et de continuelles difficultés d'interprétation surgiront. Nous sommes dans une impasse; il faut nous en dégager en révisant nos catégories et en adoptant celles des écrivains sacrés, quand ils enseignent la morale.

La «paraclèse»

Pour résoudre le problème ainsi posé par la catéchèse apostolique, il convient de faire d'abord une mise au point sur les mots. Pour désigner les textes des épîtres dont nous parlons, l'usage exégétique a imposé le terme de «parénèse». A notre avis, cette appellation n'est pas adéquate; elle n'appartient pas au vocabulaire du Nouveau Testament (on ne trouve que deux emplois du verbe *paraineô* dans le récit de la tempête, dans les *Actes* 27, 9; 22). Il faut lui préférer le terme de «paraclèse» qui signifie une exhortation instante[1]. La «paraclèse» devient pratiquement un terme technique chez saint Paul qui s'en sert d'habitude pour introduire son enseignement moral, comme dans la *Lettre aux Romains* (12, 1): «Je vous exhorte, frères, par la miséricorde de Dieu...», ainsi que dans les autres passages mentionnés plus haut. Sous la forme substantive ou verbale, le terme se trouve trente-huit fois chez saint Paul et cent-six fois dans le Nouveau Testament. La paraclèse est le mode d'enseignement qui convient à l'Apôtre quand il transmet la doctrine du

[1] Cf. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge,* Freiburg i. B., 1958, pp. 74-89.

Seigneur à des disciples qui sont devenus ses frères et auxquels il s'adresse avec des entrailles de père. Il ne leur donne plus des ordres, des impératifs, comme à des serviteurs, car ils ont ouvert leur cœur à l'agapè; il les exhorte par la parole et par l'exemple, comme des frères et des sœurs dans le Christ. La «paraclèse» convient exactement au régime de la Loi nouvelle, à une morale de la charité et des vertus qui réclame l'initiative de chacun. La «paraclèse» peut donc être considérée comme la forme spécifique de l'enseignement moral dans la catéchèse apostolique. C'est ainsi qu'elle s'offre à nous comme une source principale de la morale chrétienne.

Quand on les examine de près, ce que nous n'avons pas le temps de faire ici, on s'aperçoit que ces textes de la catéchèse apostolique constituent souvent, à l'instar du Sermon, de petites synthèses d'enseignement moral, bien organisées, formées de morceaux soigneusement travaillés, même littérairement, en vue de la tradition d'abord orale, et surtout de la pratique. Ces exposés nous apprennent à suivre la logique de l'Esprit Saint, assez différente de la logique cartésienne ou kantienne, ou même scolastique. Comme dans l'Evangile, le centre de la morale est ici le «cœur intelligent» et aimant. Nous avons là de véritables trésors à redécouvrir; ils font partie de notre héritage. Si les moralistes les ont trop négligés, il est à remarquer, au bénéfice de la liturgie, qu'elle a heureusement continué à nous les proposer à travers les siècles.

5. Le discernement dans les cas de conscience

Aidés par le Catéchisme et par l'Encyclique, nous avons montré comment la morale catholique peut se renouveler au contact des principales sources scripturaires de la doctrine morale. Il est bon toutefois de compléter cette vue générale en examinant comment les auteurs sacrés traitent les cas concrets qui leur sont proposés, les cas de conscience, comme nous disons. Saint Paul, entre autres, nous offre des modèles dans la série de cas qu'il résout dans la *Première aux Corinthiens.* Quelle est donc la méthode employée, quels sont les critères dont il fait usage?

La méthode est constante. On peut la caractériser comme une compénétration de critères de deux ordres: des critères de l'ordre de la raison d'abord, tels qu'on pouvait en trouver chez les philosophes et les rabbins. Dans le cas de la fornication, p. ex.: «Tout péché que l'homme commet est extérieur à son corps; celui qui fornique pèche contre son propre corps» (*1 Co* 6, 18). En même temps interviennent des critères tirés de la foi: la relation au Christ, à l'Esprit, le lien de la charité: «Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ?... Ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit?» (6, 15; 19). On perçoit ainsi dans le travail de discernement chez saint Paul une liaison

intime entre le sens de l'humain et le sens du Christ, l'un pénétrant et renforçant l'autre; mais les critères chrétiens deviennent prédominants, particulièrement par l'œuvre de la charité qui unit les croyants comme des frères, comme les membres d'un même corps sous l'impulsion de l'Esprit. Tel est, d'ailleurs, le cadre de l'Eglise comme le corps du Christ où saint Paul place son enseignement moral dans l'*Epître aux Romains,* ainsi qu'aux *Ephésiens.*

En somme, nous trouvons déjà chez saint Paul ce que développera la théologie postérieure, une union étroite entre les vertus morales: la sobriété, la justice, la chasteté, la douceur, le discernement, etc., et les vertus théologales qui fournissent les critères supérieurs et décisifs. La charité, en particulier, pénètre si profondément dans les autres vertus qu'elles deviennent comme des faces ou des formes de l'agapè: «La charité est patiente, elle est serviable... Elle croit tout, espère tout, supporte tout» (*1 Co* 13, 4-7).

Saint Paul ne fournit pas à ses correspondants des solutions toutes faites, à appliquer matériellement *ne varietur.* Il leur propose des modèles de solutions de cas de conscience; il leur donne les principes et les conclusions essentielles; il leur apprend à juger selon la droite raison et l'Evangile pour les rendre capables de faire eux-mêmes le discernement dans d'autres situations qui se présenteront. Ainsi éduque-t-il leur conscience chrétienne.

Dans les cas examinés, on peut remarquer que l'Apôtre ne se contente pas de déterminer ce qui est permis ou ce qui est défendu. Sa réflexion est toujours ordonnée à la formation de la charité dans le cœur des fidèles et dans la communauté ecclésiale, vers l'acquisition de la sagesse dans la docilité à l'Esprit. Dans cet enseignement concret, il vise avant tout le progrès dans la charité et en toute vertu.

Cependant dans cet enseignement nuancé, comme dans le cas des idolothytes où il veut qu'on tienne compte des faibles, saint Paul se montre intraitable concernant les préceptes négatifs et les vices qu'ils concernent: «Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront pas du Royaume de Dieu?... Ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni dépravés..., ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes..., n'hériteront du Royaume des cieux» (*1 Co* 6, 9). Ces vices sont corrupteurs de l'agapè; il faut choisir; il n'y a pas, à ce niveau, de compromis ni d'accommodement possible.

Comme on le voit, le jugement moral se place d'abord au niveau du cœur, de la conscience où se forment sous le regard de Dieu les vertus et les vices et où sont engendrés les actes. Paul est catégorique dans sa réprobation des vices; mais la considération des péchés n'est pas prédominante chez lui, comme elle le sera dans la casuistique; c'est l'œuvre de la grâce par la charité qui prévaut dans sa pensée. Sa catéchèse est tout orientée vers le salut en Jésus et la sanctification dans l'Esprit par la pratique des vertus évangéliques: «Vous vous êtes lavés, vous avez

été sanctifiés, vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de Dieu» (*1 Co* 6, 11).

L'examen des cas de conscience est vraiment un modèle qui nous montre l'éventail des critères à employer avec leur hiérarchie et leur connexion, et comment la foi, l'espérance et la charité doivent régir les comportements concrets dans la vie du chrétien.

6. Les problèmes éthiques nouveaux et les variations culturelles

Il nous reste à répondre à deux difficultés fréquemment formulées concernant l'application de l'Ecriture au jugement moral concret.

Le progrès des sciences et des techniques a créé des problèmes éthiques nouveaux. Comment l'Ecriture pourrait-elle nous proposer des normes et nous dicter une ligne de conduite concernant de tels problèmes qu'on n'imaginait pas autrefois, comme c'est le cas en bioéthique?

Ou encore: les écrivains bibliques et les premiers chrétiens vivaient dans un contexte culturel très différent du nôtre, transformé par l'avènement de la «modernité», par le progrès des sciences. Il semble que les solutions élaborées à leur époque ne peuvent s'appliquer telles quelles à notre temps. Comment peut-on assurer le passage de la culture biblique à la nôtre en ce qui concerne les normes morales et leur application? Autant que le recours à l'Ecriture pour la solution des cas concrets, cette difficulté met en cause le caractère universel et permanent des lois morales. Nous sommes au centre du débat actuel soulevé par le «proportionnalisme».

Pour répondre à ces questions, il convient de distinguer trois plans, comme un triple regard sur l'agir humain concret qui les contient et les rassemble.

1. On peut envisager l'acte humain au plan de l'acte extérieur, comme disait saint Thomas. Les moralistes postérieurs durciront les choses en parlant d'un plan physique, et les «proportionnalistes» d'un plan prémoral ou ontique.

A ce niveau matériel, il est clair que les progrès des sciences et les inventions des techniques ont produit des changements qui ont modifié les conditions de vie et les mentalités, créant une certaine culture «scientifique» et «technique». Ce sont là des données matérielles et culturelles dont il faut tenir compte dans l'appréciation des circonstances de l'agir.

Le danger existe néanmoins de ramener pratiquement le jugement moral à ce niveau et de le concevoir sur le modèle d'un calcul technique des pertes et profits en vue d'une fin recherchée, en se basant sur une comparaison des conséquences bonnes et mauvaises des actes, ce que les allemands appellent une *Güterabwägung*.

Dans cette optique, l'enseignement moral de l'Ecriture sera considéré comme une donnée culturelle parmi d'autres, plus ou moins applicable à notre époque. De même, si nous prenons l'exemple du jugement à porter sur l'avortement, l'enfant à naître sera estimé d'abord comme une donnée d'ordre biologique qu'on mettra en balance avec les intérêts de la mère, d'ordre physique, psychique ou social. Si on n'y prend garde, dans cette façon de voir, on finira par prendre l'argent comme mesure, parce qu'il se prête le mieux au calcul des pertes et profits. Ce procédé par comparaison des conséquences pourra conduire à une révision des normes elles-mêmes, si les conditions générales sont modifiées d'une façon importante, comme dans le cas d'une libéralisation de l'avortement par la législation civile.

2. Une telle considération sur l'agir humain est partielle. Bien qu'elle s'accorde avec notre mentalité technique, elle ne doit pas nous cacher la dimension proprement morale de l'acte humain: il est l'œuvre de l'homme et le qualifie en sa personnalité. C'est le niveau de l'acte intérieur qui est directement moral.

Si nous nous élevons à ce plan qui nous touche en notre qualité de personnes, la perspective se modifie profondément. Le plan moral est constitué par les qualités de l'homme, au niveau de la raison, de la volonté et du cœur qui lui confèrent la maîtrise sur ses actes. C'est là le domaine des vertus, dont il est dit qu'elles rendent bons et l'acte et celui qui le fait.

A ce niveau supérieur qui concerne l'homme en tant qu'homme, les changements constatés au plan matériel se réduisent. Les vertus prêchées par saint Paul comme la maîtrise de soi, la patience, la véracité, la pureté, comme aussi les vertus enseignées par les philosophes, Platon, Aristote, Cicéron, qui sont devenues nos vertus cardinales, toutes ces qualités de l'esprit et du cœur avec les vices contraires restent d'application pour nous, quels que soient les changements intervenus, et nous permettent précisément, notamment par le moyen du jugement prudentiel, d'en prendre la mesure en profondeur. Ces perfections morales témoignent de la permanence de la vocation humaine dans la variété des peuples et des civilisations. C'est à partir d'elles qu'on peut juger de la grandeur ou de la corruption d'une culture; elles se tiennent à la source même de la civilisation. C'est sur cette même base humaine commune que nous pouvons fonder l'universalité des droits de l'homme, ainsi que ses devoirs.

A ce niveau, le regard sur l'avortement que nous avons pris en exemple, se modifie aussi: l'enfant à naître apparaît ici comme une personne humaine à l'égal de sa mère. Il a déjà en lui les semences des vertus et est moralement un sujet de droit. Si la justice est bien une volonté de rendre à autrui ce qui lui est dû, elle inspirera à la mère, en

s'associant à son affection naturelle, la volonté de conduire l'enfant jusqu'à sa naissance et à sa pleine formation humaine, jusqu'à la jouissance active de ses droits. Cette volonté de justice sera une partie intégrante de l'amour maternel.

3. Si nous voulons pleinement rejoindre l'Ecriture, nous devons cependant nous élever plus haut encore jusqu'au niveau de nos relations avec Dieu où nous introduisent la foi au Christ et la charité. L'initiative appartient ici à la Parole de Dieu retentissant dans le cœur des croyants et dont l'Ecriture est l'instrument. Selon la définition de la Loi nouvelle, nous avons affaire à une Parole intérieure accordée par la grâce du Saint-Esprit, reçue dans la foi au Christ et opérant par la charité. Avec les sacrements, le texte de l'Ecriture est l'instrument dont se sert la grâce pour nous parler et nous éclairer.

Les exégètes, à mon humble avis de théologien moraliste, ont un peu trop fixé notre attention sur les facteurs humains et sur le contexte culturel qui ont conditionné les auteurs sacrés dans leur travail de composition. Nous risquons d'oublier qu'à travers ces données historiques, nous sommes placés, quand nous lisons l'Ecriture, devant une Parole qui domine le temps et qui crée l'histoire, l'histoire d'un peuple qui l'écoute et de chaque croyant personnellement, à commencer par les plus humbles qu'elle mène à la rencontre du Dieu vivant. Nous devons certes tenir compte soigneusement de l'enveloppe historique et humaine de l'Ecriture; mais cela ne doit pas nous cacher qu'en sa substance, elle est formée par une Parole qui l'emporte sur les mots, les idées, les catégories et les sentiments. Quand Dieu veut parler à un homme, qui l'en empêchera, quelle raison d'exégète ou de théologien?

Nous apercevons ici la source supérieure de la théologie et de la morale chrétienne. Comme le montre le récit de la Pentecôte, cette Parole domine la division des langues et des cultures et, comme une sagesse diligente, elle éclaire, à partir du cœur, la profondeur et le détail de l'agir de l'homme pour y opérer son discernement. Face au problème de l'avortement, p. ex., la lumière de l'Esprit nous fera distinguer dans la petitesse et la faiblesse de l'enfant caché dans le sein de sa mère, l'œuvre et l'image de Dieu, la figure même du Christ s'identifiant aux plus petits.

Où trouverons-nous les critères de jugement sur cette Parole intérieure? Tout simplement dans la conformité aux écrits des évangélistes et des Apôtres.

Ajoutons deux précisions capitales: l'Evangile a été confié à l'Eglise et doit donc être lu et interprété en accord avec son enseignement, dans le cadre de la prière liturgique, comme dans la prière et la méditation personnelles. Cependant tout cela ne servirait à rien sans la mise en pratique de la Parole qui seule procure l'expérience des réalités de la vie de

foi avec la sagesse spirituelle. C'est par la pratique que se forme en nous notamment le jugement par connaturalité qui est l'apanage de l'homme vertueux et qui fructifie dans le jugement prudentiel.

Nous avons distingué trois plans dans la complexité de l'acte humain: le plan matériel de l'acte extérieur, le plan directement moral avec l'acte intérieur et le plan que nous pouvons nommer théologal qui nous relie à Dieu.

Dans l'acte concret cependant, qui est toujours personnel, ces trois plans convergent et se compénètrent à partir de l'intériorité dynamique qui conçoit nos actes et qui est nous-même, dans notre liberté reçue de Dieu. La dimension théologale nous élève sans doute au plus haut de la vie morale en nous invitant à imiter la perfection du «Père céleste»; mais elle nous incline aussi vers le plus concret, vers l'aide à notre frère qui est dans le besoin, vers le pardon et l'amour même de l'ennemi.

Le reproche qu'on peut faire au «conséquentialisme» est d'avoir rétréci la morale en ramenant le jugement de base au plan pré-moral, à une sorte de calcul technique des conséquences en vue d'une fin, et en limitant le plan moral à une option entre la bonne et la mauvaise intention. En même temps, ce système coupait pratiquement les liens entre la morale et l'Ecriture par la distinction entre le plan transcendantal et le plan catégorial. En cantonnant la morale ou l'éthique au plan catégorial, on lui permettait de s'élaborer avec l'aide de la seule raison, sans plus avoir besoin de l'Ecriture.

De tels découpages rationnels, sinon rationalistes, appauvrissent la morale et sont contraires à l'optique et au langage de l'Ecriture qui procèdent directement de l'expérience concrète dans toute sa richesse, vue à partir du cœur où l'homme se tient devant Dieu et devant son prochain. La prédication de Jésus dont témoigne le Sermon, avec ses exemples tirés de la vie courante et avec les paraboles, est caractéristique à ce propos, et se situe aux antipodes des divisions abstraites et des théories.

L'Ecriture réunit toutes les dimensions de l'acte humain dans l'expérience où se forme la sagesse: expérience de la Parole de Dieu, d'abord, qui est la source de l'Ecriture, expérience de l'agir personnel ensuite, dans la docilité à cette Parole, expérience aussi de la communion ecclésiale où nous insère la charité avec les vertus qui l'accompagnent, expérience enfin du monde comme l'œuvre de Dieu par sa Parole créatrice qui le gouverne.

Telle est la Parole aimante révélée en Jésus-Christ qui relie en profondeur la morale avec l'Ecriture et qui préside à leurs relations. La Parole reçue dans la foi qui justifie engendre la morale chrétienne par la grâce de l'Esprit qui nous sanctifie dans la charité.

P. S. PINCKAERS, o.p.

Questions sur l'embryon humain et l'âme spirituelle

Introduction

1. Le problème de la nature de l'embryon humain est au centre de débats dont l'enjeu est considérable pour le destin de la civilisation humaine. Le problème touche en effet l'anthropologie et l'éthique; il comporte des dimensions sociales et juridiques, il a des incidences économiques. La recherche scientifique, la médecine et la biotechnologie sont directement concernées[1].

Sur ce problème, le Magistère de l'Eglise a très tôt été amené à se prononcer. Mais comme il s'agit d'un sujet sur lequel, certes, la Révélation jette ses lumières, mais qui de soi est accessible à la raison humaine, son examen du point de vue philosophique est requis.

Il convient, de plus, d'examiner avec attention les arguments avancés par ceux qui n'admettent pas cette position.

I. Quelques interventions du Magistère

2. Les interventions du Magistère que l'on trouve tout au cours de l'histoire visent des thèses et des doctrines qui semblaient nier la conception chrétienne de l'âme spirituelle et son rapport au corps, ou, en tout cas, la mettre en doute.

C'est ainsi que le Synode de Constantinople de 543 condamne une série de thèses attribuées à Origène, affirmant la préexistence des âmes qui auraient été jetées dans les corps en punition de fautes antérieures.

Le Concile de Vienne, en 1312, déclare hérétique la thèse qui nie que l'âme rationnelle est la forme du corps à titre essentiel, *per se et essentialiter*. La formule est reprise par le Ve Concile du Latran, en 1513, qui précise que l'âme, qui est immortelle, est infusée dans chaque corps singulièrement. Ce qui est ainsi visé est la doctrine, attribuée à Averroès et reprise par Pomponazzi, selon laquelle n'existerait qu'une unique âme intellective pour tous les individus humains.

Plus près de nous, Pie XII, dans l'encyclique *Humani generis* (1950), à laquelle *Mater et Magistra* de Jean XXIII (1961) fera écho, écrit:

[1] Cf. dans ce même numéro, Jean-Michel MALDAMÉ «Identité humaine et génétique».

animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet, la foi catholique nous ordonne de tenir que les âmes sont immédiatement créées par Dieu.

Ainsi les interventions du Magistère contiennent deux affirmations essentielles pour notre propos:

a) L'âme spirituelle n'est pas liée au corps d'une manière accidentelle; elle en est la forme substantielle, de sorte que le composé humain est *un*. Le Magistère récent développera une implication de cette doctrine: le corps humain est partie intégrante de la personne humaine.

b) L'âme humaine est créée immédiatement par Dieu. En conséquence, la production de l'âme intellective ne saurait être attribuée à la puissance générative des parents. C'est ce qui distingue radicalement la génération humaine de la génération des autres espèces animales. A l'opposé, l'âme, parce qu'elle est créée, ne peut pas être conçue, dans un sens panthéiste, comme une participation à la substance divine, ou une partie de Dieu.

J'ai introduit le mot personne qui sera de plus en plus adopté par les documents postérieurs. Nous verrons que c'est en vertu de son âme spirituelle que l'homme est une personne.

De fait, tout ce que *Gaudium et spes* dit de la personne humaine, de sa dignité et de ses droits, présuppose cette doctrine. L'affirmation que l'homme est la «seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même» (*Gs*, 24) en est un écho direct. Les paragraphes sur la paternité et la maternité responsables (nn. 50-52), qu'explicitera *Humanae vitae,* en dégagent les conséquences.

La pluralité des approches

3. Ainsi le Magistère a énoncé un certain nombre de vérités qui appartiennent, directement ou indirectement, au message de la Révélation sur l'homme et sur sa vocation. Ce message, qui pour le croyant est normatif, loin de l'exclure, appelle la réflexion: la théologie a pour tâche d'en pénétrer et d'en expliciter le contenu. La théologie, à son tour, ne rend pas inutile la réflexion qui procède des lumières naturelles de la raison. Entre ces deux sources de connaissance, il ne peut, en droit, y avoir contradiction. C'est pourquoi il est nécessaire, mesurant le champ de compétence de chaque discipline, de rechercher l'harmonie des connaissances provenant de ces sources différentes et de résoudre les difficultés qui semblent y faire obstacle.

Mais l'activité de la raison qui s'appuie sur ses propres ressources recouvre de fait une pluralité de démarches spécifiquement distinctes. C'est sur ce point qu'il convient d'insister.

La première approche est celle des sciences expérimentales. C'est à elles que nous devons une information sûre concernant les processus de transmission de la vie et de croissance de l'embryon. Du coup ont été définitivement écartées une série d'opinions avancées dans le passé pour rendre compte du mystère des origines de l'être humain.

Seule la méthode expérimentale dotée d'instruments hautement perfectionnés a permis de voir comment se comporte la nature. Et nous savons que d'autres découvertes viendront encore.

L'ampleur des résultats obtenus a conduit certains à penser que les sciences expérimentales suffiraient à répondre à toutes les questions que posent la vie humaine et son origine. Tel est le point de vue du positivisme, point de vue qui est partagé par un certain nombre d'hommes de science. Mais le positivisme n'est pas la science, il est une conception philosophique du savoir humain et de son objet.

Tout au cours de ses recherches et au terme de certaines découvertes, l'homme de science est amené à se poser des questions auxquelles il ne peut pas répondre dans le cadre de sa discipline, et ceci à cause des limites que comporte sa méthode. Car les sciences expérimentales reposent sur la prospection méthodique de l'univers tel qu'il se présente à la connaissance des sens; les instruments dont elles disposent prolongent la connaissance sensible. Les théories élaborées sont des anticipations dont la vérité sera manifestée grâce à la vérification expérimentale ou à des systématisations qui établissent un lien logique entre une série de faits dûment attestés. Mais certaines des questions que le scientifique est conduit à se poser ont un caractère métascientifique; ces questions sont des questions de la raison qui appellent une réponse rationnelle. Elles ont un sens pour la raison, ce qui est un signe que sa capacité n'est pas limitée à son exercice dans le cadre de la méthode expérimentale. Et s'il en va ainsi c'est parce que la réalité ne se réduit pas à ce que les sens en perçoivent et qui peut être mathématiquement formalisé. Le phénomène de la chose et ce qu'il manifeste de celle-ci conduit à la question: qu'est-ce que c'est? Ainsi la question: l'embryon est-il une personne? est une question d'ordre philosophique. Le philosophe devra certes tenir grand compte des acquis de la science. Mais la réponse est de sa compétence.

Il est important de délimiter ainsi les divers types de savoir, de marquer leur pertinence et de montrer leur nécessaire complémentarité. Car l'esprit humain peut porter sur la réalité divers regards et ce sont ces points de vue différents qui fondent la pertinence des questions qu'il pose au réel. Ajoutons que la philosophie n'est pas une discipline spécialisée dont le champ est délibérément circonscrit. Elle examine, au niveau de la réflexion critique, les questions fondamentales que tout homme se pose spontanément concernant sa relation au monde, à soi-même et à autrui.

L'âme humaine

4. Il convient d'abord de préciser la signification de quelques termes que nous utiliserons. Ces précisions sont nécessaires, car selon les écoles philosophiques les mêmes mots recouvrent des significations différentes.

Le premier terme, que nous avons rencontré dès les textes du Magistère, est celui d'âme – l'âme forme du corps. Saint Thomas fait sienne la définition qu'a donnée Aristote: *l'âme est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance,* ou encore: *l'acte premier d'un corps naturel organisé.*[2]

La forme désigne le principe de l'être en acte, ce qui fait que ce qui a la vie en puissance, qui est en puissance de vie, en puissance d'être un vivant, est actuellement posé dans l'être. On dira donc que dans le composé humain, l'âme est la cause formelle et le corps organique, la cause matérielle. L'âme pose dans l'acte d'être ce corps et en fait un corps vivant. Notons que dans les débats actuels la référence à la potentialité revient constamment. La définition aristotélicienne jette sur la question des lumières décisives.

L'âme pose le corps vivant dans l'être. Dans les conceptions dualistes, comme chez Descartes, on imagine que le corps existe de son côté, et l'âme du sien. Il faut dire au contraire que l'âme fait être le corps un corps vivant.

5. Ceci doit s'entendre en ce sens que le corps existe en vue de l'âme. Aristote le note: «L'acte premier de l'âme est d'organiser un corps en vue d'une opération spécifique qu'elle a à accomplir[3].»

Aussi pour connaître la nature de l'âme, nous devons considérer les activités spécifiques d'un vivant. On distinguera ainsi trois types d'âme.

L'âme végétative, principe des opérations végétatives que sont la croissance, la nutrition, la reproduction. Telle est l'âme des plantes.

L'âme des animaux est appelée âme sensitive, car en plus des fonctions végétatives, elle donne à ce vivant qu'est l'animal, d'exercer les activités de la connaissance des sens, externes et internes, ainsi que les activités de vie affective (les passions) qui en dépendent.

Enfin, l'âme humaine est source, dans l'homme, en plus des activités végétatives et sensitives, des activités de ces puissances spirituelles que sont l'intelligence et la volonté, par lesquelles se définit l'animal rationnel.

Avec l'homme et avec l'âme humaine un seuil ontologique déterminant est franchi, comme nous le préciserons bientôt.

[2] ARISTOTE, *De l'Ame,* Liv. II, c. II, 412 a. 20, 412 b. 5. On lira à ce propos de Pierre-Marie EMONET, o.p., *L'âme humaine expliquée aux simples,* Chambray, C.L.D., 1994, 157 p., un petit chef-d'œuvre de pédagogie.

[3] *Loc. cit.* 412, a. 30.

Notons encore que l'âme pose chaque sujet vivant dans son existence singulière. Il n'y a donc pas pluralité d'âmes dans un même sujet singulier. De plus les puissances inférieures sont en vue des puissances supérieures: la vie végétative de l'animal est en vue de ses activités cognitives et passionnelles proprement animales. Et dans l'homme les puissances végétatives et sensibles sont au service des puissances et des activités spirituelles. La conséquence est que la vie végétative et la vie sensitive sont plus parfaites en l'homme que dans les autres espèces, à cause de leur sujet qui est l'âme spirituelle. L'homme n'est pas un animal auquel viendrait s'ajouter un esprit. Sa sensibilité est une sensibilité *humaine,* pénétrée de la vie de l'esprit.

Il va de soi que quand nous parlons de l'âme, c'est de l'âme spirituelle, de l'âme humaine, que nous parlons.

La génération humaine

6. Nous devons envisager maintenant la reproduction des vivants, telle qu'elle est assurée par voie de sexualité, pour nous poser ensuite la question de la nature de l'embryon humain.

Saint Thomas sur quelques points doit être corrigé; ainsi, suivant ici Aristote, il attribuait à la mère un rôle purement passif. Compte tenu de ces corrections, certaines de ses intuitions philosophiques doivent être mises en évidence.

La transmission de la vie est une activité qui est attribuée à ces sujets que sont les géniteurs. Je veux dire que dans toute activité du vivant qui se fait par voie organique, c'est le sujet lui-même qui agit par ses organes. Si j'insiste sur ce point, c'est parce que la logique des pratiques de reproduction artificielle implique une conception mécaniciste du corps humain, dont les fonctions pourraient, moyennant une intervention technique, s'exercer d'une manière autonome, indépendamment de l'agent dont elles sont les fonctions. L'activité de l'agent vivant a sa source dans l'âme. C'est celle-ci qui, grâce aux organes sexuels, est, dans le sujet, principe de la génération. Action conjointe de deux sujets, le père et la mère, le processus de génération a pour terme un nouvel individu de la même espèce.

Les potentialités immanentes de la nature matérielle sont, dans le vivant, aptes à transmettre la vie à de nouveaux individus de l'espèce. Ces potentialités s'étendent jusqu'aux animaux supérieurs.

7. Nous avons vu qu'avec l'être humain, un seuil ontologique est franchi, par rapport à l'ordre entier des vivants biologiques. L'âme humaine est directement créée par Dieu. Saint Thomas, en théologien et en philosophe, explique pourquoi cette affirmation est nécessaire. Les activités

proprement humaines, dans ce qui les distingue des activités des autres animaux, n'impliquent pas, à titre intrinsèque, un organe matériel, comme la vue requiert l'œil. Les activités de l'intelligence et de la volonté sont en elles-mêmes des activités spirituelles qui ne comportent pas, dans leur structure interne, une activité organique. Elles sont immatérielles. C'est pourquoi la production dans l'être d'un sujet possédant ces facultés spirituelles ne peut être attribuée au père et à la mère qui transmettent la vie par une activité qui s'exerce grâce à des fonctions organiques.

La philosophie grecque avait eu l'intuition de la transcendance des activités spirituelles de l'âme humaine par rapport à l'univers entier des activités organiques. Puisqu'il y a des activités de l'âme humaine auxquelles le corps ne participe pas, elle concluait, avec Aristote, que l'âme «vient d'ailleurs».

Ainsi la production de l'âme humaine ne peut pas être attribuée à la puissance générative des parents.

Nous sommes ici devant le grand mystère de la génération humaine. Ne disons pas purement et simplement que les parents donnent à l'enfant son corps, alors que Dieu donnerait l'âme, et ceci parce que le corps humain, qui est pour l'âme, est ce qu'il est par l'âme.

La génération humaine a pour terme ce sujet singulier, l'enfant, dont l'âme est immédiatement créée par Dieu. La paternité et la maternité humaines doivent se comprendre comme une collaboration directe avec l'œuvre créatrice de Dieu à l'égard de la personne de l'enfant.

En d'autres termes, Dieu a lié son intervention créatrice directe à l'acte de génération humaine, en ce sens que l'œuf fécondé appelle nécessairement l'infusion par Dieu de l'âme spirituelle.

Ce à quoi les parents donnent la vie, c'est à un corps humain qui appelle sa forme parfaite et spécifique, laquelle est une âme spirituelle, qui, à cause de sa perfection, ne peut être produite que par une intervention créatrice directe de Dieu. Pour la production de l'âme humaine, il ne suffit donc pas de se rapporter à l'action de la cause première en tant qu'elle active toutes les énergies de l'univers.

C'est pourquoi on dira que la puissance génératrice des parents qui transmet la vie humaine agit comme une cause dispositive qui dispose, organise le corps en vue de l'infusion de l'âme spirituelle. C'est par cette âme spirituelle que le corps reçoit d'être le corps d'un sujet humain. Il y a donc synergie entre l'action des parents et l'action de Dieu.

En parlant ainsi de synergie, on définit ce que nous pourrions appeler le constitutif métaphysique de la génération humaine. Il nous reste à examiner un problème concernant les modalités d'exercice de la causalité dispositive. En effet, de l'ovule fécondé à la naissance de l'enfant, se déroule un long processus de développement. Ce processus affecte-t-il l'exercice de la causalité dispositive?

8. Une fois l'ovule fécondé par le spermatozoïde, existe un nouvel individu distinct de l'individualité de la mère et qui va poursuivre son développement jusqu'à la naissance et au-delà. Ce développement est un processus continu, il ne manifeste aucune rupture. Ce sont là des données établies par les sciences expérimentales, qui ont pour le philosophe une profonde signification. Dès son commencement, l'embryon est un individu humain qui, s'il puise sa nourriture dans le milieu ambiant, se développe en vertu de sa capacité immanente de croissance.

Cet individu humain qu'est l'embryon va donc actuer progressivement dans le cours d'une durée déterminée ses propres virtualités. Celles-ci sont déjà en lui, mais à l'état potentiel. Ce qui fait difficulté à certains est précisément cette dimension de la potentialité. La potentialité est un aspect de la réalité qu'il ne faut pas confondre avec le possible logique. Posséder potentiellement, c'est posséder réellement. Faute de saisir cela, on sera conduit à concevoir, contre toute évidence, le processus de croissance comme une agrégation de propriétés venues du dehors comme des ajouts successifs, à l'instar d'une mécanique dont la complexité est due à l'addition de pièces. De la sorte, l'embryon cesserait d'être le sujet d'un processus, actuant ce qui est sien.

9. Les activités d'un sujet ont leur source dans l'âme. La génération humaine est précisément humaine parce qu'elle a pour terme un individu humain et parce que l'action procréatrice procède de l'âme des géniteurs, qui est une âme spirituelle, capable d'exercer, à côté des activités purement spirituelles, des fonctions biologiques. Celles-ci, au titre de leur enracinement dans l'âme, sont spécifiquement humaines.

Du point de vue philosophique, on dira que les parents communiquent à l'embryon, fait de la conjonction de l'ovule et du spermatozoïde, la motion qui donne à cet embryon de se développer en actuant progressivement ses virtualités. Ce qui est ainsi conçu c'est donc un être humain qui appelle son information par l'âme spirituelle, directement créée par Dieu. La virtualité signifie aussi imperfection, au sens du stade imparfait d'un être qui par son dynamisme propre tend à sa perfection. Cette imperfection est donc celle de stades successifs à l'intérieur d'un processus. L'erreur serait en effet de prendre chacun de ces stades comme des étapes ayant valeur de termes, même relatifs. Tout ce que nous disons ici doit se comprendre à l'intérieur d'un devenir.

On sait que saint Thomas, après Aristote et saint Albert, tient que l'infusion de l'âme spirituelle ne se produit pas dès la fécondation, mais après un certain laps de temps. L'argument philosophique sur lequel il s'appuie est celui de la cause dispositive.

Pour pouvoir recevoir la forme, la matière doit lui être proportionnée. Et c'est selon un ordre ascendant, allant du fondamental au plus parfait,

qu'apparaissent les puissances de l'âme. C'est pourquoi l'embryon au cours de son développement, avant de recevoir l'animation de l'âme spirituelle, reçoit, à titre transitoire, d'abord l'animation d'une âme végétative, puis celle d'une âme sensitive. Ces âmes actuent à titre transitoire et à un stade imparfait une vie végétative, puis sensitive, dont les fonctions, quand l'embryon sera pleinement formé, procéderont de l'âme spirituelle[4].

Aujourd'hui, la majorité des théologiens qui réfléchissent à ce problème, et qui sont surtout des moralistes justement préoccupés par les questions de l'avortement, tiennent pour l'infusion de l'âme spirituelle au moment de la conception.

Notons à ce propos que le débat ne peut être tranché qu'au plan philosophique et que nous ne pouvons pas en cette matière prétendre à davantage qu'à une opinion.

L'analyse philosophique de la génération que donne saint Thomas ne diminue en rien à ses yeux la gravité morale de l'avortement provoqué, puisque l'embryon conçu est un individu humain qui appelle de soi, en vertu de son développement, l'intervention créatrice de Dieu[5].

L'observation scientifique, à elle seule, révèle un processus continu. Elle ne permet pas de fixer le moment, d'ordre métaphysique, de l'infusion de l'âme.

Un argument probable qui pourrait incliner en faveur de la position de saint Thomas m'avait semblé être le grand nombre d'avortements spontanés qu'opérerait la nature dans les premiers jours. Mais un examen rigoureux des méthodes statistiques employées conduit à réviser radicalement le jugement. L'argument semble donc sans valeur.

La personne

10. Qu'au sujet humain soit reconnue la dignité de personne, c'est là une acquisition que la pensée humaine doit au christianisme. Le concept de personne a d'abord été élaboré en vue de l'intelligence du mystère de la Trinité et du mystère du Christ. Mais sa portée anthropologique est évidente. Il définit ce qui distingue ontologiquement les êtres humains des autres êtres de la nature. S'appliquant à Dieu, à l'ange et à l'homme, il est

[4] Cf. H. SEIDL, *Sull'anima razionale nell'embrione umano secondo Aristotele, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino,* in *Per la Filosofia,* n. 25, maggio-agosto 1992, pp. 64-73.

[5] La Déclaration de la CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI sur l'avortement provoqué, du 18 novembre 1974, dans une note au n. 13, laisse la question ouverte. La question est philosophique. La qualification morale de l'avortement ne dépend pas de l'opinion adoptée. Même si l'infusion de l'âme vient plus tard, avec l'embryon commence une vie *humaine.* De plus la possibilité même que l'infusion de l'âme spirituelle soit déjà advenue fait qu'on ne peut s'exposer au risque de tuer un homme déjà doté de son âme spirituelle. Cf. aussi le n. 7 du même document qui contient un bref conspectus historique de la question. L'Instruction *Donum vitae*, 1. 1, du 22 février 1987 se réfère à la Déclaration.

analogique. Reprenant la définition de Boèce, saint Thomas écrit: la personne signifie ce qui existe de plus parfait dans toute la nature, à savoir une substance de nature rationnelle (*substantia in natura rationali*)[6].

C'est en vertu de l'âme spirituelle que l'individu humain est une personne. Les activités spirituelles de connaissance, d'amour et de liberté sont propres à la personne. Mais, l'âme étant forme du corps, celui-ci avec l'ensemble des activités où il intervient, appartient aussi à la personne qui a raison de tout[7].

Ce qui a été dit concernant l'infusion de l'âme spirituelle éclaire la question de savoir si l'embryon est une personne. Dans l'hypothèse où l'infusion n'intervient pas au premier instant, il reste que le zygote, étant intrinsèquement ordonné à l'information par l'âme spirituelle, doit être considéré comme une personne. Cette donnée anthropologique appelle sa traduction juridique.

II. Le conflit des philosophies

11. Les conclusions auxquelles nous sommes parvenus ne convaincront pas tout le monde, je suis le premier à en être conscient. Mais il faut nous demander pourquoi. Le caractère passionné des débats s'explique en partie par le fait qu'on touche ici à des intérêts fondamentaux des personnes et de la société. Mais il faut pousser notre enquête plus loin.

Aussi je vous propose, pour terminer, d'examiner la question en me référant au manuel de bioéthique de Hugo Tristam Engelhardt, *The Foundations of Bioethics* (1986) qui a trouvé un large écho jusqu'au delà du monde anglo-saxon. L'ouvrage est intéressant à plus d'un titre. L'auteur, qui est médecin et philosophe, avance des arguments en faveur de l'avortement et de l'euthanasie notamment, dans la perspective de ce qu'il appelle une éthique philosophique laïque susceptible de fonder un large consensus dans le cadre des sociétés modernes qui sont des sociétés pluralistes. Nous avons ainsi à considérer deux ordres de problèmes.

La définition de la personne

12. Au centre de sa conception des choses, Engelhardt pose la personne, car la communauté morale présuppose «une communauté d'entités autoconscientes, rationnelles, libres de choisir, et possédant un sens

[6] Cf. *Sum. Theol.* I P., q. 28, a. 3.
[7] *Ibid.* III P., q. 2, a. 2.

moral». Cette définition, qui se réclame de Kant n'est pas, précise l'auteur, une proposition métaphysique[8]. En d'autres termes, ce sont la conscience de soi actuelle et la capacité d'être objet de louange ou de blâme qui nous permettent de parler de personne. C'est pourquoi l'auteur pose, au principe de ses développements, la distinction, qui peut aller jusqu'à la séparation, entre *être humain* et *personne*[9].

Les deux notions ne sont pas convertibles; il existe des êtres humains, des membres de l'espèce humaine, qui ne sont pas des personnes et qui donc n'ont pas de statut, en soi et par soi, dans la communauté morale. Tel est le cas du fœtus, des retardés mentaux profonds, des individus dans le coma sans espérance de récupération, de ceux qui sont affectés de la maladie d'Alzheimer. Ces individus ne sont pas des personnes au sens strict. On peut cependant considérer qu'ils sont des personnes «en vertu de considérations sociales», et peuvent, à ce titre, jouir d'une certaine protection morale et juridique. La raison que l'auteur en donne est celle que donne Kant en faveur du comportement de bonté et de sympathie à l'égard des animaux, excluant brutalité et cruauté: en agissant ainsi les hommes protègent et accroissent leur propre sensibilité morale.

L'auteur fait en outre intervenir des considérations utilitaristes et conséquentialistes. Faut-il maintenir en vie un nouveau-né souffrant d'une grave malformation ou d'un handicap mental? Il appartient aux parents, qui sont eux des personnes, de mesurer le poids des charges financières et psychologiques qui leur incomberont s'ils décident de maintenir en vie ce nouveau-né. Ainsi l'infanticide peut être moralement acceptable; les anciens Grecs d'ailleurs le pratiquaient.

Le comportement à l'égard des animaux fournit des indications au regard du comportement à l'égard du fœtus: il est probable que ce dernier souffre moins qu'un primate supérieur. La morale demande que l'on nourrisse des sentiments de sympathie à l'égard des animaux, sentiments qui sont source d'actions bénéfiques, pouvant être étendues aux zygotes et aux fœtus humains.

Enfin, de la non-personne à la personne, il y a gradation. Le nouveau-né n'est pas une personne, son statut se mue en celui d'enfant, qui est une personne, en vertu de l'engagement plus décisif des adultes à son égard.

Retenons donc que, pour l'auteur, les êtres humains appartenant à ces diverses catégories ne sont pas des personnes au sens strict; ils ne possèdent pas par eux-mêmes, par ce qu'ils sont, les droits inhérents à la personne humaine. Si on leur reconnaît des droits, ceux-ci leur sont octroyés et peuvent donc leur être retirés à des conditions convenues entre les personnes. En conséquence, nous dit-on, l'avortement n'est pas

[8] Ailleurs cependant il parle de l'importance des considérations ontologiques en médecine.
[9] Ou entre: être humain biologique et être humain personne.

un problème grave, puisqu'en ôtant la vie à cette entité qu'est le fœtus, on ne tue pas une personne. L'avortement se trouve ainsi légitimé par la voie de la banalisation.

13. La conception que je résume ici entend faire l'économie de questions métaphysiques concernant par exemple l'existence de l'âme ou «son entrée dans le corps humain à un moment particulier de l'ontogenèse humaine». Dans la perspective laïque, il suffit de présumer que «les êtres sont rationnels chaque fois qu'ils donnent la preuve de l'être».

Cependant, il n'est pas possible de faire totalement abstraction de telles considérations «métaphysiques». Ainsi l'auteur se heurte à la notion de potentialité. Si, en effet, convient-il, l'embryon, le fœtus, ou le petit enfant étaient des «personnes potentielles», il faudrait leur accorder les droits et le statut de personne. En conséquence, le concept de potentialité est rejeté comme désignant l'existence d'un être ou la possession d'une essence et d'une valeur «d'une manière mystérieuse». Certes, on peut accorder à l'auteur qu'il y a mystère, mais pas au sens où il l'entend: il s'agit du mystère même de la réalité, qui partout nous offre le spectacle de la croissance d'êtres qui, posés dans leur identité, actualisent peu à peu leurs richesses et capacités. On raisonne ici comme si n'existait vraiment que ce qui est objet de constatation actuelle. L'auteur préfère donc dire: les embryons, fœtus et petits enfants sont des entités qui deviendront, avec une forte probabilité, des agents moraux.

On saisit la confusion: en parlant de potentialités, on parle des ressources propres d'un être qui déploiera progressivement dans le temps des richesses qui sont siennes sans être encore toutes actuellement explicitées au départ. En parlant de probabilités, on se réfère également à l'ensemble des facteurs externes qui peuvent interférer avec un tel processus et en interrompre ou détourner le cours. La distinction est essentielle. Remarquons que si le fœtus *peut devenir* une personne selon la formule qu'on nous propose, c'est parce qu'il a en lui-même le principe de ce devenir.

A supposer que la personne ne soit donnée que quand je constate sa présence, cela n'éliminerait pas pour autant les questions fondamentales à son sujet. Quelle est sa nature, en quoi se distingue-t-elle de tout l'ordre biologique, qu'est-ce qui permet de distinguer dans l'être humain, l'être humain biologique et l'être humain personne, comme deux réalités? Et d'où viendrait à un être humain biologique de devenir personne? A supposer que la personne humaine ne se distingue, ontologiquement, des autres primates que par une complexité plus parfaite du cerveau, on ne voit pas ce qui fonde l'autonomie de la communauté morale et l'autorité d'impératifs moraux transcendant l'ordre de la nature.

Au nom des exigences d'une morale laïque commune, Engelhardt s'interdit d'aborder ces questions, dont il ne nie d'ailleurs pas la légitimité.

Malheureusement, cette ascèse méthodologique par rapport aux principes et aux fondements ne l'empêche pas, quand il s'agit de passer aux applications pratiques, de poser des affirmations catégoriques et de portée absolue, touchant la légitimité de l'avortement et de l'infanticide, par exemple.

Le projet d'une morale laïque générale

14. Les positions de H.F. Engelhardt s'inscrivent dans le cadre d'une tentative d'élaborer une morale laïque générale. C'est ce projet qu'il nous faut maintenant examiner.

Engelhardt part du fait culturel de la pluralité des familles spirituelles, religieuses et philosophiques, à l'intérieur d'une même société. La métaphysique est qualifiée de substitut de la religion. Le siècle des Lumières a échoué dans son ambition de fonder une morale universelle en faisant appel aux seules ressources de la raison, accessibles à tous.

Il faut donc prendre son parti du «polythéisme» des morales, c'est-à-dire du fait qu'il existe une pluralité de points de vue également soutenables. Les morales religieuses ou métaphysiques représentent un point de vue «monothéiste», c'est-à-dire qu'elles énoncent des lois morales ayant une valeur absolue. Mais les traditions religieuses sont *particulières,* elles ne peuvent donc pas prétendre s'imposer à tous, sinon par la force et les méthodes inquisitoriales, ce qui doit être évité à tout prix.

Le pluralisme moral constitue ainsi une sorte de condition de possibilité de la morale laïque qu'on nous propose et qui, dit-on, correspond à une communauté de sujets finis, lesquels en tant que tels ne sauraient accéder à un point de vue absolu ou divin. Le but de cette morale laïque est d'assurer à des individus se réclamant de traditions diverses, de vivre pacifiquement. Le projet de l'auteur vise plus immédiatement l'accord à l'intérieur des centres de santé et des hôpitaux et, au delà, la philosophie des politiques publiques.

L'auteur est conscient du caractère «tragique» de sa proposition qui comporte une forte dose de relativisme et qui se situe au seuil du nihilisme. Mais étant donné qu'on ne peut compter ni sur l'autorité d'arguments qui s'imposeraient à tous, ni sur une commune aspiration de tous les citoyens, force est, pense-t-il, de se contenter d'une éthique procédurale. Cette éthique est rationnelle, puisque la procédure suit les voies de l'argumentation rationnelle. L'autorité de ses énoncés provient du consensus des personnes qui forment la communauté morale. On précise ici que le concept déterminant est celui de consensus, et non celui d'opinion de la majorité, auquel on sera amené à recourir en cas de divergences. La préoccupation première de l'auteur semble être l'édification d'une communauté pacifique d'êtres raisonnables, d'où serait banni tout usage de la force dans le but d'imposer son point de vue.

L'auteur est conscient du caractère en quelque sorte minimaliste d'une telle morale. Ses directives, en conséquence, ne mettent pas fin à la réflexion éthique. Bien plus, les membres du corps social dont le comportement serait réglé par la morale laïque, ne cesseront pas de se référer simultanément à la morale de la famille spirituelle à laquelle ils appartiennent. Entre l'une et l'autre éthique, la tension est inévitable.

A une éthique qui comporte une grande part de relativisme, reste nécessaire un «noyau absolu»: ce noyau est la liberté des personnes et le respect qui lui est dû (l'auteur admet, ainsi, la légitimité du suicide). Respecter la liberté, l'autonomie des personnes et travailler pour leur bien, tels sont les deux impératifs de cette morale. La conception du bien qui est proposée est fortement marquée par l'utilitarisme. L'auteur reconnaît à ce propos qu'une tension entre l'éthique comme procédure et l'éthique comme contenu est ici aussi inévitable.

En conséquence, un ensemble de problèmes sont renvoyés à la sphère privée. Tel est par exemple le cas de l'avortement. La société est cependant concernée indirectement par la décision des personnes, comme quand il s'agit de mesurer la charge financière qui découle pour elle du maintien en vie d'un nouveau-né mal formé. Ce que nous offre l'auteur n'est rien d'autre qu'une nouvelle version de l'individualisme.

Remarques critiques

15. H.T. Engelhardt a soulevé une question de fond à laquelle nos sociétés pluralistes se trouvent confrontées. Il reconnaît dans le dialogue la voie qui permettra d'atteindre la réponse. Cependant les solutions qu'il propose ne sont pas satisfaisantes. Les représentants des différentes familles spirituelles ne peuvent pas en effet souscrire à un accord qui supposerait la mise entre parenthèses ou la négation de leurs propres convictions. On a visé une sorte de plate-forme neutre, on a élaboré une philosophie *particulière* de l'accord.

Le premier point qui doit être contesté concerne la capacité de la raison humaine d'élaborer des argumentations de portée universelle. La question porte sur la raison elle-même. Dans les débats éthiques actuels, aucun argument n'a la force de s'imposer à tous: tel semble être le fait. Remarquons d'abord qu'étant donné la nature des problèmes soulevés, nous ne devons pas nous étonner de la pression que les passions exercent sur la discussion.

Mais plus radicalement: quel est le sens d'un argument convaincant?

Dans un sens empirique, qui semble être celui de l'auteur, un argument convaincant est un argument capable de convaincre telle ou telle personne ou telle catégorie de personnes. Ici interviennent une série de facteurs contingents. Nous sommes dans l'ordre de l'argumentation *ad hominem.*

Mais, dans un second sens, qui est celui qui importe ici, un argument convaincant est un argument en lui-même correct et dont la vérité des prémisses est compréhensible pour la raison humaine en tant que telle, étant assurées ses conditions normales d'exercice. Rejoindre en chacun la raison humaine n'est pas chose facile, mais n'est pas chose impossible. La confiance en cette possibilité se trouve chez tous les grands philosophes. Ce qui ne veut pas dire que ne soit pas requis, antérieurement à la présentation de l'argument lui-même, un cheminement au cours duquel l'ensemble des présupposés sera examiné et dûment discuté. Tel doit être le cas, par exemple, pour la notion de personne.

En second lieu, on relèvera que la morale laïque qui nous est proposée est une morale qui demeure dans l'immanence de la raison humaine en excluant toute référence à la transcendance. Une telle référence appartiendrait aux morales particulières, religieuses ou métaphysiques. La question est tranchée au principe, alors que l'analyse philosophique de l'expérience morale se doit de l'examiner: le rapport de la conscience à la loi morale n'est-il pas l'indice d'une ouverture à la transcendance? Donner comme base à l'accord le simple consensus des personnes, c'est s'exposer à l'arbitraire. On ne peut exclure la possibilité d'un accord procédural sur des erreurs jugées plus avantageuses que la vérité. Comment élever ce qui est contingent à la fonction de fondement de l'obligation?

En troisième lieu, il manque une analyse poussée de ce qu'on entend par pluralisme éthique. Car l'éthique concrète d'une société contient un ensemble de règles de comportement qui ne sont pas toutes de même nature et de même poids: à côté des exigences majeures, plus ou moins fortement perçues, de la loi morale, on trouve des modèles transmis par la coutume et des normes particulières, des conclusions, le tout n'étant d'ailleurs pas toujours accepté passivement; il faut donc compter encore avec la capacité de modifications et d'innovations d'une société ou d'un groupe.

Si l'on opère de telles distinctions, il est probable qu'au niveau des lois fondamentales, on découvrira des convergences significatives, qui pourront servir de base à des accords sur les contenus. L'auteur, pour illustrer la pluralité des morales, donne quelques exemples extrêmes empruntés à l'anthropologie culturelle. Mais les données de cette discipline exigent une interprétation philosophique.

Enfin, l'auteur entend que la morale laïque qu'il propose soit le fruit d'une négociation. L'accord donné n'interdit pas aux contractants de se réclamer par ailleurs d'une morale «monothéiste», si telle est leur conviction intime. Car, comme nous l'avons vu, cette morale est d'abord procédurale. On s'attendrait donc que, dès qu'il s'agit du contenu, cette morale soit délibérément comme en retrait, «faible», afin d'éviter aux partenaires ayant une double allégeance de vivre une contradiction.

L'idée d'une morale purement et uniquement procédurale est sans doute une vue de l'esprit. Engelhardt lui-même ne réussit pas à se maintenir dans les limites d'une telle morale et l'ouvrage souffre d'une distorsion interne, si ce n'est d'une contradiction, entre le projet d'une telle morale et le caractère catégorique des affirmations qui déterminent l'exclusion de certains êtres humains de la société des personnes. Il est arbitraire de décider pour un motif méthodologique, d'écarter le problème de l'âme et de poser, en même temps, d'une manière apodictique, une définition de la personne.

Cette définition n'est-elle pas, en dernier ressort, conventionnelle, forgée pour permettre à une société de personnes de fonctionner «pacifiquement»? De plus, en décrétant qui, dans l'espèce humaine, est personne et qui ne l'est pas, n'ouvre-t-on pas la porte à un *apartheid* d'un nouveau type? Comme si la paix recherchée reposait sur une violence exercée à l'égard des êtres innocents et sans défense.

En dépit des emprunts faits à Kant, la philosophie de l'auteur est d'inspiration pragmatique. Elle introduit à une logique du consensus dont l'exigence de vérité risque bien de faire les frais.

La lecture de l'ouvrage fortifie, s'il en était besoin, la conviction que, dans des débats dont l'enjeu est vital pour l'humanisme, la réflexion philosophique est plus que jamais nécessaire.

P. Georges COTTIER O.P.

Identité humaine et génétique[1]

Qu'est-ce que l'homme? La question est de toujours. Pourtant, elle se pose d'une manière nouvelle à partir de la génétique, parce que celle-ci apporte des connaissances sur le patrimoine transmis de génération en génération. Des magazines, des revues de vulgarisation – comme *Science et vie* – et même des revues scientifiques – comme *Nature* – annoncent que la connaissance du patrimoine génétique permettrait d'expliquer non seulement des maladies somatiques, mais des comportements sociaux ou sexuels, tels que l'homosexualité ou la délinquance[2]. Quoi qu'il en soit des résultats de la recherche sur tel ou tel point particulier, l'ensemble des résultats de la génétique pose des questions sur l'identité humaine, être corporel doué d'esprit et de liberté.

La question: «Qu'est-ce que l'humanité?» peut se poser à partir de l'étude de la dimension spécifique de l'homme: la pensée saisie dans les activités les plus hautes, comme la création artistique, la relation d'amitié, la science ou la religion. Elle se pose également, selon une autre tradition, à partir du corps. C'est dans cette tradition de pensée que se situe la réflexion menée dans le prolongement des exposés scientifiques.

I. Une révolution scientifique

Tous les philosophes ont réfléchi sur le corps. Les réponses sont multiples, parce que l'expérience corporelle est ambiguë.

1. Place du corps chez les Anciens

Pour beaucoup dès leur jeunesse et pour tous dans le grand âge, le corps est une entrave à la vie humaine. En lui s'inscrivent des limites d'espace et de temps, mais aussi des limites internes: des incapacités et des manques qui sont source de souffrance. Pour cette raison, chez les Anciens, une longue tradition philosophique et religieuse a dévalué le corps – le jeu de mot grec *sôma–sèma* en est l'illustration la plus connue;

[1] Cet article reprend pour l'essentiel une communication faite à l'Académie Pontificale des Sciences, le 26 octobre 1994.

[2] Cf. Benno MUELLER-HILL, «Le spectre de l'injustice génétique», *La Recherche,* décembre 1993, pp. 1386-1389.

l'assonance entre les mots grecs qui signifient corps et prison souligne que le corps va à l'encontre de la vie de l'esprit. La tradition spiritualiste chrétienne a abondé dans ce sens.

Une autre tradition récuse cette perspective. Le corps est autre chose qu'un contenant pour l'esprit et une entrave à son activité souveraine. Le corps fait partie de l'identité humaine. Le corps n'est pas extérieur au moi véritable; il est un enracinement du moi, une totalité unifiée par un principe immanent, l'âme[3].

2. La méthode scientifique à l'âge classique

La naissance de la science classique a changé ces perspectives. En effet, le triomphe de rationalité scientifique – dont Galilée et Descartes sont les figures emblématiques – a conduit à la domination des modèles mécaniques pour expliquer la réalité tangible, tant inerte que vivante. Grâce à la science classique, tout phénomène matériel a pu être décrit et expliqué par un jeu de forces et d'échanges quantifiés, réglés par des lois mathématiques. Le projet remonte aux premiers temps de la médecine expérimentale, comme l'a montré Mirko D. Grmek[4]. Certes, les propositions faites au début du XVII[e] siècle semblent fort naïves, mais le projet d'explication rationnelle de la vie est demeuré longtemps inchangé et a porté du fruit[5].

Cette présentation a été ressentie, à juste titre, comme une menace par ceux qui privilégiaient la vie intellectuelle, spirituelle et morale. Une ligne de défense a consisté à séparer l'âme du corps comme deux entités de nature différente. La spiritualité et la morale sont devenues hostiles au corps qu'il fallait tenir dans des limites strictes d'instrument docile et fidèle[6]. L'esprit du dualisme est corrélatif d'une pratique médicale où l'unité de l'homme est perdue. L'efficacité de la méthode scientifique a surmonté les barrières et les interdits posés au nom de la différence irréductible entre la matière et la vie. Une telle démarche ne pouvait être récusée tant les succès de la médecine étaient incontestables. Aussi, c'est dans le prolongement de la pratique scientifique que sont apparus des éléments nouveaux, montrant l'insuffisance de la séparation radicale âme/corps. Les progrès de la génétique s'inscrivent dans cette ligne, puisqu'ils sont dus à une révolution scientifique.

[3] On pourrait préciser ici qu'il y a deux traditions différentes, celle qui à la suite d'Aristote reconnaît en l'homme deux co-principes: le corps et l'âme, et celle qui, à la suite de Paul, reconnaît trois principes: le corps, l'âme et l'esprit (*1 Th* 5, 23).

[4] Mirko D. GRMEK, *La première Révolution biologique,* Paris, Payot, 1990.

[5] Cf. Jacques ROGER, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII[e] siècle,* Paris, Albin Michel, 1993.

[6] Cf. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir,* Paris, Gallimard, 1965.

3. Une science nouvelle

Le progrès des sciences au cours de ces dernières années est lié à l'émergence de nouvelles méthodes et de concepts aptes à saisir la complexité[7]. C'est dans ce nouvel horizon de la pensée scientifique que se situe la génétique; elle dépasse les modèles d'explication mécaniste (où la seule causalité est un jeu de forces déterministes – la causalité efficiente), pour réintroduire la finalité grâce à la notion scientifique de plan d'organisation ou encore de téléonomie[8]. Les concepts de la génétique réintroduisent également le sens de l'unité de l'homme exprimée par le concept d'organisme[9].

Les deux concepts majeurs sont aujourd'hui ceux d'organisation et d'information[10]. Ils donnent son originalité à la notion de gène, dans la mesure où ils ne font pas du gène une chose isolée, car ils envisagent sa fonction en corrélation avec les autres parties de la cellule qui est la base de l'être vivant[11]. En effet, les gènes président au développement et à l'organisation du corps humain. Ils en assurent la permanence[12]. Les scientifiques parlent de l'action du génome en termes de programme ou de codage[13]. C'est là un nouvel ordre de conceptualité scientifique.

[7] Cf. François JACOB, *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité,* Paris, Gallimard, 1970; Jean-Louis LE MOIGNE, *La Modélisation des systèmes complexes,* Paris, Dunod, 1990.

François Jacob écrit: «L'hérédité se décrit aujourd'hui en termes d'information, de messages, de code. La reproduction d'un organisme est devenue celle des molécules qui le constituent. Non que chaque espèce possède l'aptitude à produire des copies d'elle-même. Mais parce que la structure des macro-molécules est déterminée jusque dans le détail par des séquences de quatre radicaux chimiques contenus dans le patrimoine génétique. Ce qui est transmis de génération en génération, ce sont les "instructions" spécifiant les structures moléculaires. Ce sont les plans d'architecture du futur organisme. Ce sont aussi les moyens de mettre ces plans à exécution et de coordonner les activités du système. (...) Chaque œuf contient donc, dans les chromosomes reçus de ses parents, tout son propre avenir, les étapes de son développement, la forme et les propriétés de l'être qui en émergera. L'organisme devient ainsi la réalisation d'un programme prescrit par l'hérédité. A l'intention d'une Psychè s'est substituée la traduction d'un message» (pp. 9-10).

[8] Cf. François JACOB, *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité,* Paris, Gallimard, 1970.

[9] Cf. Georges CANGUILHEM, *La Notion d'organisme,* Paris, Vrin, 1972.

[10] François JACOB, *op. cit.*: «Avec le concept de programme appliqué à l'hérédité, disparaissent certaines des contradictions que la biologie avait résumées par une série d'oppositions: finalité et mécanisme, nécessité et contingence, stabilité et variation. Dans l'idée de programme viennent se fondre deux notions que l'intuition avait associées aux êtres vivants: la mémoire et le projet. Par mémoire, s'entend le souvenir des parents que l'hérédité trace à l'enfant. Par projet, le plan qui dirige dans le détail la formation d'un organisme» (p. 10).

[11] François GROS, *Les Secrets du gène,* Paris, Seuil, 1986: «Ce qui caractérise le mieux le gène aujourd'hui, ce n'est pas sa matérialité physique et chimique au niveau de l'ADN (...), ce sont bien davantage les produits qui résultent de son activité: ARN messager cytoplasmique et protéine» (p. 297).

[12] François JACOB, *op. cit.*: «Le programme génétique (...) est constitué par la combinatoire d'éléments essentiellement invariants. Par sa structure même, le message de l'hérédité ne permet pas la moindre intervention concertée du dehors. Chimiques ou mécaniques, tous les phénomènes qui contribuent à la variation des organismes et des populations se produisent en toute ignorance de leurs effets. (...) La nature même du code génétique empêche tout changement délibéré du programme sous l'effet de son action ou du milieu» (p. 11).

[13] Cf. François GROS, *Les Secrets du gène,* Paris, Seuil, 1986, chapitre IV: «La cybernétique des gènes» et chapitre V: «Code et messager».

Au sein de cette nouvelle vision de la science, les gènes expliquent la permanence de l'espèce, mais aussi le mécanisme des variations individuelles qui préside à l'irréductible singularité humaine[14]. Il y a un génome humain bien défini et, dans cet ensemble, il y a place pour des combinaisons selon un agencement unique. Il y a des gènes pour chaque détail: la couleur de ses yeux, la taille, la morphologie générale... Mais aussi la santé, la capacité de résistance à certaines agressions, la fragilité face à certaines maladies. La question se pose alors: peut-on étendre cette explication à ce qui en l'homme est irréductible à l'animalité, l'activité intellectuelle ou spirituelle?

Ainsi, au terme de l'heureuse révolution scientifique dont peut bénéficier la médecine, la question revient avec force: qu'est-ce que l'homme? Son destin est-il inscrit une fois pour toutes dans ses gènes? Si tel est le cas peut-on encore parler d'âme, de responsabilité et de liberté?

II. L'homme, un être en humanité

Pour répondre à la question de l'identité humaine en respectant les nouvelles connaissances, il serait maladroit de partir d'une définition purement spirituelle, car ce serait cautionner une anthropologie dualiste. Je resterai donc au plus près de la biologie. Plutôt que de parler *a priori* d'âme rationnelle et immortelle, j'emploierai le terme médical de psychisme, même si ce terme est plus pauvre que celui d'âme. Dans le prolongement du fait que les gènes constituent un patrimoine reçu qui informe l'organisme humain, je dois considérer l'ontogenèse du psychisme: est-elle liée au génome? Si oui, comment?

Pour répondre à cette question, je propose une réflexion sur la constitution du corps humain. Dès la fécondation de l'ovule, l'être vivant forme une unité; mais les organes et les systèmes qui le composent ne s'intègrent en un tout fonctionnel que progressivement, comme le montrent les résultats de l'embryologie – n'étant pas spécialiste de ces questions, je les reprends de mes lectures, en particulier de l'ouvrage écrit par le Professeur André Bourguignon[15]. C'est en étudiant la constitution progressive de l'être humain que l'on pourra voir ce qui est spécifiquement humain.

[14] P. Van Gansen, *L'Homme et ses gènes,* Bruxelles, Vigot, 1992: «A l'exception des jumeaux, tous les individus d'une même espèce sont génétiquement distincts (...). Il y a 2^{23}, soit plus de 5 millions de formules génétiques différentes dans les cellules sexuelles. Au moment de la fécondation, deux cellules sexuelles fusionnent pour engendrer un embryon diploïde. Il y aura plus de 25 000 milliards de combinaisons génétiques pour cet embryon. Par conséquent, deux enfants d'un même couple, à moins d'être jumeaux vrais, n'ont aucune chance d'avoir la même formule génétique» (p. 31).

[15] Cf. André Bourguignon, *Histoire naturelle de l'homme,* t. 2: *L'homme fou,* Paris, PUF, 1994, chapitre II: «L'ontogenèse du psychisme humain», pp. 75-112, cf. *Histoire naturelle de l'homme,* t. I: *L'homme imprévu,* Paris, PUF, 1989.

1. Place du système nerveux central

Tout le monde sait qu'au cours de son développement, l'être vivant ne grandit pas passivement. C'est lui qui se construit psychiquement à partir de ses besoins, de ses affects et de ses actions, en fonction également de ce qui lui est offert[16]. Toujours animé par l'envie constante de dépasser ses capacités du moment, le «petit d'homme» anticipe sur ses possibilités. L'envie de marcher précède la marche; l'envie de parler, le langage... Ceci est lié au système nerveux central. Aussi pour répondre à la question posée sur l'identité humaine, l'étude de la constitution du système nerveux central apparaît comme nécessaire.

Pour que l'être vivant se développe de manière autonome en maintenant sa cohérence interne et externe, il faut que les circuits neuronaux correspondant aux fonctions et aux besoins élémentaires soient stabilisés en temps opportun tout en gardant une grande souplesse de fonctionnement. Comment ceci est-il mis en place? Quel est dans ce processus le rôle du génome humain? Tous les circuits neuronaux sont-ils déterminés par le génome? Sinon, comment sont-ils stabilisés?

Il est d'observation commune que l'écart entre le psychisme adulte et celui du nourrisson est immense et que l'enfance et l'adolescence sont des temps d'épreuve difficiles. De manière plus scientifique, on peut dire que le système nerveux central humain est caractérisé par la précocité relative de sa mise en place, la lenteur de son développement et la complexité structurelle et fonctionnelle de son organisation[17]. Pour répondre à la question posée, il faut donc interroger la science.

2. Ontogenèse du système nerveux central humain

Dès le début de la vie intra-utérine du fœtus humain, les neurones prolifèrent[18] et migrent vers le territoire qui leur est assigné. Une fois mis en place, les groupes de neurones entrent en connexion avec leur structure cible et à ce moment beaucoup disparaissent afin d'ajuster leur nombre aux besoins fonctionnels de leur territoire cible. Dès l'âge de huit semaines, le cortex du fœtus est différencié, mais immature; à quatre mois les hémisphères cérébraux sont encore au stade de la migration des neuroblastes. Ce n'est qu'à trente-quatre semaines que la glie se sépare des neurones. La formation des synapses débute dans le tronc cérébral et les noyaux gris centraux, pour s'achever dans le cortex, en s'accélérant

[16] Cf. *op. cit.*, p. 75.
[17] Cf. *op. cit.*, p. 76.
[18] A un rythme de l'ordre de 250 000 par minute!

à la trente-cinquième semaine. A la naissance, le cerveau a pratiquement acquis tous ses neurones et la neurogenèse ne se poursuit que dans quelques structures[19].

Pendant les deux premiers mois après la naissance, le néocortex est peu développé, ce qui n'autorise que des mouvements réflexes et des mouvements de poursuite visuelle et auditive. A trois mois, certaines parties du néocortex deviennent fonctionnelles, comme le prouvent la sensibilité aux formes et la possibilité de différer une réaction à un stimulus interne comme la faim. Les deux premières années sont consacrées au développement des aires de projection primaires, ce qui limite les processus cognitifs à une activité assez élémentaire. Ce n'est qu'à la fin de l'âge préscolaire que l'enfant peut faire des choix indépendants de la situation présente. Il faut quinze à vingt ans pour que le cerveau humain achève sa maturation, mais son aptitude au changement persiste jusqu'à un âge avancé[20].

Je relève qu'un tel processus met en œuvre une double action, celle imposée par le génome, dont la moitié des gènes commandent la synthèse des protéines cérébrales, et celle imposée par l'environnement dans lequel grandit et se développe l'individu. Je relève donc deux aspects, une détermination génétique et une détermination épigénétique.

3. La détermination génétique

La détermination génétique est responsable de l'organisation générale du système nerveux central, de son câblage et, pour une part, de sa spécification fonctionnelle. Elle assure la reproduction relativement invariante des individus d'une même espèce. Parce que la distribution des gènes est aléatoire, les individus d'une même espèce diffèrent les uns des autres. C'est donc la variabilité génétique qui explique pourquoi les nouveau-nés sont différents les uns des autres dans leurs attitudes fondamentales face aux stimuli, pour le sommeil, le tonus, l'appétit[21].

La détermination génétique explique aussi l'entrée en activité de ceux des neurones qui participent aux fonctions vitales et aux comportements nécessaires à la survie. Mais cette intégration à détermination génétique ne concerne que les fonctions élémentaires. En effet, pour spécifier, puis intégrer les fonctions nerveuses supérieures, il faut l'intervention de l'environnement lors d'expériences sensori-motrices et psychiques, cognitives et socio-affectives.

[19] La neurogenèse ne se poursuit que dans quelques structures comme le cervelet et l'hypocampe; la myélinisation des axones corticaux se poursuit pendant deux ans.

[20] Cf. *op. cit.*, p. 76.

[21] Cf. *op. cit.*, p. 78.

Au risque de simplifier, on peut quantifier et relever une certaine disproportion entre le génome et ses cent mille gènes (100 000), et la tâche requise de spécifier cent mille millions de neurones (10^{11} ou 100 000 000 000) et un million de milliards de synapses (10^{15} ou 1 000 000 000 000 000).

4. La détermination épigénétique

La détermination épigénétique intervient dès la conception[22], mais c'est surtout après la naissance que ses effets amplificateurs ou réducteurs des différences se font, car non seulement le génome contient trop peu d'instructions pour ajuster au milieu les fonctions neuropsychiques complexes de la vie, mais surtout il ne peut prévoir dans quel milieu le nouveau-né achèvera son développement. C'est pourquoi la détermination épigénétique doit nécessairement compléter les informations génétiques d'un cerveau immature[23].

A la naissance, les circuits neuronaux sont en place, mais en dehors de ceux qui assurent les fonctions vitales (respiration, circulation...), seuls quelques circuits indispensables à la survie sont déjà spécifiés par les gènes. Les autres attendent du milieu leur spécification fonctionnelle. Leurs synapses qui sont à l'état labile ne seront stabilisées et fixées dans leur fonction qu'après leur entrée en activité.

Il est essentiel de relever l'importance du temps, car il existe donc pour chaque structure neuropsychique labile une période sensible, génétiquement déterminée quant à son apparition et à sa durée, pendant laquelle s'établit la fonction[24]. Le génome met en place un réseau peu ou pas spécifié, dans lequel l'environnement sélectionne les synapses les plus actives et trace ainsi les circuits spécifiques, tandis que les synapses inactives dégénèrent. Ceci est l'objet d'observations médicales obtenues

[22] *Op. cit.* L'environnement intra-utérin exerce une action sur le système nerveux central, dans la mesure où certaines variations survenant dans le corps maternel peuvent se répercuter sur l'embryon et le fœtus: agents biologiques, mais aussi variations émotionnelles imposées à la mère par son propre environnement (p. 81).

[23] *Op. cit.* On caractérise l'état immature du cerveau par les traits suivants: 1. Le petit nombre de neurones activés ou activables; 2. La lenteur de la conduction des signaux neuronaux; 3. La faiblesse du débit des impulsions neuronales en rapport avec une transmission synaptique malaisée; 4. La sensibilité des neurones à l'environnement, à une certaine phase de leur maturation. Il résulte que le cerveau à la naissance a moins de fiabilité et de redondance qu'à l'âge adulte et surtout qu'il possède une plasticité et une vulnérabilité plus grandes (p. 80).

[24] *Op. cit.* La plasticité se manifeste, pour certains neurones, lors de périodes dites critiques, ou plus exactement sensibles, correspondant à l'apparition plus ou moins rapide de constituants chimiques, de structures microscopiques et d'activité spontanée ou provoquée. Pendant ces périodes sensibles, le cerveau est particulièrement réceptif aux influences environnementales, c'est-à-dire qu'il est alors éminemment vulnérable. Toutes les structures et fonctions ne se développant ni en même temps, ni au même rythme, il y a une multitude de périodes sensibles (p. 81).

souvent à partir de traumatismes. Mais cela recoupe l'observation heureuse de la croissance des enfants, de l'apparition du sourire, de la vision, du langage, qui font l'émerveillement devant la vie.

Dans l'examen du dossier médical, je relève aussi que le développement n'est pas continu. Il y a des remaniements qui sont des refontes globales des circuits neuronaux[25]. On observe également que les périodes sensibles sont d'autant plus longues que la croissance est plus lente et que la fonction se situe à un plus haut niveau d'intégration[26].

5. Une vie humaine

Le psychisme a donc une histoire. Il se développe dans une interaction étroite entre le petit d'homme et son environnement. Les principales étapes sont au cœur de toute pédagogie et font partie de la vie des familles et des groupes où nous vivons. Le petit d'homme a besoin de l'adulte pour vivre. Il est élémentaire de constater que l'homme ne vit pas que de pain, mais de présence, d'affection et de paroles à lui adressées. La structuration de son psychisme est corrélative de cette activité. L'étude de la croissance permet de relever quelques étapes où l'épigenèse est essentielle pour actualiser les dispositions génétiques.

De la conception à la naissance, l'enfant est dans le sein maternel. Il n'est pas dépourvu de sensibilité: la main, la plante des pieds, puis toute la peau deviennent sensibles dès la quatorzième semaine. A la vingt-sixième semaine, l'enfant entend les sons émis par sa mère. Le goût est développé. Mais c'est très peu de chose. Tout commence vraiment à la naissance.

Dans les premiers mois, les activités s'accompagnent d'un engagement global de tout l'organisme (mouvement respiratoire, rythme cardiaque...). Il y a peu à peu une sélection corrélative de l'attitude des adultes. Les perceptions sont reprises dans une activité qui intègre les informations venues sur le monde. Vers trois mois, le contrôle des membres est acquis et l'enfant fait la différence entre ce qui lui est intérieur et ce qui lui est extérieur. A la fin de la première année, l'enfant se déplace et donc se met lui-même face à des situations non prévues. Tout ceci prend une forme nouvelle avec l'acquisition du langage qui est la marque d'une vie psychique spécifiquement humaine[27].

Les relations humaines sont pleinement humaines. Car le langage est porteur d'une vision du monde dans une culture donnée. Il contribue à la fois au refoulement de l'inconscient et à l'instauration de la loi qui marque

[25] *Op. cit.* La marche soutenue disparaît à huit semaines et réapparaît au neuvième-douzième mois; la coordination œil-main cesse entre la quatrième et la vingtième semaine; l'imitation de la mimique présente à deux-trois semaines prend fin très vite pour ne revenir qu'à la fin de la première année... (p. 89).

[26] Cf. *op. cit.*, p. 89.

[27] Cf. *op. cit.*, p. 109.

des interdits et définit une maîtrise de l'espace, du temps et de la relation à la culture. Le langage une fois instauré, la poursuite de la croissance dépend à la fois de facteurs individuels et de facteurs socio-culturels[28].

Le fonctionnement neurologique du cerveau montre que le petit d'homme qui vient au monde est apte à entrer en relation avec son environnement et d'une manière privilégiée à l'environnement humain. Paradoxe de l'être humain qui naît inachevé et qui doit devenir lui-même par lui-même! Défi de l'humanisation, car l'humanité n'est humaine qu'en relation. Ce qui est inscrit dans la chair même n'est pas réductible aux échanges décrits par la science. L'homme n'est pas un système biologique constitué indépendamment d'une activité spirituelle. Les recherches modernes sur l'âme qui vont dans ce sens sont fécondes, tant dans la perspective de la phénoménologie que dans la perspective d'un renouveau de la tradition aristotélicienne, illustrée par Paul Coutagne[29].

III. Anthropologie et dignité de l'homme

La réflexion faite à partir des données de la médecine montre qu'il y a un psychisme irréductible au déterminisme génétique. Est-ce suffisant pour répondre à la question de l'identité de l'homme? Non, car s'il est acquis que l'on ne puisse accorder aux gènes toute la responsabilité de la mise en place des circuits neuronaux, il faut se demander si le fonctionnement des circuits neuronaux du cerveau peut rendre raison de ce qui est spécifiquement humain. Je poserai cette question à partir des travaux de *L'Homme neuronal* de Jean-Pierre Changeux[30], qui s'inscrivent dans la perspective de mon approche, attentive à ne pas dissocier *a priori* l'esprit et le corps, le somatique et le psychique. Cet ouvrage n'ignore pas l'importance de l'épigenèse; mais parce que, pour son auteur, ce n'est qu'un processus d'individuation[31], il n'y a pas en lui les éléments

[28] Cf. *op. cit.*, p. 110.

[29] Cf. Paul COUTAGNE, «L'homme neuronal a-t-il une âme?», dans «Le philosophe peut-il encore parler de l'homme?», *Bulletin de l'Institut catholique de Lyon,* n° 83, juillet-septembre 1987, pp., 29-38; «L'homme au prisme des sciences de la vie», dans *Après Galilée,* sous la direction de Paul Poupard, Desclée de Brouwer, 1994, pp. 159-196; cf. également l'ouvrage collectif *La Peau de l'âme,* Paris, Le Cerf, 1994.

[30] Jean-Pierre CHANGEUX, *L'Homme neuronal,* Paris, Fayard, 1983 – paru ensuite en édition de poche Fayard-Pluriel, 1984; en collaboration avec Alain CONNES, *Matière à pensée,* Paris, Odile Jacob, 1989; *Raison et plaisir,* Paris, Odile Jacob, 1994. Dans *L'Homme neuronal,* J.-P. Changeux se propose de présenter le «phénomène humain» (pp. 358-360/330-331) à partir des sciences du système nerveux, sciences rigoureuses, par opposition aux sciences humaines. Son travail récuse la séparation entre «l'organisation fonctionnelle du système nerveux et son organisation neurale» (p. 364/335). La première édition de *L'Homme neuronal* étant épuisée, nous donnons une double référence de pagination, celle de 1983, puis celle de 1984.

[31] Cf. *op. cit.*, chap. VII «Épigenèse». En particulier, les paragraphes sur «l'empreinte culturelle», qui se concluent ainsi: «En fait, si la théorie [celle d'une épigenèse par stabilisation sélective des neurones et

suffisants pour une reconnaissance de ce qui est spécifiquement humain: sa liberté et sa responsabilité.

1. Liberté et conscience morale

Pour J.-P. Changeux, l'esprit est inutile[32]. Aussi de même que l'analyse de la genèse du psychisme a montré que la complexité du fonctionnement du cerveau ne peut être réduite à l'influence exclusive des gènes, je dois montrer que la complexité de la vie de l'esprit ne peut être réduite au fonctionnement du système nerveux central. Je reste ainsi fidèle à la méthode employée jusqu'alors, dans le prolongement des travaux scientifiques proposant des modèles soumis ensuite à vérification.

Au terme de son livre, J.-P. Changeux donne comme exemple, vérifiant la justesse de son interprétation, la naissance de l'écriture[33], où il use de la notion d'image, liée à la notion de représentation. Pour *L'Homme neuronal,* l'activité du cerveau consiste à produire des représentations. «Percepts, images de mémoire et concepts constituent des formes ou des états divers d'unités matérielles de représentation mentale» qui sont regroupées sous le terme général d'«objets mentaux»[34]. Le langage se réduit à la gestion des représentations et des images qui sont des objets mentaux.

Pour *L'Homme neuronal,* l'esprit n'est rien de plus que l'association de représentations: «L'aptitude fondamentale de l'encéphale des vertébrés supérieurs, et en particulier de l'homme, est de construire des "représentations", soit à la suite d'une interaction avec l'environnement, soit spontanément par focalisation "interne" de l'attention. Si on adopte la théorie proposée, ces représentations s'échafauderaient par mobilisation des neurones dont la répartition au niveau des multiples aires

synapses en développement] s'avère exacte, l'activité (spontanée ou évoquée) ne travaille que sur des dispositions des neurones et de connexions qui pré-existent à l'interaction avec le monde extérieur. L'épigenèse exerce sa sélection sur des agencements synaptiques préformés. Apprendre, c'est stabiliser des combinaisons synaptiques établies. C'est aussi *éliminer* les autres» (p. 239/304).

[32] *Op. cit.* «Cet ensemble d'observations et de réflexions conduit non seulement à prendre en compte les mécanismes internes du comportement, mais à adopter vis-à-vis d'eux un point de vue déterministe. Rien ne s'oppose plus sur le plan théorique à ce que les conduites de l'homme soient décrites en termes d'activités neuronales» (p. 169/159); «A quoi bon parler d'"Esprit"?» (p. 364/335); «L'homme n'a dès lors plus rien à faire de l'"Esprit", il lui suffit d'être un homme neuronal» (p. 227/211).

[33] *Op. cit.* «Dans son exploration du monde, le scientifique procède en deux étapes. Il focalise son attention sur un objet, élabore, avec plus ou moins de succès un "modèle" de cet objet et s'accorde à considérer celui-ci comme une "représentation" simplifiée et formalisée de l'objet réel qui lui est extérieur. Mais comme chacun de nous en a l'amère expérience, tous les modèles envisagés à un moment donné ne sont pas nécessairement retenus par la suite. La confrontation avec les résultats de l'expérience, parfois valide le modèle, parfois l'anéantit! Par exemple, le modèle proposé s'applique-t-il à une invention qui a changé la face du monde, celle de l'écriture?» (p.368/338).

[34] Cf. *op. cit.,* p. 181/169; une référence philosophique est faite à l'œuvre de WITTGENSTEIN; cette citation réduit le concept à un «jeu de langage» et s'oppose à *Matière et mémoire* de BERGSON.

corticales déterminerait le caractère figuratif ou "abstrait"»[35]. Cette conception est-elle satisfaisante? N'ignore-t-elle pas trop de ce qui est humain? Pour y répondre il faut poser la question de la conscience, comme activité cérébrale.

2. La conscience de soi

La conscience est une activité de connaissance. En acceptant de relever dans le processus de connaissance uniquement ce qui concerne la perception et la représentation comme activité cérébrale, il y a lieu de se poser la question de l'auto-représentation.

Le système cérébral peut-il se percevoir lui-même? Peut-il être conscient de lui-même? Qu'il y ait une perception d'ensemble des activités et une auto-régulation dans le fonctionnement d'un système qui se forme autour d'un équilibre est une chose incontestable, mais peut-on pour autant identifier la perception avec la conscience, définie comme une saisie de soi par soi? Non!

D'abord pour des raisons logiques. Lors de l'élaboration de la théorie des ensembles, on a relevé qu'il était contradictoire de parler d'un «ensemble de tous les ensembles». Il en va de même pour un système qui est formalisé scientifiquement comme un ensemble d'éléments en relation les uns avec les autres selon des règles précises et structurées. Aussi la fonction de régulation que le système nerveux central remplit à l'égard de lui-même ne saurait être appelée conscience, parce que celle-ci ne prend pas pour objet son propre fonctionnement. La conscience n'est pas l'auto-régulation décrite par la biologie. De fait, s'il y a une science du cerveau, elle n'est pas le fait du cerveau, mais de l'homme en son entier – dans la complexité de son corps, inséparable du langage et des relations à autrui.

En second lieu, nous constatons ici un dépassement analogue à celui que nous avons relevé plus haut: de même que les gènes ne peuvent présider à toute la constitution du cerveau, de même l'auto-régulation neuronale ne peut présider à la vie consciente d'un sujet humain qui se réfère à la totalité de son corps et de ses activités corporelles.

La conscience n'est pas la redondance des connexions neuronales ou le bouclage du cerveau sur lui-même. Elle est une saisie de la totalité de l'activité corporelle et langagière de l'homme. Elle ne peut être le fait que d'une instance qui ne se réduit pas à un organe. Il y a conscience de soi par un sujet humain et non pas la connaissance qu'une partie de l'organisme prendrait des autres parties et d'elle-même. Le cerveau fonctionne aveuglément. Il ne peut dire qui il est.

[35] *Op. cit.*, p. 366/336.

L'écriture du livre de J.-P. Changeux le montre: l'étude du cerveau suppose une distance qui ne réduit pas la connaissance de soi à une auto-régulation cérébrale. Il y a dans la connaissance une intentionalité, et plus encore chez l'homme: la réflexion.

3. La question du sens

La réflexion est-elle seulement une régulation interne? Certes, le modèle cybernétique utilisé en biologie permet de dépasser le mécanisme de l'âge classique. Il permet de justifier un équilibre par la prise en compte des divers éléments et donc d'une auto-régulation, puisque l'auto-régulation suppose une gestion des perceptions et des affects. Mais la connaissance ne se réduit pas à cela: elle exige une évaluation. Connaître, c'est séparer ce qui relève du bruit et de l'objet de connaissance. Or cette séparation suppose une référence à des normes extérieures au fonctionnement lui-même. Davantage encore, la réflexion suppose une séparation, une distinction entre les perceptions et une hiérarchisation. Pour cette raison, elle est créatrice de nouveauté.

La notion de réflexion introduit en outre à une dimension nouvelle: celle du sens. Il ne suffit pas de manier des images pour connaître, ni de prononcer des mots pour parler. Il doit y avoir une saisie globale de la réalité. La parole est au service d'une pensée et d'une communication. La pensée est au service de l'intelligence qui est mise en relation avec une vérité objective, dans un rapport qui brise avec le solipsisme.

On accède au sens par une pensée qui accepte de renoncer à son pouvoir de représentation pour laisser être l'objet connu et se rapporter à lui en vérité. L'exigence de vérité ne peut être que celle d'un sujet qui, pour connaître, ne s'enferme pas dans ses mécanismes d'auto-régulation ou d'auto-contrôle.

En restant au plus près du donné scientifique, il faut donc relever que toute connaissance se réfère à un sujet dont on ne peut pas séparer les éléments. C'est ce que signifie la notion de corps.

Le terme corps ne désigne pas seulement un contenant, l'enveloppe de la pensée. Le corps, c'est l'être humain dans sa capacité de donner sens à des activités, à des relations, à une activité dont il a la responsabilité. La donnée fondamentale est le corps, sans lui rien ne serait, ni commencement d'existence, ni croissance, ni perception, ni affects, ni sentiment, ni pensée. La phénoménologie a développé cette dimension[36].

[36] Cf. Xavier LACROIX, *Le Corps de chair,* Paris, Le Cerf, 1992.

4. L'inscription charnelle

Pour rester fidèle à la ligne austère et modeste que nous avons choisie, nous nous interrogerons sur la singularité. En effet, si le vivant peut être l'objet de l'étude biologique, c'est qu'il a une unité. La biologie le postule pour se différencier des autres disciplines scientifiques, physique ou chimie. Cette régulation unifiante est-elle correctement désignée par la notion de système auto-régulé et auto-référé?

La tradition philosophique distingue entre les causalités[37]. Elles ne peuvent se réduire à une seule instance, celle de la biologie, même si celle-ci use des modèles systémiques et cybernétiques. La distinction entre diverses instances de causalité est fondamentale. Une action ne saurait être dite sans référence à une pluralité de principes d'action.

De manière plus précise, il faut reconnaître que la valeur des nouveaux concepts scientifiques et la construction de modèles cybernétiques ou systémiques ne permettent pas d'épuiser la richesse de la réalité, car les modèles qui expriment l'unité sont toujours mathématiques. Ils ne relèvent que de la structure formelle. Celle-ci ne dit pas toute la richesse de sens du mot forme. En effet, pour parler d'un vivant, l'unité formelle ne saurait être entendue seulement au plan mathématique. Elle pourrait n'être alors que la résultante d'un jeu de forces ou d'interactions. L'unité est un principe actif. Elle donne cohésion à ce qui sans elle se dégraderait. Or un principe actif d'unité ne saurait être du même ordre que ce qu'il rassemble.

Pour le manifester, on peut analyser ce qui sert de paradigme pour les modèles biologiques utilisés en génétique, le langage. De même que le sens d'une phrase ne se réduit pas à la juxtaposition des mots, ainsi la forme qui fait l'unité du vivant ne se réduit pas aux échanges énergétiques nécessaires à la vie. Le sens n'est pas ailleurs que dans les mots, mais il ne s'y réduit pas. La traduction montre qu'il n'y a de sens qu'en excès par rapport à la syntaxe et à la grammaire – plus encore, une transcendance de la pensée par rapport au dire. Comment ceci est-il possible, sinon parce que le sens unique de la phrase n'est pas confondu avec la multiplicité des mots? De même pour la vie! Le principe unifié de la vie humaine est irréductible aux échanges d'énergie qui sont analysés par la biologie. Etre irréductible ne signifie pas être indépendant. De même que la parole et la pensée ne sont pas seulement une combinaison de mots, la vie ne se réduit pas à une interaction entre des unités biochimiques. Mais, comme dans le langage, où l'absence de mots tue la pensée, l'absence et le dysfonctionnement des éléments qui font la vie est source de mort.

[37] On connaît le célèbre texte de Platon où il montre que la vraie cause de sa présence à Athènes n'est pas dans son corps, mais dans son âme. PLATON, *Phédon,* 97c-99b, trad. Léon Robin, Paris, «Les belles Lettres», Budé, pp. 70-71.

L'ontogenèse et l'épigenèse fondent la possibilité de la vie d'un sujet humain libre. Sans elles, rien ne pourrait être. Limitées, elles n'ouvrent pas sur l'infini; mais ce sur quoi elles ouvrent n'est pas strictement déterminé. Le génome est ce sans quoi rien ne fonctionnerait; il donne des possibilités et des limites. Pourtant l'individu humain est davantage. Davantage, mais pas ailleurs que là où génome et système neuronal opèrent. L'individu humain est une personne. Ceci n'est pas au terme de son achèvement, mais dès son principe, car sa vie lui a été donnée en humanité.

Pour conclure: une philosophie de l'unité pour le corps

Les réflexions philosophiques permettent de libérer l'esprit de tout réductionnisme, en montrant où est l'humanité de l'homme. Elle est dans l'unité irréductible de la personne humaine. Cette conclusion philosophique ne va pas à l'encontre de la pratique médicale, car le soignant sait que le corps qu'il soigne n'est pas un contenant, enveloppe d'un esprit. Certes, comme corps, il est dans l'espace-matière-temps qu'étudie la science avec précision et compétence. Mais le corps n'est jamais sans principe d'unité. Le corps lui-même assure son unité par un principe qui lui est immanent, l'âme[38], principe de son unité.

Il en résulte qu'un corps humain, comme corps, est porteur d'un projet de vie. Il est porteur d'un désir de vivre et d'exigences qui fondent son droit que doit reconnaître la morale. Ces exigences sont internes et président à son développement, bien avant que la réflexion ne soit possible. Le moraliste dira que le corps doit être reconnu pour lui-même, à partir du dynamisme qui l'habite et préside de l'intérieur à sa croissance et à son développement.

Au terme de cette réflexion, j'aimerais pouvoir dire la grandeur de l'homme, à partir de ses œuvres spirituelles, artistiques, scientifiques ou philosophiques. Qu'il me suffise d'avoir montré qu'elles ne sont pas que le fruit d'une détermination génétique ou cérébrale et que l'action du génome est ouverte sur un possible où l'humanité advient à elle-même, en humanité qui pour moi s'étend non seulement au jeu analysé par la sociologie, mais à la communion des saints!

J'ose encore une remarque. A cause de la tension vers l'avant qui caractérise le vivant, il est possible de prolonger la réflexion philosophique par une remarque théologique. Si on se place dans la foi biblique en la création, on peut légitimement parler de la vie comme d'un don – un don de Dieu. Or tout don est porteur d'une intention. On peut donc

[38] Le terme d'âme reste malheureusement équivoque, car il est trop marqué par le dualisme. Au sens où nous l'employons ici, il convient pour dire le principe actif d'unité d'un être vivant.

reconnaître que, dans le corps et l'âme ensemble qui font l'être humain, sont inscrits une intention et un projet. Lorsque le corps s'accroît, se complexifie, se perfectionne, noue des liens et s'unifie, un dessein se réalise; il est inscrit dès les infimes débuts de la vie, même s'il n'apparaît pas clairement au tout premier commencement de la vie, mais seulement lors de l'achèvement. Pour les croyants, cet achèvement s'est manifesté dans la résurrection de Jésus-Christ. Là un corps (celui qui est né de Marie) a été transfiguré et glorifié par son union à Dieu. Commencement d'un monde nouveau et lumière sur le sens de notre destinée: rencontrer Dieu lors de l'universelle résurrection et être transformé par lui à son image.

Jean-Michel MALDAMÉ

La prière du chapelet

Il faut n'avoir jamais dit son chapelet, seul dans le silence ou perdu dans la foule du peuple chrétien, pour faire des objections à cette admirable prière, la dernière peut-être que nous pourrons faire encore dans notre lit de souffrance et qui résume si admirablement, à la fois, l'Ancien Testament et tout le message de l'Evangile, ses joies qui purifieront les nôtres, ses douleurs qui tempèreront les nôtres, ses triomphes qui absorberont les nôtres.

Les AVE dont l'un remplace l'autre, disent toujours la même chose. Et ce rythme exalte l'âme dans une atmosphère de prière. Et à chaque dizaine, c'est pour l'âme l'occasion d'une contemplation nouvelle.

Les mots que les lèvres prononcent protègent et soutiennent les méditations successives sur les mystères. Ils deviennent comme une écorce à l'abri de laquelle une sève spirituelle s'épanouit et circule. La pensée priante les déserte et s'en imprègne tout à la fois. Au-delà d'eux, quinze fois de suite, elle contemple les mystères dont elle se réjouit, dont elle souffre, et dont elle triomphe.

Cette prière qui paraît esclave est la plus émancipée de toutes. Cette prière qui paraît verbale est la plus spirituelle de toutes, elle est la plus contemplative de toutes et peut devenir la plus personnelle de toutes.

Charles Journet

Note de critériologie magistérielle*

1. Les trois paragraphes qui constituent les points culminants de l'encyclique *Evangelium Vitae* expriment non seulement un engagement du *magistère pontifical*, mais font également référence au *magistère ordinaire et universel*:

> *(...) avec l'autorité conférée par le Christ à Pierre et à ses Successeurs, en communion avec tous les évêques de l'Eglise catholique, JE CONFIRME que (....). Cette doctrine, fondée sur la loi non écrite que tout homme découvre dans son cœur à la lumière de la raison* (cf. *Rm* 2, 14-15), *est réaffirmée par la Sainte Ecriture, transmise par la Tradition de l'Eglise et enseignée par le MAGISTERE ORDINAIRE ET UNIVERSEL»* (*EV,* n. 57).
>
> *Devant une pareille unanimité de la tradition doctrinale et disciplinaire de l'Eglise, Paul VI a pu déclarer que cet enseignement n'a jamais changé et est immuable. C'est pourquoi, avec l'autorité conférée par le Christ à Pierre et à ses Successeurs, en communion avec les évêques - qui ont condamné l'avortement à différentes reprises et qui, en réponse à la consultation précédemment mentionnée, même dispersés dans le monde, ont exprimé unanimement leur accord avec cette doctrine, - JE DECLARE que l'avortement direct (...). Cette doctrine est fondée sur la loi naturelle et sur la Parole de Dieu écrite; elle est transmise par la Tradition de l'Eglise et enseignée par le MAGISTERE ORDINAIRE ET UNIVERSEL»* (*EV,* n. 62).
>
> *(...) en conformité avec le Magistère de mes Prédécesseurs et en communion avec les évêques de l'Eglise catholique, JE CONFIRME que (...) . Cette doctrine est fondée sur la loi naturelle et sur la Parole de Dieu écrite; elle est transmise par la Tradition de l'Eglise et enseignée par le MAGISTERE ORDINAIRE ET UNIVERSEL»* (*EV,* n. 65).

* Cette note vise uniquement à présenter de façon synthétique différents textes officiels touchant à la question des degrés d'intervention du Magistère. Outre les commentaires autorisés cités dans la note (le cardinal J. RATZINGER et la COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE), on pourra se reporter avec profit au petit livre – déjà ancien, mais toujours utile – du cardinal C. JOURNET: *Le Message révélé,* Paris 1964.

Le texte de présentation synthétique de l'encyclique, diffusé par le Vatican, donne quelques indications sur la nature de ce nouvel enseignement magistériel proposé par le Pape: «L'encyclique se présente avec une grande autorité doctrinale: elle est non seulement une expression du magistère du Pape – comme toute autre encyclique, – mais aussi de la collégialité épiscopale, qui s'est d'abord manifestée dans le Consistoire extraordinaire des Cardinaux d'avril 1991, puis dans une consultation de tous les évêques de l'Eglise qui s'accordent avec une conviction unanime sur l'enseignement ici donné.»

En effet, dans l'introduction de l'encyclique, Jean-Paul II insiste sur le fait que le texte a été élaboré *en communion avec tous les évêques du monde* (*EV,* n. 5). A l'origine, les cardinaux réunis du 4 au 7 avril 1991 en Consistoire extraordinaire lui ont demandé, *par un vote unanime, de réaffirmer avec l'autorité du Successeur de Pierre la valeur de la vie humaine et de son inviolabilité* (*EV,* n. 5). *Après avoir accueilli cette requête,* le Pape a *adressé une lettre personnelle* à chacun de ses Frères dans l'épiscopat pour qu'il lui apporte, dans l'esprit de la collégialité épiscopale, *sa collaboration en vue de la rédaction d'un document portant sur cette question* (*EV,* n. 5). En envoyant *des informations, des suggestions et des propositions,* les évêques ont témoigné *de leur participation unanime et sincère à la mission doctrinale et pastorale de l'Eglise au sujet de l'Evangile de la vie.* Ce faisant, *la présente encyclique* est le *fruit de la collaboration de l'épiscopat de tous les pays du monde,* et la pointe de son enseignement relève, non seulement du *magistère pontifical*, mais également du *magistère ordinaire et universel.*

«Il s'agit d'affirmations doctrinales d'une haute valeur magistérielle, proposées avec une particulière solennité par le Souverain Pontife, précise la présentation synthétique du Vatican. Engageant son autorité magistérielle de Successeur de Pierre, en communion avec les évêques de l'Eglise catholique, il "confirme" (ou aussi, dans le cas de l'avortement, il "déclare") une doctrine "fondée sur la loi naturelle et sur la Parole de Dieu écrite", "transmise par la Tradition de l'Eglise et enseignée par le magistère ordinaire et universel".» A ce propos, dans chacune des trois formules doctrinales, il est fait référence en note, de manière significative, à l'enseignement de la Constitution dogmatique du Concile Vatican II *Lumen Gentium* qui, dans le paragraphe 25, déclare que les évêques «même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le Successeur de Pierre le lien de la communion», quand «ils s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue, c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment».[1]

[1] Présentation synthétique de l'encyclique *Evangelium Vitae* du pape JEAN-PAUL II.

Lors de la présentation de l'encyclique, le cardinal Ratzinger a noté que «l'attribut d'infaillibilité vient de la structure d'un document et de son contenu». «Dans le cas présent, nous avons affaire à la structure la plus haute quant à l'exigence d'assentiment, car l'Ecriture, la Tradition, le Magistère, l'unanimité des évêques et le sens des fidèles s'accordent tous sur ce point. Ainsi le Pape emploie-t-il la formule la plus grave et parle-t-il avec l'autorité concédée par le Christ à Pierre et à ses Successeurs.» «La structure même de la déclaration laisse apparaître immédiatement qu'il s'agit d'une vérité de la Révélation, d'une vérité de foi. Le Pape ne fait pas un acte formel de dogmatisation, mais de confirmation, car l'évidence de l'Ecriture et de la Tradition est telle qu'il serait quasiment absurde de dogmatiser ce qui appartient au contenu évident de tout le message chrétien et qui répond aussi à la raison et aux évidences de tous les humanismes. Le Pape ne définit pas un dogme, il confirme que cela fait partie de la foi transmise par l'Ecriture et la Tradition[2].»

Rôle et modalités d'exercice du Magistère

2. Pour comprendre ce qui est en cause, il faut commencer par remarquer que le rôle et les différentes modalités d'exercice du Magistère sont à interpréter en fonction de réalités plus primitives: «L'héritage sacré (cf. *1 Tm* 6, 20; *2 Tm* 1, 12-14) de la foi *(depositum fidei)*, contenu dans la Sainte Tradition et dans l'Ecriture Sainte, a été confié par les apôtres à l'ensemble de l'Eglise[3].» «Pour maintenir l'Eglise dans la pureté de la foi transmise par les apôtres, le Christ a voulu conférer à son Eglise une participation à sa propre infaillibilité, Lui qui est la Vérité. Par le "sens surnaturel de la foi", le Peuple de Dieu "s'attache indéfectiblement à la foi", sous la conduite du Magistère vivant de l'Eglise (cf. *LG* 12; *DV* 10)[4].»

Tous les fidèles, en effet, «ont part à la compréhension et à la transmission de la vérité révélée. Ils ont reçu l'onction de l'Esprit Saint qui les instruit et les conduit vers la vérité tout entière[5]». «L'ensemble des fidèles (...) ne peut se tromper dans la foi et manifeste cette qualité par le moyen du sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, "des évêques jusqu'au dernier des fidèles laïcs", il apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel. Grâce en effet à ce sens de la foi qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité, et sous la conduite du Magistère sacré, (...) le Peuple de Dieu s'attache

[2] cf. *Apic*, n. 89.
[3] *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (*CEC*), n. 84.
[4] *CEC*, n. 889.
[5] *CEC*, n. 91.

indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes, il y pénètre plus profondément en l'interprétant comme il faut et dans sa vie la met plus parfaitement en œuvre[6].»

«La compréhension des choses aussi bien que des paroles reçues s'accroît grâce à la contemplation et à l'étude des croyants qui les méditent dans leur cœur, grâce à l'intelligence provenant de l'expérience intime des réalités spirituelles, grâce enfin à la prédication de ceux qui reçurent, avec la succession épiscopale, un charisme certain de vérité[7].»

«La charge d'interpréter authentiquement la Parole de Dieu écrite ou transmise a été confiée au seul Magistère vivant de l'Eglise, dont l'autorité s'exerce au nom de Jésus-Christ. Ce Magistère n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu; il la sert, n'enseignant que ce qui a été transmis, puisque, en vertu de l'ordre divin et de l'assistance du Saint-Esprit, il écoute pieusement la Parole, la garde religieusement, l'explique fidèlement, et puise dans cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il nous propose à croire comme divinement révélé.» «La Tradition sacrée, la Sainte Ecriture et le Magistère de l'Eglise sont entre eux (...) tellement liés et associés, qu'aucun d'eux n'a de consistance sans les autres[8].»

Il faut donc dire que «la Tradition, la Sainte Ecriture, le Magistère de l'Eglise et le sens surnaturel de la foi de tout le peuple de Dieu, forment ce processus vivifiant par lequel la Révélation divine est transmise aux nouvelles générations[9]». Et plus spécifiquement, «la transmission vivante de la divine Révélation, contenue dans la Tradition et dans l'Ecriture Sainte, demeure intègre dans l'Eglise grâce au service spécial du Magistère en harmonie avec le sens surnaturel de la foi du peuple de Dieu[10]». «La fonction du Magistère n'est pas quelque chose d'extrinsèque à la vérité chrétienne ni de superposé à la foi; elle émerge directement de l'économie de la foi elle-même parce que le Magistère est, au service de la Parole de Dieu, une institution voulue positivement par le Christ comme élément constitutif de l'Eglise[11].»

Ce service spécial du Magistère se concrétise et s'exerce selon différentes modalités dont nous trouvons le rappel en *Lumen Gentium* 25:

A. «Les évêques sont (...) les docteurs authentiques, c'est-à-dire pourvus de l'autorité du Christ, qui prêchent au peuple commis à leur soin les vérités de foi à croire et à appliquer dans la pratique de la vie.» «Les évêques qui enseignent en communion avec le Pontife romain ont droit, de la part de tous, au respect qui convient à des témoins de la vérité

[6] *Lumen Gentium (LG)*, n. 12.
[7] *Dei Verbum (DV)*, n. 8.
[8] *DV*, n. 10.
[9] JEAN-PAUL II, *Catéchèse sur le Credo*, 24 avril 1985.
[10] JEAN-PAUL II, *Catéchèse sur le Credo*, 1er mai 1985.
[11] *La vocation ecclésiale du théologien* (*VEDT*), Instruction de la CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, 24 mai 1990, n. 14.

divine et catholique; les fidèles doivent s'attacher à la pensée que leur évêque exprime, au nom du Christ, en matière de foi et de mœurs, et ils doivent lui donner l'assentiment religieux de leur esprit.

B. «Cet assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence est dû, à un titre singulier, au magistère authentique du Souverain Pontife, même lorsque celui-ci ne parle pas *ex cathedra,* ce qui implique la reconnaissance respectueuse de son suprême magistère et l'adhésion sincère à ses affirmations, en conformité à ce qu'il manifeste de sa pensée et de sa volonté et que l'on peut déduire en particulier du caractère des documents, ou de l'insistance à proposer une certaine doctrine, ou de la manière même de s'exprimer.

C. «Quoique les évêques, pris un à un, ne jouissent pas de la prérogative de l'infaillibilité, cependant, lorsque même dispersés à travers le monde, mais gardant entre eux et avec le Successeur de Pierre le lien de la communion, ils s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue, alors c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment.

D. «La chose est encore plus manifeste quand, dans le Concile œcuménique qui les rassemble, ils font, pour l'ensemble de l'Eglise, en matière de foi et de mœurs, acte de docteurs et de juges, aux définitions desquelles il faut adhérer dans l'obéissance de la foi.

E. «De cette infaillibilité, le Pontife romain, chef du collège des évêques, jouit du fait même de sa charge quand, en tant que pasteur et docteur suprême de tous les fidèles, et chargé de confirmer ses frères dans la foi (cf. *Lc* 22, 32), il proclame, par un acte définitif, un point de doctrine touchant la foi et les mœurs. C'est pourquoi les définitions qu'il prononce sont dites, à juste titre, irréformables par elles-mêmes.»

A considérer les choses du côté du SUJET du service magistériel, il faut distinguer le *magistère universel* et le *magistère pontifical*. Le premier est exercé par le corps des évêques en union avec le Successeur de Pierre; le second est exercé par le Pape seul.

A considérer les choses en fonction du MODE D'EXERCICE du service magistériel, il faut distinguer le *magistère ordinaire* et le *magistère extraordinaire*. Le premier correspond à l'enseignement quotidien des évêques et/ou du Pape. Le second correspond aux définitions et jugements solennels portés soit en conciles œcuméniques soit par le Pape parlant *ex cathedra*: il est hors de l'ordinaire du fait de la solennité de son exercice et non parce qu'il serait hors normes.

«La charge pastorale du Magistère est donc une réalité complexe et diversifiée[12].». On peut donc distinguer schématiquement:

– le magistère universel ordinaire: A et C
– le magistère universel extraordinaire: D

[12] *VEDT,* n. 20.

– le magistère pontifical ordinaire: B
– le magistère pontifical extraordinaire: E

A propos de cette concrétisation (Sujet: universel-pontifical) et de ces différents modes d'exercice (ordinaire-extraordinaire) du service magistériel, il faut faire deux remarques.

En premier lieu, concernant le magistère pontifical, «le Pontife romain s'acquitte de sa mission universelle à l'aide des organismes de la Curie romaine et en particulier, pour ce qui regarde la doctrine sur la foi et la morale, de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Il découle de là que les documents de cette Congrégation approuvés expressément par le Pape participent au magistère ordinaire du Successeur de Pierre[13]».

En deuxième lieu, concernant le magistère universel, «dans les Eglises particulières, il revient à l'évêque de garder et d'interpréter la Parole de Dieu et de juger avec autorité de ce qui lui est conforme ou non. L'enseignement de chaque évêque, pris singulièrement, s'exerce en communion avec celui du Pontife romain, Pasteur de l'Eglise universelle, et avec d'autres évêques dispersés à travers le monde ou réunis en Concile œcuménique. Cette communion est condition de son authenticité[14]».

Assistance et assentiment

3. «Le charisme d'infaillibilité qui est celui de l'Eglise elle-même[15]» concerne les modalités d'exercice du Magistère (C), (D), (E). En plus de ses explicitations, *Lumen Gentium* 25 renvoie à deux textes majeurs du Concile Vatican I:

«Est à croire de foi divine et catholique tout ce qui est contenu dans la Parole de Dieu ou écrite ou transmise, et que l'Eglise, soit par un *jugement solennel* (D et E), soit par son *magistère ordinaire et universel* (C), propose à croire comme divinement révélé[16].»

«Le Pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra,* c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être tenue par toute l'Eglise, jouit, par l'assistance divine à lui promise en la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que fût pourvue son Eglise, lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi et les mœurs. Par conséquent, ces définitions du Pontife romain sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Eglise (E)[17].»

[13] *VEDT,* n. 18.
[14] *VEDT*, n. 19.
[15] *LG,* n. 25.
[16] VATICAN I, *Dei Filius*, 3; Dz. Sch. 3011.
[17] VATICAN I, *Pastor Aeternus*, 4; Dz. Sch. 3074.

L'exercice du charisme d'infaillibilité peut donc revêtir plusieurs modalités. En particulier, il s'exerce «quand les évêques dispersés dans le monde, mais enseignant en communion avec le Successeur de Pierre, sont d'accord pour présenter un point de doctrine comme exigeant un assentiment irrévocable (C). Il en va de même et plus manifestement encore, soit lorsque les évêques, par un acte accompli collégialement – comme dans les conciles œcuméniques, – définissent, avec leur chef visible, la doctrine qui doit être tenue (D), soit lorsque le Pontife romain parle *ex cathedra,* c'est-à-dire quand, dans l'exercice de sa charge de Pasteur et de Docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, la doctrine de la foi ou des mœurs, qui doit être tenue par toute l'Eglise (E)[18]».

«Cette infaillibilité, dont le divin Rédempteur a voulu pourvoir son Eglise pour définir la doctrine concernant la foi et les mœurs, s'étend aussi loin que le dépôt lui-même de la Révélation divine à conserver saintement et à exposer fidèlement[19].»

La morale peut être aussi l'objet du Magistère authentique dans la mesure où l'Evangile, qui est Parole de vie, inspire et dirige tout le domaine de l'agir humain. «Le Magistère a donc la tâche de discerner, par des jugements normatifs pour la conscience des fidèles, les actes qui sont en eux-mêmes conformes aux exigences de la foi et en promeuvent l'expression dans la vie, et ceux qui au contraire, de par leur malice intrinsèque, sont incompatibles avec ces exigences. En raison du lien qui existe entre l'ordre de la création et l'ordre de la rédemption, et en raison de la nécessité de connaître et observer toute la loi morale en vue du salut, la compétence du Magistère s'étend aussi à ce qui regarde la loi naturelle.» Et de fait, la Révélation elle-même «contient des enseignements moraux qui de soi pourraient être connus par la raison naturelle, mais auxquels la condition pécheresse de l'homme rend l'accès difficile. C'est une doctrine de foi que ces règles morales peuvent être infailliblement enseignées par le Magistère[20]».

«Le devoir de conserver saintement et d'exposer fidèlement le dépôt de la divine Révélation implique, de par sa nature, que le Magistère puisse proposer d'une manière définitive des énoncés qui, même s'ils ne sont pas contenus dans les vérités de la foi, leur sont cependant intimement connexes, de sorte que le caractère définitif de telles affirmations dérive, en dernier ressort, de la Révélation elle-même[21].» L'infaillibilité du Magistère ne s'étend donc pas seulement au dépôt de la foi mais

[18] *Le mystère de l'Eglise (MDE),* Déclaration de la CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI sur la doctrine catholique concernant l'Eglise en vue de la protéger contre des erreurs d'aujourd'hui, 6 juin 1973, n.3.

[19] *LG,* 25.

[20] *VEDT,* n. 16.

[21] *Ibid.*

également aux vérités sans lesquelles ce dépôt ne saurait être dûment conservé et exposé.

«Le Magistère de l'Eglise engage pleinement l'autorité du Christ quand il définit des dogmes, c'est-à-dire quand il propose, sous une forme obligeant le peuple chrétien à une adhésion irrévocable de foi, des vérités contenues dans la Révélation divine ou des vérités ayant avec celles-ci un lien nécessaire[22].»

Dans un sens large, le dogme recouvre ce qui est proposé «à croire comme divinement révélé» «par un jugement solennel» ou par le «magistère ordinaire et universel»[23]. «Dans un sens strict, un dogme est une doctrine dans laquelle l'Eglise propose de façon définitive une vérité révélée, sous une forme qui oblige le peuple chrétien dans son entier, de sorte que la négation est rejetée comme une hérésie et stigmatisée par l'anathème. Dans un dogme au sens strict se joignent une première composante, doctrinale, et une deuxième qui relève de la discipline[24].»

Avec Vatican II, il faut cependant préciser qu'il existe un ordre et comme une hiérarchie des dogmes de l'Eglise due aux liens divers qui les rattachent au fondement de la foi[25]. Cette hiérarchie signifie que certains dogmes ont leur raison d'être en d'autres qui occupent le premier rang et les éclairent. Tous les dogmes, puisqu'ils sont révélés, doivent également être crus de foi divine, mais leur signification et leur poids se différencient en fonction de leur relation au mystère du Christ.

A propos de la Lettre *Ordinatio sacerdotalis*, le cardinal Ratzinger a donné quelques précisions sur le magistère pontifical ordinaire où «il est dit expressément que ce qu'il affirme doit être tenu d'une manière définitive dans l'Eglise et que cette question est désormais soustraite au jeu des opinions fluctuantes. Cet acte est-il donc un acte de dogmatisation? A cet égard, il faut répondre que le Pape ne propose aucune formule dogmatique, mais confirme une certitude qui a été constamment vécue et affirmée dans l'Eglise. En langage technique, on devrait dire: il s'agit d'un acte du Magistère authentique ordinaire du Souverain Pontife, donc d'un acte qui n'entend pas définir quelque chose, ni d'un texte solennel *ex cathedra,* même si l'objet de cet acte est la déclaration d'une doctrine enseignée comme définitive et donc non réformable. Cela veut dire qu'elle est proposée non comme un enseignement prudentiel ni comme une hypothèse la plus probable, ni comme un conseil pour l'action, ni comme une simple disposition disciplinaire, mais bien comme une doctrine certainement vraie. Le propre de la nouvelle intervention

[22] *CEC,* n. 88.
[23] Cf. Dz. Sch. 3011.
[24] *L'interprétation des dogmes* (*IDD*), COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, B III 3.
[25] Cf. *Unitatis Redintegratio* (*UR*), n. 11.

magistérielle ne concerne donc pas l'explicitation du contenu de la doctrine proposée, mais seulement sa structure formelle et gnoséologique, en ce sens que l'autorité apostolique du Saint-Père rend explicite une certitude qui a toujours existé dans l'Eglise et qui est maintenant mise en doute par certains; on lui donne une forme concrète, qui intègre sous une forme contraignante ce qui a toujours été vécu auparavant[26]».

«L'assistance divine est encore donnée aux successeurs des apôtres, enseignant en communion avec le Successeur de Pierre et, d'une manière particulière, à l'Evêque de Rome, Pasteur de toute l'Eglise, lorsque sans arriver à une définition infaillible et sans se prononcer d'une "manière définitive", ils proposent dans l'exercice du magistère ordinaire un enseignement qui conduit à une meilleure intelligence de la Révélation en matière de foi et de mœurs, et des directives morales découlant de cet enseignement[27].» «A cet enseignement ordinaire les fidèles doivent "donner l'assentiment religieux de leur esprit[28]" qui, s'il se distingue de l'assentiment de la foi, le prolonge cependant[29].»

Pareillement, «les décisions magistérielles en matière de discipline, même si elles ne sont pas garanties par le charisme d'infaillibilité, ne sont pas dépourvues de l'assistance divine et requièrent l'adhésion des fidèles[30]».

4. Aux différentes modalités d'exercice du Magistère correspondent différents types d'assentiment du côté du Peuple de Dieu.

En premier lieu, «lorsque le Magistère de l'Eglise se prononce infailliblement pour déclarer solennellement qu'une doctrine est contenue dans la Révélation, l'adhésion requise est celle de la *foi théologale*. Une telle adhésion s'étend à l'enseignement du magistère ordinaire et universel quand il propose à croire une doctrine de foi comme divinement révélée[31]». «Ainsi appartiennent à ce *credendum* les vérités de foi (au sens strict) aussi bien que les vérités touchant la vie morale dont témoigne la Révélation (*DS* 1501, 3074: *fides et mores; LG* 25: *fides credenda et moribus applicanda*)[32].»

En deuxième lieu, lorsque le Magistère «propose d'une manière définitive des vérités concernant la foi et les mœurs qui, même si elles ne sont pas divinement révélées, sont toutefois étroitement et intimement connexes avec la Révélation, celles-ci doivent être *fermement acceptées et tenues*[33]». «Des vérités naturelles et des doctrines morales naturelles

[26] *La Documentation catholique,* n. 2097, pp. 613-614.
[27] *VEDT,* n. 27.
[28] *LG,* n. 25.
[29] *CEC,* n. 892.
[30] *VEDT,* n. 17.
[31] *VEDT,* n. 23.
[32] *IDD,* B II 3.
[33] *VEDT,* n. 23.

peuvent indirectement appartenir à la doctrine obligatoire de l'Eglise, quand elles ont une connexion nécessaire et intrinsèque avec les vérités de foi (*LG* 25: *tantum patet quantum patet divinae Revelationis depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum*). Néanmoins, Vatican II fait clairement une distinction entre la doctrine de la foi et les principes de l'ordre moral naturel, en tant que pour la première, le Concile parle d'annoncer et d'enseigner avec autorité, mais pour les seconds d'expliquer avec autorité et de confirmer (*DH* 14)[34].»

En troisième lieu, «lorsque le Magistère, même sans l'intention de poser un acte définitif, enseigne une doctrine pour aider à l'intelligence plus profonde de la Révélation ou de ce qui en explicite le contenu, ou encore pour rappeler la conformité d'une doctrine avec les vérités de foi, ou enfin pour mettre en garde contre des conceptions incompatibles avec ces mêmes vérités, un *assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence* est requis. Celui-ci ne peut pas être purement extérieur et disciplinaire, mais doit se situer dans la logique et sous la mouvance de l'obéissance de la foi[35]». «Parce que l'enseignement du Magistère est un tout vivant, l'accord des croyants ne peut pas se limiter à des vérités formellement définies. D'autres affirmations du Magistère également qui, sans être des définitions définitives, émanent du Pape, de la Congrégation pour la Doctrine de la foi ou d'évêques, doivent être reçues, selon des degrés différents, avec une obéissance religieuse. De telles affirmations appartiennent au Magistère authentique quand l'intention magistérielle y est déclarée; on reconnaît celle-ci avant tout par la nature des documents, la fréquence avec laquelle une même doctrine est proposée et la façon de s'exprimer[36].»

Enfin, et en quatrième lieu, le Magistère «peut intervenir sur des questions débattues dans lesquelles sont impliqués, à côté des principes fermes, des éléments conjecturaux et contingents. Et ce n'est souvent qu'avec le recul du temps qu'il devient possible de faire le partage entre le nécessaire et le contingent. La *volonté d'acquiescement loyal* à cet enseignement du Magistère en matière de foi non irréformable doit être la règle[37]».

Interprétation des interventions magistérielles

5. Pour ce qui est de l'interprétation de ces enseignements magistériels, il se peut que le fidèle ou le théologien «se pose des questions portant, selon le cas, sur l'opportunité, sur la forme ou même sur le contenu

[34] *IDD*, B II 3.
[35] *VEDT*, n. 23.
[36] *IDD*, B II 3.
[37] *VEDT*, n. 24.

d'une intervention. Cela le conduira avant tout à vérifier soigneusement quelle est l'autorité de cette intervention, telle qu'elle résulte de la nature des documents, de l'insistance à proposer une doctrine et de la manière même de s'exprimer (cf. *LG* 25)[38]».

Concernant tout d'abord «les interventions d'ordre prudentiel, il est arrivé que des documents magistériels ne soient pas exempts de déficiences. Les Pasteurs n'ont pas toujours perçu aussitôt tous les aspects ou toute la complexité d'une question. Mais il serait contraire à la vérité de conclure, à partir de certains cas déterminés, que le Magistère de l'Eglise puisse se tromper habituellement dans ses jugements prudentiels, ou qu'il ne jouisse pas de l'assistance divine dans l'exercice intégral de sa mission». Il faut être «conscient de la décantation qui s'opère avec le temps», mais «ceci ne doit pas être entendu dans le sens d'une relativisation des énoncés de la foi». «Certains jugements du Magistère ont pu être justifiés à l'époque où ils furent prononcés, parce que les affirmations visées mêlaient inextricablement des assertions vraies et d'autres qui n'étaient pas sûres. Seul le temps a permis d'opérer le discernement et, à la suite d'études approfondies, d'aboutir à un vrai progrès doctrinal[39].»

Les décisions du Magistère qui ne disent pas le dernier mot sur une matière en tant que telle, constituent cependant «un encouragement substantiel par rapport au problème, et surtout une expression de prudence pastorale, une sorte de disposition provisoire. Leur substance reste valide, mais les détails sur lesquels les circonstances des temps ont exercé une influence peuvent avoir besoin de rectifications ultérieures[40]». A cet égard, note le cardinal Ratzinger, «on peut penser aussi bien aux déclarations des papes du siècle dernier sur la liberté religieuse qu'aux décisions antimodernistes du début de ce siècle, en particulier aux décisions de la Commission biblique de l'époque. En tant que cri d'alarme devant les adaptations hâtives et superficielles, elles demeurent pleinement justifiées (...). Mais, dans les détails relatifs aux contenus, elles ont été dépassées, après avoir rempli leur devoir pastoral à un moment précis[41]».

Il faut bien avoir à l'esprit que la pratique du Magistère tend à s'accorder avec son caractère pastoral et qu'à ce point de vue «elle rencontre avec prudence et avec discernement des problèmes nouveaux d'ordre social, politique et ecclésial. Dans les derniers siècles, on peut reconnaître, de la part du Magistère de l'Eglise, l'interprétation de certaines prises de position antérieures face à de nouveaux développements, en

[38] *VEDT,* n. 24.
[39] *VEDT,* n. 24.
[40] Cardinal J. RATZINGER, *Osservatore Romano,* n. 28, 10 juillet 1990, pp. 1 et 9.
[41] *Ibid.*

particulier quand une donnée complexe a été suffisamment analysée et éclairée. Cela se vérifie dans l'attitude à l'égard des questions sociales en relation avec les acquis des sciences modernes de la nature, à l'égard des droits de l'homme et spécialement de la liberté religieuse, à l'égard de la méthode historico-critique, à l'égard du mouvement œcuménique, de l'appréciation des Eglises orientales, et de maintes requêtes fondamentales des Réformateurs, etc.[42]».

Concernant ensuite, à l'autre bout de la chaîne, les énoncés dogmatiques, il convient de remarquer que la transmission infaillible de la Révélation par l'Eglise rencontre diverses formes de difficultés. Celles-ci proviennent du fait que les mystères profonds de Dieu «dépassent de par leur nature l'intelligence humaine au point que, même communiqués par la Révélation et reçus par les croyants, ils demeurent couverts du voile de la foi et comme enveloppés de ténèbres[43]»; elles dérivent aussi de la condition historique de l'expression qu'il faut donner à la Révélation. «Le mystère du Christ transcende les possibilités d'expression de toute époque historique et se dérobe donc à toute systématisation exclusive. Dans la rencontre avec les diverses cultures et les signes des temps qui se succèdent, l'Esprit Saint ne cesse de rendre le mystère du Christ présent dans sa nouveauté[44].» «L'exposé magistériel de la vérité est un témoignage de la Parole de Dieu dans et par la parole de l'homme. Il participe au caractère définitif (...) de la vérité divine apparue en Jésus-Christ, comme à l'historicité de tout langage humain[45].»

A ce dernier point de vue, il faut observer que «le sens contenu dans les énoncés de foi dépend pour une part de la portée sémantique de la langue employée à une certaine époque et dans certaines circonstances. Il arrive en outre qu'une vérité dogmatique soit d'abord exprimée d'une manière incomplète – pas fausse cependant – et que plus tard, considérée dans un contexte de foi ou de connaissances humaines plus étendu, elle soit signifiée plus intégralement et plus parfaitement. Ensuite l'Eglise, par ses nouveaux énoncés, veut confirmer et éclaircir les vérités déjà contenues d'une manière ou d'une autre dans la Sainte Ecriture ou dans les expressions antérieures de la Tradition, mais en même temps elle a d'habitude en vue certaines questions à résoudre ou certaines erreurs à rejeter; or il est nécessaire de tenir compte de tout cela pour bien comprendre les énoncés susdits. Enfin, les vérités que l'Eglise entend réellement enseigner par ses formules dogmatiques sont sans doute distinctes des conceptions changeantes propres à une époque déterminée; mais il n'est pas exclu qu'elles soient éventuellement

[42] *IDD*, B II 4.
[43] VATICAN I, *Dei Filius*, 4; Dz. Sch. 3016.
[44] *IDD*, C III 3.
[45] *IDD*, B III 2.

formulées, même par le Magistère, en des termes qui portent des traces de telles conceptions[46]».

On doit donc dire que «les formules dogmatiques du Magistère ont été aptes dès le début à communiquer la vérité révélée et que, demeurant inchangées, elles la communiquent toujours à ceux qui les interpréteront bien. Mais il ne s'ensuit point que chacune d'entre elles eut et gardera cette aptitude au même degré. Pour cette raison, les théologiens s'appliquent à circonscrire exactement l'intention d'enseigner que les diverses formules dogmatiques contiennent réellement, et ils rendent par là un grand service au Magistère de l'Eglise auquel ils sont soumis. Pour la même raison, les anciennes formules dogmatiques, et d'autres qui s'en rapprochent, demeurent généralement vivantes et continuent de porter des fruits dans l'usage habituel de l'Eglise, de telle sorte toutefois qu'on leur ajoute opportunément de nouveaux exposés et énoncés qui gardent et éclairent leur sens originel. Par ailleurs, il est arrivé parfois que, dans le même usage habituel de l'Eglise, certaines de ces formules aient cédé la place à de nouvelles manières de s'exprimer qui, proposées ou approuvées par le Magistère, présentaient plus clairement ou plus complètement la même signification[47]».

Le sens des formules dogmatiques demeure ainsi toujours «vrai et identique à lui-même dans l'Eglise, même lorsqu'il est éclairé davantage et plus entièrement compris. Les fidèles doivent donc bien se garder d'accueillir l'opinion que l'on peut résumer ainsi: tout d'abord les formules dogmatiques, ou certaines catégories d'entre elles, seraient incapables de signifier d'une manière déterminée la vérité, mais n'en signifieraient que des approximations changeantes, lui apportant une déformation, une altération; ensuite ces mêmes formules ne signifieraient la vérité que d'une manière indéterminée, comme un terme à chercher toujours au moyen des approximations susdites. Ceux qui adopteraient cette opinion n'échapperaient pas au relativisme dogmatique et ils corrompraient le concept d'infaillibilité de l'Eglise, lequel se réfère à la vérité enseignée et tenue d'une manière déterminée[48]».

Comme l'enseigne le premier Concile du Vatican, «le sens des dogmes que notre Mère la sainte Eglise a proposé une fois pour toutes doit toujours être maintenu et on ne peut jamais s'en écarter avec la vaine prétention d'en obtenir une intelligence plus profonde[49]»: le sens des dogmes est déterminé et irréformable[50], en sorte qu'on ne peut réduire l'infaillibilité à une permanence fondamentale dans le vrai,

[46] *MDE*, n. 5.
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*
[49] VATICAN I, *Dei Filius*; Dz. Sch. 3020.
[50] *Ibid.* can. 3; Dz. Sch. 3043.

laquelle serait compatible avec des erreurs disséminées dans les propositions que le Magistère enseigne comme doctrine irrévocable ou dans l'accord assuré du Peuple de Dieu en matière de foi et de mœurs[51].

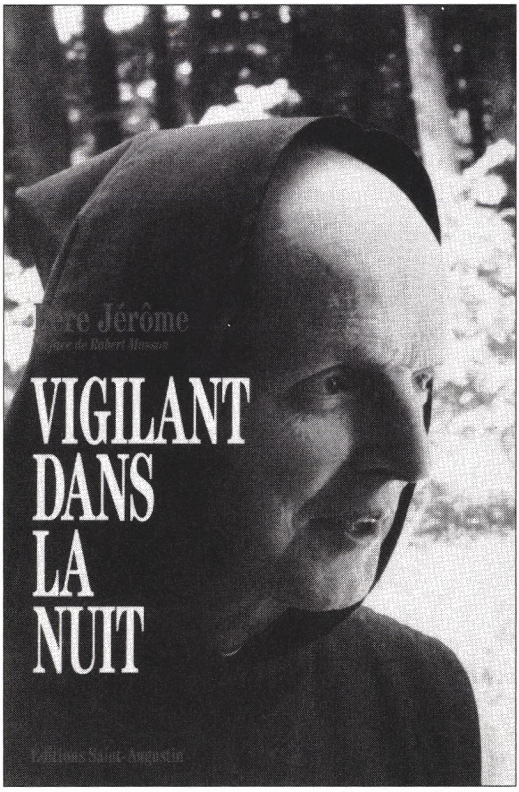
La «distinction entre le fonds immuable de la foi, c'est-à-dire les vérités de la foi d'une part, et leur expression d'autre part», signifie donc «que l'enseignement de l'Eglise, conservant toujours le même sens et le même contenu, doit être transmis aux hommes d'une manière vivante et correspondant aux exigences de leur temps[52]». Notamment, «des définitions ultérieures conservent et confirment les définitions précédentes, mais elles les expliquent aussi et, le plus souvent, dans une confrontation avec des questions nouvelles et avec des erreurs, elles les rendent vivantes et fructueuses dans l'Eglise[53]».

Jean XXIII, lors de l'inauguration du deuxième Concile du Vatican, avait donné des indications précieuses à ce propos: «Il importe que cette doctrine certaine et immuable, à laquelle on doit se soumettre fidèlement, soit étudiée et exposée d'une manière conforme aux exigences de notre temps. Autre chose est en effet le dépôt de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans la doctrine sacrée, autre chose la manière d'exprimer ces vérités en gardant toutefois leur sens et leur acception[54].» Pareillement Paul VI: «Nous devons nous appliquer avec ardeur aujourd'hui à garder à la doctrine de la foi la plénitude de sa signification et toute sa portée, tout en l'exprimant d'une manière qui parle à l'esprit et au cœur des hommes auxquels elle est communiquée[55].» Le Concile lui-même rappelle que les «évêques doivent proposer la doctrine chrétienne d'une façon adaptée aux nécessités du moment, c'est-à-dire en répondant aux difficultés et questions qui angoissent le plus les hommes[56]».

Marc LARIVÉ

[51] Cf. *MDE*, n. 5.
[52] *IDD*, B II 2.
[53] *Ibid.*
[54] *AAS* 54, 1962, p. 792.
[55] *Quinque iam anni*, *AAS* 63, 1971, p. 100.
[56] *Christus Dominus*, n. 13.

Dieu, le silence, une abbaye cistercienne, un moine... «vigilant dans la nuit»!



L'anthologie très attendue de Père Jérôme, de l'Abbaye de Sept-Fons!

Préface de Robert Masson, prélude de Frère Nicolas de Sept-Fons

176 pages + 16 pages de photos FF 118.— FS 36.—

Editions Saint-Augustin – 1890 Saint-Maurice (Suisse)

Notes et lectures

La figure de Cajetan

Les notes qui suivent ont été rédigées pour servir de cadre à la lecture de l'ouvrage de Charles Morérod, *Cajetan et Luther en 1518,* que j'ai eu l'honneur de présenter aux lecteurs de *Nova et Vetera,* N° 1995/1.

Cajetan fut assurément une figure peu banale. J'ai pensé que quelques traits de sa vie méritaient d'être soulignés. Les citations reproduites ici se trouvent en majeure partie dans: D.A. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* V, Paris 1911, pp. 141-230; P. Mandonnet, «Thomas De Vio, dit», dans *Dictionnaire de Théologie catholique,* II, col. 1313-1329 et la biographie de J.B. Flavio, secrétaire de Cajetan, reproduite dans *Cajetan, Revue Thomiste,* 1934, pp. 456-490.

Thomas De Vio (dit Cajetan) est né à Gaète, ville située entre Rome et Naples, au bord de la mer, le 20 février 1469. Il était le quatrième enfant de François De Vio et d'Isabelle Sieri; il reçut au baptême le nom de Jacques.

A 16 ans, il prit l'habit de l'Ordre des Dominicains à Gaète, attiré par la vie de pénitence et d'étude, vie grave et intellectuelle qui correspondait aux aspirations de son âme et restera l'idéal qu'il poursuivra et essaiera d'inculquer toujours plus profondément à son Ordre. Il prit le nom de Thomas.

Ses premières études se firent successivement à Naples et à Bologne. Envoyé ensuite à Padoue, il compléta sa formation et y enseigna. Jusqu'en 1501, c'est toujours dans le nord de l'Italie qu'on le rencontre.

A cette dernière date, le Chapitre général le nomme procureur général de l'Ordre.

Le cardinal Olivier Carafa, protecteur des Dominicains, eut sa part dans ce choix. Thomas De Vio, lié à ce prélat depuis le temps où il résidait à Gaète, dédia au cardinal son *Commentaire* sur la première partie de la *Somme de théologie* de saint Thomas.

A la mort du Maître général, Jean Clérée, Cajetan fut désigné Vicaire général, le 7 août 1507, puis élu Maître général en 1508.

Cajetan, Maître général

La lettre de Cajetan accompagnant les Actes du Chapitre, et envoyée à tout l'Ordre, manifeste sans aucun doute sa volonté de réforme:

> *Choisi par la permission divine pour le service universel de l'Ordre, ma première pensée est de considérer combien est lourd le fardeau imposé à mes épaules, car je sais que j'aurai à rendre un compte rigoureux au Souverain Juge. L'espoir que votre charité m'allégera ce poids fait que je me mets à la tâche avec plus de courage. Vous m'aiderez surtout par votre attachement universel à la pauvreté et à l'étude. Pères très bons et Frères très chers, pratiquez nos saintes lois de manière à ce que vos actes soient faits avec sagesse, et tous nous monterons un jour au Ciel. Adieu, priez pour moi.*

Sur la nécessité de réformer l'Ordre, il écrivit encore à l'occasion de la publication des Actes du Chapitre de Gênes. Le programme de Cajetan est exprimé en deux mots: pauvreté, étude.

La pauvreté:

> *Nous professons, dit-il, deux principes, dont l'un concourt à notre salut personnel, et l'autre au salut*

du prochain. Le premier est que le nerf de la vie religieuse consiste dans la communauté des biens... Les couvents qui pratiquent la vie commune, non seulement donnent plus d'avantages aux religieux pour le présent selon les besoins de chacun, et les délivrent de tout souci matériel, de sorte que, selon la parole de l'Apôtre, ils possèdent tout en ayant l'air de ne rien posséder; mais, de plus, ces couvents de vie commune, en imitant la charité mutuelle du Christ et des Apôtres, jouissent, par faveur divine, même sur cette terre, d'une certaine participation de la joie du Ciel... Si nous vivons ensemble, sous le même toit, c'est pour pratiquer la communauté. Et c'est pourquoi nous faisons tant d'efforts pour restaurer la vie commune dans tous les couvents où elle n'existe plus. Que les supérieurs de ces couvents rougissent de s'appeler fils de l'Ordre des Prêcheurs, s'ils ne désirent pas la communauté des biens, s'ils ne s'efforcent pas de la rétablir. On n'est pas digne du nom de couvent lorsqu'on n'a de commun que le cloître. On ne peut pas davantage prétendre que l'on professe la pauvreté, si on préfère la vie privée à la vie commune. Mes Frères, regardez autour de vous, vous verrez que les couvents de vie commune abondent de biens et se développent, tandis que les couvents de vie privée s'effondrent. Il n'est pas douteux que la ruine de beaucoup de maisons ne soit due à cette cause. Rappelez-vous que l'Ordre a produit ses religieux les plus saints et les plus savants à l'époque où la vie commune était universelle, et non pas après sa décadence. De nos jours même, les religieux les meilleurs et les plus instruits se trouvent dans les couvents de vie commune, beaucoup plus que dans ceux où chacun pense d'abord à soi...

Au Chapitre de 1508, celui où il fut élu, les Pères déclarèrent, sous son impulsion, que les Frères et les Sœurs qui n'étaient pas sincèrement disposés en leur cœur à mettre aux pieds de leurs Supérieurs ce qu'ils possédaient se trouvaient en état de damnation éternelle. De même, ajoutent les Actes, tous les religieux qui font acte réel de propriété, en changeant ou en aliénant des biens qui leur sont concédés à l'usage, comme s'ils en étaient les maîtres, sont en état de damnation éternelle. Et, de plus, les délinquants doivent être privés de ces biens, qui passent à la communauté. Que les Frères, disent les Actes, veillent sur leur conscience.

On sent la main énergique de Cajetan dans cette ordonnance, qui semble une conclusion théologique.

L'étude:

Joignez à la vie commune l'étude des lettres sacrées, afin de pouvoir, selon que vous y êtes tenus par les constitutions, donner au peuple le pain de l'exemple et de la parole. Les religieux des autres Ordres, ce qu'ils consacrent à l'étude, ils le donnent à bien plaire, mais pour nous, il est à peine possible d'évangéliser le peuple sans l'étude.

Il affirmait encore:

Que le travail assidu ne vous décourage pas, non, persévérez afin d'acquérir la vérité divine. Ne recouvrez pas de silence la doctrine que vous détenez, mais exposez-la par les paroles, l'enseignement et la prédication. Du haut des tours, montrez les exemples de vie et de doctrine, non pas dans les fosses de l'ignorance, de l'hypocrisie ou du scandale.

Ne mettez pas seulement les mots, mais vos cœurs dans la force de la vérité qui chasse les vices et engendre les vertus. Elle vous conduira certainement à la patrie céleste.

La profondeur de la ruine de l'Ordre, disait-il aux Pères du Chapitre

de Gênes, *atteste avec quelle vigueur il a besoin d'être restauré.*

Concrètement, il favorisa la stricte observance dans les couvents de l'Ordre, spécialement dans ceux du nord de l'Europe réunis sous le nom de «Congrégation de Hollande». Il s'exprimait ainsi:

Je défends, sous peine de faute grave ou d'emprisonnement, que quelqu'un, sans motif raisonnable et juste et sans la permission du Vicaire général, ou de son substitut qui la peut donner, se rende à la Curie romaine pour me rencontrer moi-même.

Mais s'il paraît à quelqu'un avoir une juste raison de me rencontrer et qu'il ne puisse pas en obtenir la permission du Vicaire général, qu'il me l'écrive; alors je lui rendrai justice ou lui donnerai la permission de venir à Rome. Que personne ne travestisse les faits, ni ne soit assuré de ma bienveillance et de ma miséricorde pour obtenir l'impunité de sa désobéissance. Je ne suis pas miséricordieux au point de renoncer à la censure de la justice. De même, que personne ne pense obtenir de moi immédiatement ce qu'il demandera, en appuyant son espoir sur le mensonge et en croyant que j'attacherai foi à ses dires au préjudice de ceux du supérieur dont il a fui l'obéissance, la correction ou la justice.

Je déclare cela afin que personne ne s'expose à de grands efforts et périls pour l'âme et le corps encourus en venant à moi et en espérant obtenir de moi un appui à sa désobéissance. Il doit plutôt craindre la juste punition.

Je ne désire en cette vie rien d'autre que ceci: que l'observance régulière croisse et continue, que les déficiences soient corrigées et que les bons religieux soient favorisés.

Le conciliabule de Pise

Durant le généralat de Maître Cajetan, un conciliabule schismatique se réunit à Pise (1511). Thomas De Vio, dans une circulaire adressée à tout l'Ordre, défendit à ses religieux de prêter leur concours à cette assemblée:

Il est interdit à tous et à chacun dans tout l'Ordre, sous peine d'excommunication, de privation de toute prélature, de toute fonction, de tout grade et de tout droit de vote actif et passif, de prêter conseil, ou aide au conciliabule de Pise, ou de le favoriser de quelque façon. Ordre est donné aux supérieurs de publier cette lettre.

Le meilleur moyen, aux yeux de Cajetan, d'anéantir tout effet de cette assemblée était de réunir un concile légitime. Le Pape y consentit et il convoqua le concile du Latran V (1512-1517).

Le concile du Latran V

Dans la solennité de la seconde session, le 16 mai 1512, Cajetan prononça un discours devant le concile. Il fit entendre de graves vérités aux Pères. Elles témoignent chez l'orateur, comme l'écrit le Père Mandonnet, d'une connaissance claire des besoins de l'Eglise de son temps, de beaucoup d'indépendance et d'un sentiment très vif des dangers que courait alors la société ecclésiastique.

Et maintenant, leur disait Cajetan, *je ne puis en aucune façon me rallier à ceux des Pères qui, ayant entendu le seul nom de concile, estiment aussitôt qu'ils ont fait une œuvre sainte et utile... Nous sommes en un temps où l'on attend et où il est nécessaire de faire beaucoup: par-dessus tout, réformer l'Eglise, restaurer les mœurs déchues, étouffer les commencements de schisme, convertir les infidèles, ramener les hérétiques, fortifier les bonnes lois et les sanctions qui intéressent toute la chrétienté... Il faut, mes Pères, pourvoir à ces choses avec application; il faut les établir rapidement et avec un*

soin extrême: aujourd'hui je ne puis dissimuler ces exigences, ni sous aucun prétexte les passer sous silence.

Et il poursuivait à l'égard du Pape:

Ceins ton glaive (Ps 44, 4), *Saint-Père, je dis: ceins-le: tu as deux glaives, l'un qui t'est commun avec les autres princes de ce monde, l'autre qui t'est propre et qui est tien à ce point que personne ne le peut posséder s'il ne le reçoit de toi. Ce glaive donc, qui est le pouvoir ecclésiastique, ceins-le avec puissance et ceins-le au-dessus de ta cuisse* (Ps 44, 4), *c'est-à-dire au-dessus de tous les pouvoirs du genre humain. ...Et que ce pouvoir suprême qui est tien, la perfection divine l'accompagne. Et cette perfection, c'est la miséricorde, cette miséricorde qui fait que le Père céleste et parfait fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants et fait pleuvoir sur les justes et sur les pécheurs* (Mt 5, 45). *Si en effet tu te signales partout par une si grande miséricorde que tu conduises non seulement tes amis mais encore tes adversaires et tes ennemis à en venir à la révérence envers toi, au respect du Siège apostolique, à l'unité de l'Eglise du Christ, à une claire reconnaissance de ce concile, c'est en toute vérité, Saint-Père, que tu imiteras, de façon humaine, la perfection de Dieu.*

C'était aussi, discrètement il est vrai, une invitation à Jules II de prendre part à la réforme de l'Eglise.

Le pape Léon X créa Cajetan cardinal le 1er juillet 1517, en lui intimant de conserver le gouvernement de l'Ordre jusqu'au prochain Chapitre général.

Cajetan, cardinal

Pour autant il poursuivit la rédaction du *Commentaire* à la *Somme* de saint Thomas. Après douze jours d'interruption, il sentit la nécessité de continuer à scruter les mystères du Christ, les sacrements de l'Église et de les mettre en lumière. Il était âgé de quarante-neuf ans.

Léon X en l'élevant à la dignité de cardinal avait tissé de lui un bel éloge:

Aujourd'hui, lui écrit-il, *poussé par la probité de votre vie, par votre science, votre prudence, votre habileté dans les affaires, votre vertu éprouvée, votre religion et toutes les qualités remarquables qui distinguent et recommandent votre personne, nous vous avons choisi et nous vous avons appelé à faire partie du nombre de nos Vénérables Frères les Cardinaux de la sainte Eglise romaine. Ce faisant, nous sommes convaincus que, grâce à vos mérites éminents, vous ne serez pas seulement un membre honorable du Sacré-Collège, mais que vous nous serez d'un grand secours dans les affaires difficiles qui tous les jours assaillent le Siège Apostolique. Nous sommes convaincus également que cette dignité vous donnera plus de facilité pour rendre à votre Ordre tous les services dont il a besoin, et c'est pourquoi nous déclarons que, par votre promotion au cardinalat, la charge de Maître Général n'est aucunement vacante; et vous en gardez, jusqu'au prochain Chapitre général, les fonctions, les honneurs, les pouvoirs et les émoluments, comme si vous n'aviez pas reçu la pourpre. Nous ordonnons de même à tous et à chacun des Pères et des Frères de l'Ordre, en vertu de la sainte obéissance et sous peine d'excommunication, de vous considérer comme tel, sans controverse aucune, de vous honorer et de vous obéir.*

La mission en Allemagne

Cajetan fut envoyé comme légat en Allemagne le 3 mars 1518. Il y rencontra Luther; l'entrevue se solda par un échec. Dans un passage rédigé par le

cardinal à cette occasion, celui-ci porte le jugement suivant à l'adresse de la position du moine allemand sur la pénitence: *Cela revient en fait à construire une nouvelle Eglise.*

Thomas De Vio revint à Rome à la fin de l'été 1519; entre temps le Pape l'avait nommé évêque de Gaète. Il eut l'occasion de prodiguer ses conseils à Léon X. En 1522, il fit prévaloir la candidature d'Adrien d'Utrecht, le futur Adrien VI, et il appuya ce Pape dans sa tentative de réforme.

Le sultan Soliman ayant augmenté sa pression sur les frontières orientales de la chrétienté, Cajetan fut envoyé par Adrien VI, le 1er juin 1523, en Hongrie, Bohème, Pologne et Allemagne pour tâcher de remédier à cette situation; sans beaucoup de succès. Clément VII, successeur d'Adrien VI, le rappela à Rome.

Dernières années

Elles furent marquées par le sac de Rome et principalement par la rédaction du *Commentaire* de l'Ecriture sainte que Cajetan entreprit en composant une traduction latine effectuée directement sur le texte original et en se concentrant sur la considération du sens littéral.

Le sac de Rome

En 1527, les troupes du connétable Charles de Bourbon assaillirent la Ville qui après peu fut envahie, mise à feu et à sang. Les sources contemporaines s'accordent pour souligner l'extrême cruauté avec laquelle furent traités les habitants.

Les cardinaux qui ne s'étaient pas réfugiés avec le Pape à Castel Sant'Angelo n'y échappèrent pas.

La porte de la maison habitée par Cajetan fut forcée. Ses biens, peu nombreux du reste, furent pillés et la promesse d'un paiement de six mille ducats d'or fut la condition de sa libération, pour lui et les siens. Le cardinal dut recourir à un emprunt pour réunir la somme exigée, ce qui ne l'empêcha pas, dans les moments libres, de continuer d'écrire et de dicter.

A Gaète, où il se réfugia pour se reposer et récupérer l'argent emprunté et injustement déboursé, en commentant le passage de l'évangile de Matthieu «Vous êtes le sel de la terre. Mais si le sel vient à s'affadir, avec quoi le salera-t-on? Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds par les gens» (5, 13), il nota:

Nous sommes en train d'expérimenter cela de nos jours, nous, prélats de l'Eglise romaine, livrés au sac, au pillage et à la captivité, non par des infidèles, mais par des chrétiens, à la suite d'un dessein très juste de Dieu; car, comme nous étions le sel de la terre, nous sommes devenus des nullités et des bons à rien, tout juste capables d'exercer des cérémonies extérieures et à nous occuper de biens extérieurs. Nous avons été opprimés par une captivité corporelle durant le pillage et la capture de toute la Ville, le 6 mai 1527.

Une journée de travail

Voici une journée de travail décrite par Flavio, le secrétaire du cardinal:

Chaque matin il se levait avant le jour. Il n'accordait que peu de temps aux soins de son corps; mais il donnait beaucoup d'importance aux prières et aux choses divines. Quand il priait, pensez-vous qu'il le faisait rapidement, d'une façon entrecoupée, en balbutiant, imparfaitement, comme beaucoup ont l'habitude de prier? Non, il priait distinctement, clairement, de mémoire, attentivement, comme s'il voyait Dieu lui-même non seulement en esprit, mais aussi par les yeux du corps. Il le montrait par la prononciation et

aussi par un signe de la tête et par un discret mouvement de corps.
Souvent il levait les mains au ciel et aussi les yeux. Lorsqu'il priait, pas de conversation; il affirmait qu'il fallait servir Dieu avant les hommes.
Après s'être livré le matin aux choses divines, il dictait au secrétaire de service jusqu'au repas de midi. Après le dîner, il se reposait un peu des études, mais il demandait qu'on lui rende compte de la vie domestique; il donnait ses ordres sur ce qu'il fallait faire. Il ne négligeait rien de ce qui appartenait à un bon et soigneux père de famille.
Alors il se livrait de nouveau à ses prières, il étudiait, écrivait et dictait, après quoi il soupait frugalement. Mais il ne veillait pas longtemps; au bout d'une heure, il se couchait. Il prenait peu de sommeil. Quand il se réveillait durant la nuit, il se livrait à des pensées saintes et à des prières adressées à Dieu. Le matin, il se levait avant le jour pour recommencer quotidiennement la même activité.

Les derniers écrits

Cajetan passa les derniers mois de sa vie à commenter le *Livre d'Isaïe*. Au début de ce dernier travail, il remarquait:

Je sais que je tente une œuvre qui dépasse les forces de mon intelligence et j'avoue que l'entreprise serait téméraire sans l'appui de la grâce. J'espère que la lumière de celle-ci me sera accordée en plus grande quantité que par le passé. Là où je m'écarterai du sens authentique, je demande à d'autres de suppléer à ce défaut. Nous sommes, en effet, les membres les uns des autres.

On est étonné de la rapidité de son travail alors que la souffrance le minait. Il s'en plaignait déjà en terminant l'exposé du *Livre des Proverbes,* le 6 avril de la même année: *Ainsi, au milieu de tant d'indispositions, prend fin le Livre des Proverbes de Salomon.*

Les derniers instants de sa vie

Flavio a décrit les derniers moments de la vie de Thomas De Vio: *Je suis vieux,* disait le cardinal, *et désormais inutile et même à charge des autres.* Il fait appeler le procureur de son Ordre pour lui indiquer ses volontés. *En dehors du temple consacré autrefois à Minerve et aujourd'hui à la Mère de Dieu, où montent les escaliers, dans le vestibule de l'église, tu creuseras un trou dont tu enduiras les parois de stuc. Je t'ordonne d'y jeter mon cadavre, sans luxe et sans pompe funèbre.*

Nous souriions, pensant qu'il parlait par plaisanterie. Lui, légèrement fâché ajouta: *Il n'est pas juste d'ensevelir les cadavres fétides dans les temples qui doivent être purs pour y célébrer le culte divin. Du reste, il serait plus convenable de donner aux pauvres l'argent dépensé pour ces sépultures.*

L'ordre du cardinal fut exécuté et son corps reposa devant l'église de la Minerve jusqu'au moment où on l'enferma dans une petite caisse de zinc qui fut déposée à la sacristie de l'église, le 18 juin 1666. En 1934, quatrième centenaire de sa mort, on creusa une tombe à l'intérieur du temple de la Minerve, en bas, avec cette inscription:

«Ici repose la dépouille de Frère Thomas De Vio OP, cardinal Cajetan. An du Seigneur 1934.»

Il était décédé le 9 août 1534.

André F. VON GUNTEN, op

*Les Béatitudes: points cardinaux de l'espérance chrétienne**

On posa la même question à trois tailleurs de pierre: «Qu'est-ce que tu fais?» Le premier répondit: «Je taille une pierre.» Le second: «Je gagne ma vie.» Le troisième: «Je bâtis une cathédrale.»

Trois regards sur la même réalité objective! Trois manières de lire et de rejoindre la réalité, l'événement ou la vie;

– un regard qui s'arrête à l'écorce de la réalité, qui se contente de la décrire dans sa matérialité nue et dépouillée;

– un regard qui va un peu plus loin en situant le geste par rapport à la dimension familiale, sociale;

– enfin un regard qui rejoint les profondeurs et qui inscrit l'action dans un grand projet auréolé de noblesse et d'ambition, dans un grand dessein de sens et d'existence.

De la même manière, nous pouvons nous situer à différents degrés de profondeur pour lire et vivre l'événement qui nous rassemble cet après-midi, le départ de notre frère.

Je vous invite très simplement, très humblement à nous laisser provoquer par les textes évangéliques pour que notre regard ne soit pas simplement horizontal et limité, mais qu'il porte l'empreinte du Christ ressuscité et de son immense espérance.

Le message somptueux des Béatitudes nous offre, me semble-t-il, comme les quatre points cardinaux de l'espérance chrétienne.

1. Une grande affirmation d'un bonheur possible et offert

Neuf fois, ce mot «heureux» vient marteler nos esprits comme «l'entêtement» de Dieu à conduire notre vie humaine vers une plénitude de bonheur et d'épanouissement.

Dieu continue de faire crédit à l'homme, Dieu continue de l'éveiller à un avenir de gloire et de lumière, Dieu pèse de son poids divin pour orienter sa créature follement aimée vers une rencontre définitive dans l'amour.

La foi n'est pas d'abord une question de rite et de morale, elle est une aventure d'alliance dans une contagion d'existence toujours plus forte.

Devant toutes les morosités ambiantes, devant les désenchantements du monde d'aujourd'hui, devant les assauts et les blessures du mal et de la mort, il nous faut «redonner une chance» à notre Dieu en le laissant déployer sa puissance de vie et de bonheur dans la fragilité et la précarité de notre histoire.

2. Un bonheur lié à une Relation

Derrière chacune des Béatitudes, il y a en filigrane le visage du Christ, ce Dieu qui a pris visage d'homme, ce Dieu «tout autre» qui s'est fait le «tout proche», ce Dieu si tendrement humain qui vient mendier le oui de notre liberté. Nous sommes heureux, selon l'appel des Béatitudes, non pas parce que nous sommes pauvres, affamés, en train de pleurer, de souffrir, d'être persécutés, mais parce que, dans ces situations douloureuses où nous éprouvons

* Homélie prononcée le 24 janvier 1995 à la messe de sépulture d'un ami. (Lectures: 1 *Jn* 3, 14. 16-20, *Mt* 5, 1-12).

le dur métier de vivre, nous sommes rejoints par l'infinie tendresse de Dieu.

Notre cri, notre souffrance, notre révolte trouvent un écho dans le cœur de Dieu et la Croix restera à tout jamais la signature de la proximité de Dieu et de son salut. Le Christ, par son incarnation, est venu nous révéler le chemin de la vie. La vie selon l'Evangile est essentiellement deux choses: se recevoir du Père comme une Source et se donner aux autres dans l'amour et l'humble service. La vie est dans cette qualité de pauvreté et de dépossession de soi-même.

3. D'un «bonheur si» à un «bonheur avec»

Les Béatitudes nous conduisent à vivre une Pâque. Instinctivement, notre conception du bonheur est liée à la santé, à la réussite de nos affaires, à l'harmonie de nos relations, à la réalisation de nos ambitions et de nos projets.

Si ma santé est bonne, *si* les membres de la famille vont bien, *si* je ne connais pas trop d'échec, *si* les affaires sont satisfaisantes, *si* je passe entre les gouttes des malheurs et des séismes de la vie, alors je pourrai être heureux. C'est un bonheur conditionnel et en définitive pas réaliste, car la vie tôt ou tard nous met devant la maladie, l'échec, la souffrance et la mort. La foi apportée par le Christ n'est pas un anesthésiant ou un tranquillisant à bon marché. Le Christ n'a pas utilisé sa puissance divine pour échapper à notre conditionnement humain nécessairement limité, mais il a rempli sa vie d'amour et de tendresse dans une authenticité remarquable et dans une solidarité prophétique. Lui seul a le pouvoir de faire de nos chemins de croix des chemins de résurrection et d'avenir. Avec lui, les pires nuits, les pires impasses, les pires fins deviennent des espaces d'aurore. Il y a donc un bonheur possible même au cours de la maladie, des tribulations, des adversités, de la mort puisque Quelqu'un le vit *avec* nous, pour nous. Les Béatitudes ne sont pas le mirage d'un bonheur illusoire pour les chanceux de la vie, elles sont les balises et l'aiguillon d'espérance de ceux qui assument leur vie et leur mort dans la foi au Christ, dans la sérénité d'une aventure qui est tout à la fois danse et combat.

4. Un bonheur qui se construit aujourd'hui

J'emprunte à saint Jean – c'était la première lecture – le dernier point cardinal de notre méditation: «Celui qui aime est déjà passé de la mort à la vie.»

L'amour est la manière évangélique d'entrer déjà aujourd'hui dans une vie victorieuse de la mort, autrement dit la vie et la mort ne sont plus simplement des fatalités mais un choix, une décision, une option fondamentale, une manière d'investir notre liberté dans une relation avec le Christ vivant; «En dehors de moi, vous ne pouvez rien faire.»

On entend souvent l'angoissante question: est-ce qu'il y a quelque chose après la mort? est-ce que la vie triomphera du tombeau? L'Evangile déplace la question, il s'agit moins de savoir si l'on sera vivant après, mais maintenant; est-ce que notre vie est liée simplement à l'avoir, au pouvoir, au valoir, toutes réalités que la mort se chargera de faire disparaître à jamais? ou bien est-ce que notre vie se tisse aujourd'hui déjà dans ces liens d'amour, dans une générosité humble, dans l'accueil et le don, dans la foi, ces valeurs qui, grâce au Christ, ont une dimension d'éternité?

Il s'agit d'être déjà mort quand on aura à mourir, il s'agit de creuser cet espace de liberté et d'amour qui est notre visage éternel, il s'agit de prendre goût à cette naissance, dont la mort sera

l'ultime Pâque. Nous égrenons de l'instant mais nous construisons de l'éternel.

Puissent ces quatre points cardinaux dessinés par la Croix du Christ emblème de notre espérance, devenir maintenant au cœur de cette célébration la respiration de notre prière commune.

Notre regard s'est peu à peu élargi à la dimension du cœur de Dieu. Pour reprendre la question initiale posée aux trois tailleurs de pierre: «Qu'est-ce que tu fais?», nous sommes amenés à faire de notre vie avec tout ce qui la remplit, à faire de notre mort avec tout ce qui la colore, une cathédrale de présence et de communion, dans la fulgurance de la contemplation du Seigneur.

Chacun, chacune d'entre nous, dans le silence de son cœur peut se sentir libre de relire chacune de ces Béatitudes en lien avec la vie de notre frère, selon la couleur des chemins partagés avec lui. Ensemble au cours de cette Eucharistie, nous nous appliquerons à recueillir et à traduire en louange et en reconnaissance ces multiples étincelles de béatitude que nous avons appréciées dans sa vie.

Ces Béatitudes qui nourrissent maintenant notre prière sont sûrement le monde à l'envers, mais la vie à l'endroit.

Abbé Jean-René FRACHEBOUD

«Charles Cardinal Journet, Un ami de Dieu», *in Carmel,* 1994/4, nº 74.

La Revue *Carmel* a consacré son numéro de décembre 1994 au cardinal Charles Journet, *Ami de Dieu.* On voudrait signaler aux lecteurs de *Nova et Vetera* ce fascicule composé avec beaucoup d'art et d'amour.

Une introduction du Père Cottier va droit à l'intuition centrale de l'ecclésiologie de Charles Journet, celle qui vivifie et autour de laquelle s'organisent les grands axes et les percées de la construction théologique: «La charité entre dans la *définition* de l'Eglise, laquelle est sans péché mais non pas sans pécheurs» (p. 3).

Cette intuition permet, entre autres, de comprendre dans toute sa portée l'introduction par C. Journet de l'expérience des mystiques «dans le tissu d'une ecclésiologie». Comme l'a montré le Père Pierre-Marie Emonet en des pages de son livre sur le Cardinal qu'on est heureux de relire ici: «Sans la présence des mystiques ce traité apparaîtrait tronqué. Ils lui confèrent son suprême approfondissement. (...) Le grand mérite de Charles Journet restera d'avoir précisément reconnu en leur expérience l'écho le plus fidèle de ce que Jésus a révélé des abîmes de son Eglise» (p. 15).

Mais reconnaître cet approfondissement où l'expérience des mystiques engage la théologie de l'Eglise, cela se pouvait-il sans que le théologien lui-même ait découvert ces horizons par la connaissance expérimentale de l'amour?

«L'inquiétude, a-t-il écrit un jour, non certes de la théologie, mais du théologien, sera toujours de savoir jusqu'à quel point, en présence d'une vérité révélée, il a un autre droit que celui de se laisser brûler d'amour par elle» (*Introduction à la théologie,* p. 92).

Il ne faut pas avoir fréquenté longtemps les ouvrages de Journet, même les plus techniques, pour percevoir que l'aspiration au silence de l'amour qui traverse sa théologie, sans cependant la fausser et entraîner la confusion des objets formels, la rendait plus pure, plus consciente de sa pauvreté comme de sa grandeur.

«Entrer dans le mystère d'un Dieu crucifié pour le monde par un peu de contemplation silencieuse, écrira-t-il quelques années plus tard, c'est le seul moyen de l'honorer, et de donner, à son âme à soi, la dimension de la profondeur.»

La dimension de la profondeur. Tous les textes rassemblés dans ce numéro font entrer dans cette dimension de l'âme de Charles Journet: souvenirs de Frère Maurice Maurin sur les derniers jours du Cardinal, profil spirituel du *père* que fut C. Journet, par Geneviève de Gaulle-Anthonioz (merveilleuse page 29), témoignages de Carmélites, instructions de retraites, articles, prédications.

On lit avec bonheur, en particulier, la plus grande partie de la retraite que l'abbé Journet prêcha à Ecogia en 1954 sur saint Jean de la Croix. A la fin de ces entretiens, il remarque qu'aujourd'hui (et ce n'est pas moins vrai en 1995 qu'il y a quarante ans) il y a comme une sorte de densité en toutes choses. Dans le bien comme dans le mal. (...) Alors, à la densité du mal il faut opposer la densité du bien, et c'est pourquoi saint Jean de la Croix est le saint dont nous avons besoin aujourd'hui» (pp. 59-60).

Puis il a ces mots, qui résumeraient bien les pages qui nous sont offertes dans ce cahier: «Pas des choses délayées, mais des choses intenses.»

Fr. Michel CAGIN

J.-M. PERRIN, B. RIVIÈRE, *Etre prêtre, deux témoins, une voix,* Mame, 1994, 106 p.

Petit livre attachant.

Deux témoins. Le Père Perrin, dominicain, presque nonagénaire, témoin inlassable de l'amour de Dieu. Le Père Benoît Rivière, à peine quarante ans, prêtre depuis dix ans, l'un des nombreux petits-enfants d'Edmond Michelet. «La vie nous a rapprochés. (...) Ainsi il nous est arrivé de nous réjouir ensemble et de nous dire l'un à l'autre notre joie d'être prêtre. (...) Une idée s'est imposée à nous: expliquer à nos proches et à des plus lointains, à des mal-croyants et peut-être à des incroyants, ce que c'est que d'être prêtre

de Jésus-Christ aujourd'hui dans l'Eglise catholique» (p. 15).

Une voix. «Une phrase du Concile (Vatican II), qui n'est pas la plus citée, nous a frappés l'un et l'autre et nous a inséparablement rapprochés: «Avoir ainsi le moyen de donner au Christ une très grande preuve d'amour» (p. 16).

Au cœur de ces pages, et leur donnant tout leur sens, une petite phrase de saint Marc «dans son style rude et parlant» (p. 94): «Il en fit douze pour qu'ils soient avec lui» (*Mc* 3, 14). «Que ce soit la prière ou l'action, que ce soit le soir ou le matin, seul ou en public, (le prêtre) se sait fait *pour être avec lui,* et cet *avec* est une étreinte pleine de douceur et de force» (p. 94). «C'est pourquoi le prêtre devient un évangile vivant, comme Paul donnant l'Evangile avec son âme, ne voulant pas séparer l'un de l'autre, si bien qu'il ne pouvait se donner sans donner l'Evangile qui demeurait en lui» (p. 96).

M. C.

H. CHAVANNES, *La médiation de Marie. Est-elle un obstacle au dialogue œcuménique?* Avant-Propos de F. Altermath, Lausanne, 1992, 47 p. (On peut commander ce cahier chez Roland Muggli, Home Clair-Soleil, CH – 1024 Ecublens).

H. Chavannes a utilement réuni dans cette brochure deux articles déjà précédemment publiés. Le Groupe d'études mariologiques «Eglise et Liturgie» a fait paraître le présent fascicule qui n'engage que l'auteur lui-même, non pas l'ensemble des membres du mouvement, comme le souligne F. Altermath, dans son Avant-Propos.

Les études de H. Chavannes ne sont pas polémiques; elles touchent cependant des questions délicates au sujet desquelles théologiens protestants et catholiques sont loin de s'entendre.

La première étude aborde le thème de *la médiation de Marie et la doctrine de la participation.*

Voici la position fondamentale de H. Chavannes: «Si la doctrine de la participation était mieux comprise, la mariologie présenterait moins de difficultés aux protestants qui voient en particulier dans la médiation de Marie la preuve de l'hérésie romaine» (p. 7).

Les protestants insistent sur ce texte de l'Ecriture: «Il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous» (1 *Tm* 2, 5 s).

Selon H. Chavannes, «deux manières de raisonner s'affrontent ici». D'une part, la conception protestante...; d'autre part, celle de Vatican II, en accord avec toute la Tradition (cf. p. 8).

Or, la position catholique s'explique à la lumière de la doctrine de la participation et de l'analogie (cf. p. 11).

Mais, le protestant vit dans un univers intellectuel d'où la participation est exclue.

En quelques mots, H. Chavannes rappelle l'origine de cette division. Le moment principal serait le suivant: «Le singulier matériel y est donné comme directement intelligible. Il n'est plus nécessaire de poser en dehors de la pensée une réalité objective qui rend compte de l'expérience et se situe au-delà d'elle. Les principes métaphysiques posés par saint Thomas à la suite d'Aristote semblent des réalités inconsistantes» (p. 12). Cette manière de philosopher, pense l'auteur, a des répercussions en théologie. Le point de vue protestant traditionnel s'oppose avec force à la médiation de Marie. C'est la conséquence d'une évolution de pensée, non seulement d'une lecture de l'Ecriture Sainte.

Dans la deuxième étude l'auteur se demande *pourquoi Luther a-t-il rejeté la médiation mariale?* (pp. 17-47).

En fait, le Réformateur allemand n'a pas toujours rejeté la médiation mariale. Comment se fait-il qu'il en soit venu à une exclusion formelle en l'espace de quelques années? (cf. p. 17).

Dans le commentaire du *Magnificat* paru en 1521, on lit des textes qui témoignent d'un véritable amour pour la Vierge Marie. Le Réformateur l'invoque, il l'appelle Mère de Dieu (cf. pp. 17-20).

Cependant, quand il en vient à parler des *mérites* de Marie, «il est absolument négatif» (p. 20). En fait, il conçoit le mérite «comme une action faite par calcul, en vue d'une récompense» (p. 21). «Ce n'est pas la notion qu'en avaient saint Augustin et saint Thomas» (p. 21). H. Chavannes

rappelle l'enseignement de ces derniers (pp. 21-27) et conclut: pour «saint Thomas, il est absolument impossible pour l'homme de mériter la vie éternelle sans la grâce. Il lui est tout aussi impossible de mériter pour lui-même la première grâce. Ces deux points fondamentaux sont dans la ligne de saint Augustin» (p. 27). Pour ces théologiens catholiques le mérite s'exerce dans la charité. Il en va autrement pour Luther selon lequel le mérite consiste dans un calcul. L'intérêt a supplanté l'amour. Le Réformateur allemand en arrive à dire: «Autant on attribue de mérite et de dignité à Marie, autant on lèse la grâce divine et on diminue la vérité du *Magnificat*» (cité p. 30).

Et H. Chavannes insiste: «Alors que dans la perspective catholique..., le mérite manifeste la bonté et la puissance de Dieu, parce qu'il est un effet de sa grâce, dans la pensée de Luther, au contraire, il y a une complète incompatibilité entre le mérite humain et la gloire de Dieu. Tout ce qui est attribué à l'homme est retiré à Dieu. Comme il convient de rapporter à Dieu la grâce la plus grande, on s'abstiendra de consentir à Marie le moindre mérite dont on pourrait la louer» (pp. 30 s.).

«S'il en est ainsi, poursuit H. Chavannes, la piété mariale répandue chez les catholiques est une erreur et une faute. Elle empêche que la Vierge Marie soit considérée comme un exemple par tous les hommes» (p. 31).

C'est au nom de sa conception du mérite, de la grâce et du salut, que Luther accuse l'Eglise catholique romaine d'idolâtrie (cf. p. 32).

Cependant Luther, en 1521, «n'hésite pas à recourir à l'intercession de Marie pour obtenir le secours qu'il attend de Dieu» (p. 32). «Elle ne donne rien; Dieu seul donne» (p. 33).

H. Chavannes consacre, ensuite, un paragraphe à l'*origine de la notion luthérienne de mérite* (pp. 34-41).

D'abord «si l'on cherche les antécédents de la notion que Luther avait du mérite, on ne peut s'empêcher de penser à l'idée que s'en faisait le pélagianisme» (p. 34).

Le nominalisme de Luther est aussi à souligner. Il empêche le théologien de rejoindre la pensée de saint Augustin et de saint Thomas sur le mérite (cf. p. 35).

Positivement, Luther a été influencé par Biel, sans reprendre pour autant telle quelle la doctrine de celui-ci. Donc ressemblances et différences (cf. pp. 36 s.).

Le Réformateur allemand a été amené à la rupture. H. Chavannes ne pense pas «que le luthéranisme soit né d'une crise religieuse purement individuelle... Il s'agit d'un phénomène qui s'est lentement préparé, pendant plusieurs siècles» (p. 37).

Touchant le problème qui concerne le rapport de la nature et de la foi, le XIIIe siècle a élaboré la solution technique. «La rencontre de saint Thomas avec Aristote a mis l'Eglise en possession des outils conceptuels permettant de rendre compte de la Révélation divine dans une langue précise, nettoyée de toute phraséologie et de toute idéologie» (p. 37).

Cette unité ira en se désagrégeant progressivement. Alors on parlera de Duns Scot, d'Occam. Dans ce mouvement, on situera le problème de la connaissance (cf. pp. 38 s.).

La crise de Luther doit être replacée dans ce cadre (cf. p. 39). «La mentalité du XVIe siècle, ajoute l'auteur, ne permet plus de comprendre les pratiques et les textes de l'Eglise traditionnelle, car toute médiation est devenue impensable» (p. 39).

L'homme du Moyen Age – et le chrétien de l'Antiquité en faisait autant – discernait la présence de Dieu partout dans le monde créé. L'idée de participation, qui, implicitement ou explicitement, jouait un rôle considérable dans la réflexion chrétienne des treize premiers siècles, signifie que le monde est habité divinement. Tout parle de Dieu. Tout cela est compromis par la rupture de la synthèse médiévale (cf. pp. 39 s.).

La dernière réflexion de H. Chavannes a pour titre *Le sens de l'expérience luthérienne* (pp. 41 s.).

«Ainsi, les événements du XVIe siècle témoignent d'une crise intellectuelle et morale intense, provoquée par l'apparition d'une attitude nouvelle qui a posé un problème théologique difficile... La solution de Luther a été la rupture, qui a eu

l'avantage de donner aux contemporains un sentiment de libération» (p. 41).

On lit volontiers les lignes présentées par M. le Pasteur H. Chavannes. On ne s'arrêtera pas à quelques imperfections mineures: p. 16, n. 14, l'ouvrage mentionné existe en français: *L'Eglise de Vatican II* (*Unam Sanctam,* 51 c) Paris, 1966, 1336 p.; p. 19, 1. 18, lire Elisabeth au lieu de Isabelle; p. 9, 1. n. 7, cf. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Thomiste, 23) Paris, 1942, p. 225, n. 2.

L'exposé de la doctrine sur la médiation de Marie est clair et profond. Il ne supprime rien du mérite de Jésus-Christ. Il le met en relief. Réussira-t-il à réconcilier les théologiens protestants et catholiques?

Le grand intérêt de la seconde étude est de situer le luthéranisme aussi dans ses rapports avec ce qui l'a précédé. La description de ces antécédents me paraît exacte. Ce qui donne le plus de lumière, c'est la position de Duns Scot par rapport à celle de saint Thomas. Une nouvelle structure intellectuelle est née et elle continuera à pénétrer la pensée chrétienne. Elle s'accorde difficilement avec la doctrine thomiste de la participation.

A. F. VON GUNTEN o.p.

Bernard MONTAGNES, *Le père Lagrange, 1855-1938 – L'exégèse catholique dans la crise moderniste,* Paris, Cerf, 1995, 246 p.

Le père Marie-Joseph Lagrange, dominicain, né à Bourg-en-Bresse (Ain) en 1855, mort à Saint-Maximin (Var) en 1938 est célèbre pour avoir fondé en 1890 l'Ecole biblique de Jérusalem (devenue, en 1920, Ecole biblique et archéologique française) et, en 1892, la *Revue biblique.*

Le père Lagrange est l'un des pionniers de l'exégèse historico-critique, à un moment où cette méthode d'interprétation des Ecritures paraissait trop novatrice pour être acceptée volontiers par les tenants de l'approche traditionnelle. Il fut même désavoué par les autorités ecclésiastiques. Vatican II a donné gain de cause au père Lagrange et, aujourd'hui, sa béatification est en bonne voie. Le biographe rapporte les combats que le père Lagrange a eu à soutenir pour donner droit de cité, en exégèse biblique, aux méthodes historiques modernes.

André GOZIER, o.s.b., *Vers le buisson ardent,* Chambray, Ed. C.L.D., 1995, 150 p.

Dieu rencontre son peuple et chacun d'entre nous dans la Bible, y scellant son Alliance avec tout homme. Parce qu'il veut donner «le goût du Livre des Livres, la Bible, bref, de rencontrer le Christ, de nous approcher de Jésus et de le suivre», l'auteur nous fait partager une forte et lumineuse conviction: il n'y a pas de rencontre de Dieu dans notre vie sans le buisson ardent.

Ce livre est donc une invitation à suivre de nombreux témoins, saints ou croyants, dans cette rencontre singulière. Origène, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Guillaume de Saint-Thierry, Mozart, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Edith Stein, Karl Barth et tant d'autres encore... Leurs témoignages si divers accompagnent notre marche vers le buisson ardent.

Dom André GOZIER, moine bénédictin, *Dire Dieu à Dieu, Primauté de la louange,* Chambray, Ed. C.L.D., 1994, 117 p.

Depuis le Christ, ni la puissance, ni l'intelligence, ni les valeurs suprêmes, ne seront jamais le critère de la grandeur de l'homme. La grandeur révélée en Jésus devient le critère à partir duquel on juge de tout, de la dimension de nos actes, de la valeur de notre agir, de la beauté d'une vie. Elle demeure un appel vers ce qui nous dépasse, au moins sous la modalité d'une insatisfaction.

L'amour (la charité) tel que le Christ l'a révélé, est la grandeur véritable, le vraiment désirable. Il donne visage à une parole.

La louange est la reconnaissance de cela.

Louange, car Dieu est toujours au-delà de ce qu'on peut en dire. Mais il peut se chanter, se célébrer, être exalté. La louange dit Dieu à Dieu.

Inaccessible louange, car nul homme n'est digne de nommer Dieu.

Mais, bien mieux, au fur et à mesure que l'âme est purifiée pour une certaine louange, une certaine nomination de Dieu, l'horizon divin et l'espace non encore parcouru en Dieu reculent toujours plus, toujours plus loin, toujours plus haut. Dieu est toujours au-delà de tout horizon, alors l'âme trouve sa joie en ce que Dieu est Dieu. C'est la louange, mais, ici, tous les mots meurent.

P. J.L. Bruguès, o.p., *Précis de Théologie Morale Générale,* Paris, Mame, Coll. «Cahier de l'Ecole Cathédrale» – n° 15, 1995, 178 pages.

Ce précis se propose d'expliquer la démarche de la morale chrétienne. Il explore ses fondements et analyse les mots qu'elle utilise. Il le fait d'une manière précise (d'où le titre), méthodique et rigoureuse, dans un langage accessible à tous. Il s'adresse à ceux qui, par goût ou nécessité, poursuivent des études théologiques, mais aussi à ceux qui, plus largement, tentent d'y voir plus clair dans la justice des hommes.

Cet ouvrage portant sur la *Méthodologie* est destiné à être suivi de deux autres volumes consacrés à *l'Anthropologie morale* et à la *Construction de la personnalité.*

Sous la direction du P. Serge-Thomas Bonino, o.p., *Saint Thomas au XXe siècle – Actes du colloque du Centenaire de la «Revue thomiste», 25-28 mars 1993 à Toulouse,* Paris, Saint-Paul, 1994, 475 p.

Fondée en 1893 par des dominicains français dans l'élan du renouveau thomiste promu par Léon XIII, la «Revue thomiste» a célébré son centenaire à Toulouse du 25 au 28 mars 1993 par un colloque inter-disciplinaire de haute tenue scientifique, réunissant historiens, philosophes et théologiens. Ce volume en recueille les Actes, auxquels ont été jointes quelques communications données lors d'une journée commémorative à Fribourg (Suisse), le 23 avril 1993.

Une dizaine de contributions retracent la participation de la «Revue thomiste» à l'histoire intellectuelle du siècle écoulé: le contexte idéologique de la fondation, la réception de Blondel, les controverses anti-modernistes, la crise de l'Action française, les relations avec Maritain,... jusqu'à la fameuse controverse du Dialogue théologique dans l'immédiat après-guerre.

Une deuxième partie prend en compte les liens multiples et complexes qui unissent depuis un siècle le thomisme à l'historiographie de la pensée médiévale. Les différentes contributions retracent l'évolution du regard porté sur les grandes pensées médiévales et s'efforcent de discerner les principes et les enjeux contemporains qui ont présidé à certaines lectures.

La troisième partie, en même temps qu'elle souligne la part prise par la Revue dans la vie de l'Eglise contemporaine (préparation de Vatican II, dialogue avec l'islam), propose plusieurs points de vue sur l'actualité de saint Thomas dans les différents secteurs de la pensée philosophique et théologique.

Voilà un ouvrage de référence qui fait le point sur ce qu'a été et ce que peut encore être le thomisme dans la culture contemporaine.

Colloque des intellectuels juifs, *L'idée d'humanité,* Paris, Ed. Albin Michel, 1995, 198 pages.

L'idée d'humanité ne doit pas se lire sur le seul registre de l'abstraction, fût-elle philosophique. Elle prend au contraire tout son sens dans une perspective historique, mais aussi face à l'état du monde tel qu'il est.

Le difficile et obligatoire respect de l'humain, déjà présent dans la Bible, s'impose à nous, peu à peu, au-delà de la relativité des cultures et des embardées de l'histoire.

«Aujourd'hui, l'idée d'humanité, qui tend à être assimilée à l'humanitaire, ne serait-elle que le "fardeau de notre temps"?»

Les participants à ce 34e colloque des intellectuels juifs offrent au lecteur un large éventail de regards, de réflexions et de faits qui témoignent de la multiplicité des cultures et de l'unité du genre humain.

NOVA & VETERA

2

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction	Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 4122/349 43 25
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice

* * *

Conditions d'abonnement:

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

Abonnement annuel ordinaire

Suisse		CHF 50.— (+ 5.— frais envoi)
France et autres pays		FF 200.— (+ 32.— frais envoi)
Abonnement de soutien	dès	CHF 55.— (dès FF 220.—)
Prix au numéro		CHF 15.— (FF 60.—)

Modes de paiement:

- pour la Suisse:
  par virement postal (CCP 19-1936-9, Editions Saint-Augustin SA)
- pour la France et autres pays:
  par chèque bancaire (à l'adresse des Editions Saint-Augustin, CH-1890 Saint-Maurice) ou par virement bancaire au Crédit Agricole des Savoie, Saint-Gingolph/Evian (France), compte 47 70 336 9 066, Editions Saint-Augustin.

ISSN 0029-5027

Imprimerie Saint-Augustin, Saint-Maurice