

NOVA & VETERA

3

Servais
PINCKAERS O.P.

«L'Evangile de la vie»
face à une culture de mort

Pierre
D'ORNELLAS

L'amour mutuel: fin de la Révélation

(une lecture de 1 Jean 4, 7-20)

Jean-Hervé
NICOLAS O.P.

Un grand serviteur de l'Eglise
au temps du modernisme: le Père Lagrange

Georges
COTTIER O.P.

La conception de la loi naturelle
chez Thomas d'Aquin

Georges
COTTIER O.P.

Conscience et élection

NOVA &
VETERA

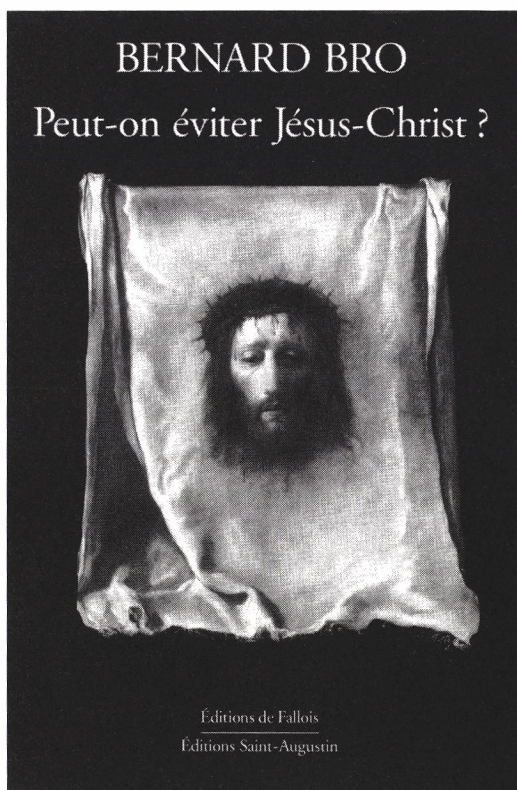
SOMMAIRE

«L'Évangile de la vie» face à une culture de mort SERVAIS PINCKAERS, O.P.	5
L'amour mutuel: fin de la Révélation <i>Une lecture de 1 Jean 4, 7-20</i> PIERRE D'ORNELLAS.....	18
Un grand serviteur de l'Eglise au temps du modernisme: le Père Lagrange JEAN-HERVÉ NICOLAS, O.P.....	43
La conception de la loi naturelle chez Thomas d'Aquin GEORGES COTTIER, O.P.....	61
Conscience et élection GEORGES COTTIER, O.P.....	74

Notes et lectures

La conscience religieuse chrétienne face à la Shoah JEAN-MICHEL GARRIGUES	80
A propos de l'«Alliance qui n'a jamais été dénoncée par Dieu» JEAN STERN, M.S.	85
La théologie au cœur du Mystère du Christ <i>(à propos d'un ouvrage sur le Père M. J. Le Guillou)</i> GUY BOISSARD	87
Bibliographie	92
P.J.L. Bruguès, <i>L'éternité si proche</i> – G. Emery, <i>La Trinité créa- trice</i> – P. Chauvet, <i>Du bon usage de la grâce</i> – A. Chapelle, <i>Bienheureux de Dieu – La Sainteté des consacrés</i> – M. Timar, <i>Correspondance (1961-1962)</i> .	

Le dernier livre de Bernard Bro



310 pages – FF 100 – FS 31.10

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

L'Évangile de la Vie face à une culture de mort

Jean-Paul II n'est pas un Pape muet. Il parle, il écrit. Une encyclique succède à l'autre, au risque d'essouffler les évêques auxquels il s'adresse, les théologiens et les commentateurs qu'il sollicite. Pourtant *Evangelium Vitae*, qui suit de près *Veritatis Splendor*, mérite une étude attentive et se lit, d'ailleurs, plus aisément car les questions abordées sont moins complexes et le langage y est plus concret. Notre but sera de vous aider, de vous pousser même à lire *EV*; elle en vaut la peine, l'effort est payant.

I. Préparation de l'Encyclique

Disons d'abord quelques mots sur la composition de ce document. Le projet d'*EV* a été mis en chantier en 1991, alors que s'achevait la composition du *Catéchisme de l'Eglise catholique*, publié en octobre 1992, et de *Veritatis Splendor*, signée en août 1993. L'Encyclique répond à la demande du Consistoire des Cardinaux tenu au Vatican, les 4-6 avril 1991, et consacré aux menaces contre la vie. Le rapport de cette session exprime la préférence de beaucoup de participants pour que ce sujet soit traité dans une encyclique et précise: «On insiste pour que l'Encyclique devienne le point de référence central dans la défense de la vie, dont l'Eglise est appelée à être la grande protectrice¹.»

Répondant à ce souhait, Jean-Paul II adressa une Lettre aux évêques, en date du 19 mai 1991, qui trace les lignes directrices de l'Encyclique. En voici deux passages:

«En réalité, si le phénomène tellement étendu de l'élimination de nombreuses vies humaines naissantes ou sur la voie du déclin est on ne peut plus grave et inquiétant, non moins grave et inquiétante est la perte de la sensibilité morale dans les consciences. Les lois et les réglementations civiles révèlent cette disparition progressive, et elles contribuent même à la renforcer. ...Pour briser ce cercle vicieux, il semble plus urgent que jamais de réaffirmer avec force notre enseignement commun, fondé sur la Sainte Ecriture et sur la Tradition, au sujet de l'intangibilité de la vie humaine innocente...»

¹ *Documentation Catholique*, n. 2028, 19 mai 1991.

«Non seulement l'Eglise entend réaffirmer le droit à la vie..., mais elle entend aussi se mettre concrètement, avec un dévouement toujours plus grand, au service et à la défense de ce droit. L'Eglise se sent appelée à cela par son Seigneur. Elle reçoit du Christ l'«Evangile de la vie» et elle se sent responsable de l'annonce de cet Evangile à toute créature. Elle doit l'annoncer avec courage, même s'il faut pour cela aller à contre-courant par la parole et par l'action, devant les individus et les Etats, sans aucune peur².»

La composition de l'Encyclique a tout de même pris quatre années et nécessité quatre rédactions successives, paraît-il³. Quoi qu'il en soit, *EV* a un ton personnel caractéristique, plus marqué encore que dans *Veritatis Splendor*; elle développe bien la pensée de Jean-Paul II; on y perçoit un souffle et une ampleur de vue qui viennent incontestablement de lui. Elle témoigne aussi d'un courage, d'une audace même, qui porte la marque de sa forte personnalité. L'Encyclique s'élève au-dessus de la casuistique où se cantonne souvent l'intérêt des mass media. Derrière les cas discutés, le Pape discerne une crise grave, un obscurcissement de la conscience morale qui met en péril notre civilisation. Il détecte la montée d'une «culture de la mort» qui réclame de nous un combat pour la vie au nom de la dignité de l'homme et au nom de l'Evangile.

II. Le contenu de l'Encyclique

Jetons maintenant un regard sur le plan et le contenu de l'Encyclique avant d'aborder quelques points particuliers de son enseignement.

EV comporte une introduction et quatre chapitres. Le premier pourrait s'intituler: la dénonciation des nouveaux attentats contre la vie. Le second chapitre est plus positif: c'est une présentation du message chrétien sur la vie. Le troisième est le plus important: il fait l'application du commandement: «Tu ne tueras pas» et prononce les condamnations de l'avortement et de l'euthanasie. Le dernier chapitre formule des propositions concrètes et indique comment contribuer à une culture de la vie.

Remarquons, dans les titres des chapitres, la mention de la source scripturaire de la doctrine. Le meurtre de Caïn, considéré comme paradigmatique, joue le rôle de l'épisode du jeune homme riche dans *Veritatis Splendor*, comme une base de la réflexion; il fournit le titre du premier chapitre: «La voix du sang de ton frère crie vers moi du sol.» Suivent: «Je suis venu pour qu'ils aient la vie» (ch. II), «Tu ne tueras pas» (ch. III), «C'est à moi que vous l'avez fait» (ch. IV).

² *Documentation Catholique*, n. 2033, 4 août 1991.

³ Signalons un texte élaboré en même temps que l'Encyclique et publié un an plus tôt (25 mars 1994), le Document de travail du Conseil pontifical de la Famille «Evolutions démographiques. Dimensions éthiques et pastorales», *Documentation Catholique*, n. 2096, 19 juin 1994, pp. 556-571.

Introduction et chapitre I: Les menaces actuelles contre la vie humaine

Parcourons l'Encyclique un peu plus en détail. L'introduction pose le problème général. Elle affirme la valeur incomparable de la personne humaine, le prix de la vie qui nous impose la tâche de la défendre contre les menaces actuelles: dans les législations civiles, dans la pratique de la médecine, contre un obscurcissement de la conscience. Elle réaffirme l'inviolabilité de la vie dans le cadre de la famille, qualifiée de «sanctuaire de la vie».

Le premier chapitre concentre la dénonciation des nouveaux attentats contre la vie sur l'avortement et l'euthanasie. Il explique: nous assistons à une crise de la culture par la menace d'une véritable «culture de mort» à propos d'une série de problèmes: la contraception, les techniques de reproduction artificielle, l'usage du diagnostic prénatal dans une visée d'eugénisme, la pratique d'une politique antinataliste avec programmation systématique, la compromission des institutions internationales et des médias dans une conjuration contre la vie (nn. 10-17). Les causes de cette crise sont à rechercher dans une conception trop subjective du droit, dans une idée individualiste de la liberté, laquelle, privée de son rapport avec la vérité, amène à regarder toute chose comme matière à convention, comme négociable, et à confier au seul vote majoritaire la décision sur les lois. Intervient aussi l'éclipse du sens de Dieu dans une société où règne un matérialisme pratique, axé sur la recherche du bien-être, qui conduit à la perte du sens de l'homme, de ce qu'il a de meilleur, notamment par la dépersonnalisation de la sexualité et par la confusion dans le discernement de la conscience entre le bien et le mal.

Le chapitre se termine sur une note d'espérance en évoquant la générosité de ceux qui s'engagent pour aider et cultiver la vie, en particulier, chez de nombreux époux et parmi les médecins. On peut voir d'autres signes favorables dans l'opposition au recours à la guerre et dans l'aversion pour la peine de mort, dans l'attention grandissante à la qualité de la vie, à l'écologie. L'Encyclique nous invite enfin à faire un choix inconditionnel en faveur de la vie, à la défendre avec détermination, «mais sans recourir à la violence». Ce dernier bout de phrase a son importance. Il est destiné à prévenir les violences commises dans les campagnes contre l'avortement, aux Etats-Unis, allant, sous prétexte de légitime défense, jusqu'au meurtre de médecins pratiquant l'avortement. De tels actes constituent, en effet, une rupture grave des liens sociaux, comme un acte de guerre.

Chapitre II: Le message chrétien sur la vie

Le deuxième chapitre présente le message chrétien sur la vie. L'Évangile de la vie procède de la personne même de Jésus, «le Verbe de Vie», qui comble l'aspiration à la vie déjà inscrite par le Créateur dans le cœur de tout homme, de toute femme. Cet Évangile, déjà présent dans la Révélation de l'Ancien Testament sous la forme du *Décatalogue*, est connaissable dans ses traits essentiels par la raison humaine (n. 29). La vie est un bien à cause de l'aspiration à la vérité et à la liberté qui est propre à l'homme et qui entretient en lui le germe d'une existence d'ordre moral portant au-delà des limites du temps; c'est à elle que répond la promesse de la Vie éternelle apportée par Jésus (n. 37).

C'est pourquoi la vie est inviolable. Dieu est l'unique Seigneur de la vie et de la mort. S'il a donné à l'homme le commandement de ne pas tuer, c'est en préparation au précepte: «Tu aimeras ton prochain comme toi-même.» L'homme accomplit ce précepte en participant à la seigneurie de Dieu sur la terre, quand il la cultive, quand il donne la vie dans le mariage, quand il prodigue respect et soins aux malades et aux vieillards. La réflexion s'achève par un regard sur la croix du Christ devenue mystérieusement la source d'une vie nouvelle qui naît et se répand sur le «peuple de la vie» (n. 50).

Chapitre III: La Loi sainte de Dieu

Le troisième chapitre forme le centre de l'Encyclique. C'est à lui que le cardinal Ratzinger a consacré son discours de présentation, le 30 mars. Rappelant la question du jeune homme riche à Jésus, Jean-Paul II commence par replacer le précepte: «Tu ne tueras pas» dans la perspective de l'amour de Dieu dont il procède et qu'il sert en inculquant le respect positif de la vie.

L'Encyclique entreprend ensuite de préciser la portée de ce commandement. Il n'empêche pas la légitime défense envers un injuste agresseur, ni l'éventualité de la peine de mort «en cas de nécessité absolue, lorsque la défense de la société ne peut être possible autrement» (n. 56). Le précepte prend son sens précis et s'applique sans exception «quand il se réfère à une personne innocente», spécialement s'il s'agit d'un être humain faible et sans défense. Devant cette exigence morale et devant le droit à la vie qu'elle protège, tous les êtres humains sont égaux. Telle est la doctrine enseignée par l'Écriture et par la Tradition constante de l'Eglise, que confirme Jean-Paul II.

L'Encyclique fait alors l'application de cet enseignement au cas de l'avortement. Afin d'éviter toute ambiguïté verbale, elle définit l'avortement comme «le meurtre délibéré et direct, quelle que soit la façon dont

il est effectué, d'un être humain dans la phase initiale de son existence, située entre la conception et la naissance» (n. 58), et le Pape conclut avec autorité: «Je déclare que l'avortement direct, c'est-à-dire voulu comme fin ou comme moyen, constitue toujours un désordre moral grave, en tant que meurtre délibéré d'un être humain innocent» (n. 62). Cette déclaration catégorique n'empêchera pas Jean-Paul II d'exprimer plus loin une pensée spéciale à l'adresse des femmes qui ont eu recours à l'avortement dans des circonstances souvent dramatiques et douloureuses, afin de les encourager à l'espérance (n. 99).

La deuxième application du précepte: «Tu ne tueras pas» porte sur l'euthanasie où le Pape voit un des symptômes les plus alarmants de la «culture de mort» qui progresse surtout dans nos sociétés du bien-être. L'Encyclique définit l'euthanasie au sens strict comme «une action ou une omission qui, de soi ou dans l'intention, donne la mort afin de supprimer ainsi toute douleur». Elle distingue l'euthanasie du renoncement à l'acharnement thérapeutique et donne des précisions sur les soins palliatifs. Enfin, en communion avec ses prédécesseurs, Jean-Paul II «confirme que l'euthanasie est une grave violation de la Loi de Dieu» (n. 65).

EV traite ensuite du suicide: «Du point de vue objectif, (il) est un acte gravement immoral, parce qu'il comporte le refus de l'amour envers soi-même, ainsi que le renoncement aux devoirs de justice et de charité envers le prochain, (envers) les communautés dont on fait partie et la société dans son ensemble» (n. 60). S'ensuit la réprobation du «suicide assisté» et, à fortiori, de l'euthanasie pratiquée sur une personne non consentante, qui est simplement un homicide.

La troisième partie du chapitre a une importance particulière. Elle traite des questions de l'avortement et de l'euthanasie au niveau de la législation civile qui leur accorde une légitimation juridique dans de nombreux pays. Jean-Paul II parle ici en chef d'Eglise ayant une responsabilité mondiale. Il ose tenir tête aux chefs d'Etats et aux organismes internationaux. Il s'exprime avec le courage d'un homme libre et avec l'audace des Apôtres estimant qu'«il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes», selon le titre donné à ce passage.

L'Encyclique commence par situer le problème en exposant l'état d'esprit qui a conduit à la légitimation légale de l'avortement et de l'euthanasie dans nos sociétés démocratiques et libérales. La racine de l'erreur réside dans le relativisme éthique provenant de l'idée que la moralité d'un choix dépend finalement de la décision du sujet placé dans une situation concrète, selon son évaluation «proportionnaliste» des biens en jeu. Devant respecter les choix des individus et garantir la tolérance, la loi, estime-t-on, devrait toujours refléter l'opinion de la majorité des citoyens. Il existerait aussi une séparation radicale entre le plan de la conscience privée, de l'ordre moral, où les individus revendiquent une entière autonomie, et le plan de l'exercice des fonctions publiques régi

par les lois qu'édicte la majorité et formant l'ordre juridique. Il en résulterait, dans certains cas, pour les hommes politiques, une opposition grave entre leur charge législative et leur conscience morale (nn. 68-70).

L'Encyclique soutient que la démocratie n'est pas une fin en soi, mais un moyen en vue du bien commun. La démocratie se maintient ou disparaît en fonction des valeurs qu'elle incarne. Elle a pour fondement le respect des droits intangibles et inaliénables de toute personne humaine. Aucune autorité, aucun pouvoir étatique ne peut abolir de tels droits, en particulier le droit à la vie de tout être innocent. Même s'il convient de faire la distinction entre l'ordre juridique et l'ordre moral, il est nécessaire de maintenir la conformité de la loi civile avec la loi morale, spécialement en ce qui concerne les droits humains fondamentaux. Aussi *EV* est-elle formelle: «Les lois qui autorisent et favorisent l'avortement et l'euthanasie s'opposent, non seulement au bien de l'individu, mais au bien commun et, par conséquent, elles sont entièrement dépourvues d'une authentique validité juridique.» Elles cessent «d'être une vraie loi civile, qui oblige moralement» (n. 72).

EV ne reste pas dans l'abstraction des principes. Elle en tire les conséquences et prescrit comme une obligation grave de s'opposer par l'objection de conscience aux lois qui permettent l'avortement et l'euthanasie et à leur application (n. 72). Cette prise de position est d'autant plus remarquable que l'Eglise a traditionnellement prôné le respect des lois existantes et est restée, en général, réservée à propos de l'objection de conscience, sauf quand la fidélité à la foi était clairement engagée. En voici la raison: le respect inconditionnel de la vie humaine est le fondement de la société, la base de la réciprocité et de la solidarité qui unissent ses membres, et, par suite, la condition d'une vraie liberté et d'une société renouvelée. Tout homme peut le comprendre (nn. 76-77).

L'Encyclique apporte enfin quelques précisions sur les problèmes délicats que peut entraîner l'objection de conscience chez des parlementaires, des médecins et leurs collaborateurs. Elle estime notamment qu'il est licite de se prononcer en faveur d'une mesure qui limite les préjudices d'une loi permettant l'avortement ou l'euthanasie, sans toutefois l'abroger.

Chapitre IV: Pour une nouvelle culture de la vie humaine

Le quatrième chapitre replace l'Encyclique dans une perspective positive. Il débute par ce qu'on pourrait appeler un chant à la vie qui prend une double forme: une annonce et une célébration. Voici d'abord l'invitation à participer à l'annonce de l'«Evangile de la vie» pour tous les hommes, à une mission qui nous donne le sentiment d'être le «peuple de la vie et pour la vie». Cette annonce se poursuit «dans la catéchèse et dans les diverses formes de prédication, dans le dialogue personnel et en

toute démarche éducative» (nn. 78-82). La tâche en incombe particulièrement aux évêques, aux théologiens, aux pasteurs et aux enseignants. Quant à la célébration de l'Évangile de la vie, du «Dieu de la vie, qui donne la vie», notamment «la Vie éternelle d'où procède toute autre forme de vie», elle réclame un regard contemplatif et s'accomplit dans la prière personnelle, ainsi que dans la liturgie (nn. 83-84).

EV apporte ensuite une série de précisions pratiques sur cette célébration de la vie. Elle reprend une proposition du Consistoire des Cardinaux de 1991: l'instauration, chaque année, d'une journée pour la Vie. La célébration de la vie doit surtout se réaliser dans la vie quotidienne par le don de soi, notamment dans le dévouement des mères de famille, éventuellement par le don d'organes. Au plan social, le service de la charité doit «prendre soin de toute la vie et de la vie de tous», entre autres, par l'instauration de centres de conseillers conjugaux et familiaux, par la création de centres d'accueil pour toxicomanes et malades du sida, par l'aide aux personnes âgées, aux personnes handicapées et aux malades en phase terminale. Il faut aussi répandre l'Évangile de la vie par l'animation sociale et l'engagement politique, y compris par l'objection de conscience, par une politique familiale qui soit le moteur de la politique sociale, grâce à une économie de communion et de participation aux biens. L'Encyclique souligne l'importance de l'éducation: éducation des jeunes, éducation à la sexualité et à l'amour, formation à la chasteté qui favorise la maturation de la personnalité, formation de la conscience morale reliant entre elles la vie et la liberté, la liberté et la vérité. *EV* parle aussi d'un nouveau féminisme exprimant le vrai génie féminin dans les manifestations de la vie en société. Ainsi, par une mobilisation générale des consciences, pourrions-nous construire ensemble une nouvelle culture de la vie et contribuer à un renouveau de la société.

Comme de coutume, l'Encyclique s'achève par un regard sur la Vierge Marie, «modèle incomparable d'accueil de la vie et de sollicitude pour la vie» (n. 102).

III. Quelques points importants

Après ce survol de l'Encyclique qui nous montre la richesse de son contenu et fait apparaître ses lignes dominantes, nous voudrions reprendre et commenter quelques points importants.

1. Le degré d'autorité de EV

Le premier point concerne le degré d'autorité de l'Encyclique et porte sur ce qu'on peut considérer comme son sommet: la déclaration sur l'avortement où le Pape engage son autorité dans l'application du

précepte: «Tu ne tueras pas.» Relisons le texte: «Avec l'autorité conférée par le Christ à Pierre et à ses successeurs, en communion avec les Evêques..., *je déclare que l'avortement direct, c'est-à-dire voulu comme fin ou comme moyen, constitue toujours un désordre moral grave* en tant que meurtre délibéré d'un être humain innocent. 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 Magistère ordinaire universel» (n. 62).

Il semble qu'il y ait eu un débat sur ce point. La question était de déterminer dans quelle mesure et avec quelle force le Pape allait engager son autorité dans cette déclaration, entraînant une plus ou moins grande obligation d'adhésion de la part des croyants. Dans une explication de formules de la profession de foi signée par le Père Betti, ofm, et publiée dans l'*Osservatore Romano* du 25 février 1989, l'auteur distinguait trois degrés: les vérités appartenant au dépôt de la Parole de Dieu et qui demandent un assentiment de foi; ensuite des vérités concernant la foi et les mœurs, relevant notamment de la loi naturelle, et proposées de manière définitive: elles doivent être fermement acceptées et crues, sans que ce soit rigoureusement un assentiment de foi; enfin certaines doctrines peuvent être proposées par le Magistère sans leur conférer un caractère définitif: elles réclament une soumission religieuse de l'intelligence et de la volonté, une adhésion sincère. Les distinctions établies par le Père Betti prêtent à discussion; mais nous les rapportons parce qu'elles peuvent nous éclairer sur la problématique sous-jacente à la déclaration d'EV⁴. Effectivement, l'Encyclique aurait pu employer la formule «*de fide*» pour sa déclaration. On la trouve, d'ailleurs, dans la présentation du cardinal Ratzinger: «Ce qui est affirmé est autant *une vérité de foi* qu'une conviction de la raison (*è tanto una verità di fede quanto una convinzione della ragione*).» On aurait également pu reprendre la formulation d'un enseignement «*definitive tenendum*» employée en conclusion de la Lettre apostolique «Sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes» du 22 mai 1994⁵. Apparemment, à la suite d'une consultation des Présidents des Conférences épiscopales, on a renoncé à ces formules. Cela ne signifie cependant pas que la doctrine proposée par la déclaration de l'Encyclique soit considérée comme réformable, car l'autorité du Magistère ordinaire y est pleinement engagée sur la base de l'Ecriture, de la Tradition et du Magistère formé par le Pape et les évêques. Ce n'est pas néanmoins une déclaration du Magistère extraordinaire, comme certains l'auraient sans doute souhaité.

⁴ Ajoutons que dans un document de 1990 sur l'interprétation des dogmes, la Commission théologique internationale souhaitait que le Magistère de l'Eglise indiquât clairement lui-même, à chaque fois, la modalité et le degré d'obligation de ses déclarations (*Documentation Catholique*, n. 2006, 20 mai 1990, p. 494).

⁵ *Documentation Catholique*, n. 2096, 19 juin 1994.

Précisons la question pour bien mesurer la portée de la déclaration. Le problème réside dans l'application du précepte: «Tu ne tueras pas» au cas de l'avortement comme meurtre d'un innocent. La difficulté consiste dans la reconnaissance de la qualité de personne humaine à l'embryon, dès sa conception. Sur ce point, la position de l'Eglise est pratique plutôt que théorique. Le Magistère, reconnaît *EV*, ne s'est pas expressément engagé à propos «des débats scientifiques et même philosophiques» sur le moment où l'embryon est vraiment une personne. Néanmoins l'Encyclique estime que «la seule probabilité de se trouver en face d'une personne suffirait à justifier la plus nette interdiction de toute intervention conduisant à supprimer l'embryon humain». Elle conclut, selon l'enseignement constant de l'Eglise, que «l'être humain doit être respecté et traité comme une personne dès sa conception».

Nous ajouterons une simple réflexion personnelle. Il faut éviter de bloquer le débat, dans cette question, sur l'autorité du Magistère, comme si les choses devaient être tenues pour vraies et obligatoires uniquement à cause de ses déclarations. Ce n'est pas parce que le Magistère les déclare telles que les choses sont vraies; mais c'est parce qu'elles sont vraies que le Magistère peut les déclarer telles. C'est ce qu'indique, d'ailleurs, l'appel de l'Encyclique à la raison de tout homme, même non-croyant, comme étant capable de découvrir la vérité morale de l'interdiction de l'avortement «inscrite dans le cœur de tout homme selon la loi naturelle».

2. *La question de la peine de mort*

Un deuxième point à signaler est l'évolution de la doctrine concernant la peine de mort. La différence avec le cas de l'avortement est clairement établie: nous n'avons plus affaire ici à un innocent, mais à un coupable, souvent à un meurtrier susceptible de récidiver. L'Encyclique est cependant plus restrictive sur l'application de la peine de mort que ne l'était le Catéchisme, comme l'observe le cardinal Ratzinger: «Le Pape, dans l'Encyclique, n'exclut pas que puisse exister une situation où l'ordre public et la sécurité individuelle ne puissent plus être défendus d'une autre façon (que par la peine de mort). Mais les réserves faites concernant la peine de mort sont plus fortes encore que celles qu'avait faites le Catéchisme.» L'Encyclique ajoute deux indications: dans la société comme dans l'Eglise, il existe «une tendance à en réclamer une application très limitée, voire même une totale abolition». Cette affirmation est reprise quand le Pape dit, plus loin: «Aujourd'hui... ces cas sont devenus très rares, sinon même pratiquement inexistant» (n. 56).

3. La vie physique et la Vie éternelle

Voici un troisième point. En lisant l'Encyclique attentivement, on s'aperçoit qu'elle présuppose une question de fond dont elle ne traite pas explicitement. *EV* relie étroitement, en effet, la vie physique atteinte par la pratique de l'avortement et la Vie de la grâce donnée par le Christ, la Vie éternelle qui nous est promise. Or la liaison ne va pas de soi. Nous sommes habitués à distinguer la vie biologique, qu'atteignent la science et la technique, de la vie de l'esprit, au plan intellectuel déjà et surtout dans l'ordre spirituel. Par ailleurs, un point névralgique des discussions théologiques réside dans la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel et dans l'établissement de leurs rapports. N'est-il pas vrai aussi qu'il faut parfois sacrifier la vie du corps par fidélité aux biens spirituels, comme la vérité, la justice et plus spécialement la foi, selon l'exemple des martyrs chrétiens?

On pourrait corser la difficulté en évoquant la philosophie de Nietzsche: au nom de la vie instinctive et corporelle nourrissant la Volonté de puissance, Nietzsche proclame la mort de Dieu. L'opposition est ici radicale: ou la vie ou Dieu. La vie de l'homme semble réclamer la mort de Dieu pour qu'apparaisse le Surhomme.

La réponse est à chercher dans le «personnalisme» qui inspire, comme une sorte de principe premier, ou mieux comme une intuition primitive, la pensée de Jean-Paul II et sa conception de l'homme. Pour lui, la qualité de personne, il dira volontiers la dignité de la personne, rassemble dans une unité indissociable et une communication concrète toutes les dimensions qui composent l'homme et entrent dans sa vie, dans ses activités: dimensions corporelle et spirituelle, morale et sociale, de l'ordre de la nature et de la grâce, etc. L'encyclique *Veritatis Splendor* manifestait déjà ce sens prépondérant de l'unité de l'homme à partir de sa personnalité. En outre, comme le note le cardinal Ratzinger dans sa présentation, *EV* écarte comme arbitraire la distinction employée par certains entre l'individu et la personne dans l'être humain, dans le but de séparer l'individuation de l'embryon de sa personnalisation.

Remarquons-le, le personnalisme de Jean-Paul II n'est pas seulement d'ordre philosophique. Il a ses racines dans la foi chrétienne et dans l'Écriture. Il procède de l'enseignement de la *Genèse* que le Pape aime commenter: l'homme a été créé à l'image de Dieu; il est doté d'une relation unique à Dieu, comme son créateur et sa fin, qui le constitue comme personne. Ce personnalisme culmine et prend toute sa force dans la foi au Christ, dans la relation à la personne de Jésus, lequel s'identifie à tout homme, spécialement aux plus humbles et défavorisés, selon la description du jugement dernier dans *saint Matthieu*: «Ce que vous aurez fait au moindre des miens, c'est à moi que vous l'aurez fait.»

C'est exactement dans cette perspective profonde que Jean-Paul II considère l'avortement: il ne porte pas seulement atteinte au développement de cellules vivantes destinées à devenir un homme; il attaque une personne créée à l'image de Dieu; il atteint ainsi Dieu même en son œuvre la plus belle, et plus spécialement le Christ qui s'unit mystérieusement, dans la profondeur spirituelle, à toute personne humaine par son Incarnation et sa Passion jusqu'à faire de nous les membres de son Corps mystique.

Cette vision personnaliste de l'homme, il convient de le préciser, n'a rien d'individualiste, car la personne est ici comprise comme ouverte à Dieu et aux autres personnes, conformément aux deux commandements de l'amour qui résument la Loi et doivent inspirer toute la morale.

Cette conception unitaire de l'homme, conforme à l'expérience chrétienne et humaine, explique que l'Encyclique puisse s'élever si aisément de la défense de la vie contre l'avortement à l'annonce du Christ comme le Verbe de Vie et à la célébration de l'Évangile de la vie, pour redescendre ensuite progressivement de la prière au Dieu qui donne la vie à des propositions concrètes pour mener, dans les occupations quotidiennes et dans la société, le combat pour la vie, pour une nouvelle culture de la vie.

Dans son réalisme chrétien, Jean-Paul II n'admet donc pas que les distinctions intellectuelles entre les plans physique, biologique et spirituel, individuel et social, naturel et surnaturel, deviennent des séparations, car, dans l'action concrète où nous nous engageons comme une personne à l'égard d'autres personnes, tous ces découpages de l'esprit se rassemblent et se compénètrent dans une expérience spécifique où nous est posée personnellement la question décisive du bien et du mal.

Quant à l'objection de Nietzsche, disons d'un mot la différence. L'exaltation de la vie par Nietzsche, qui réclamait la mort de Dieu, a si bien enfermé l'homme dans la solitude de son Moi qu'elle a engendré la mort de l'homme. Le Surhomme est un mythe de mort plutôt que de vie, comme la suite de l'Histoire ne l'a que trop montré. La vie que célèbre Jean-Paul II s'enrichit, au contraire, par l'ouverture active de l'esprit et du cœur dans l'accueil et le don de la vie; elle s'épanouit dans une générosité profonde, formée dans la mort à nous-même, c'est-à-dire au «vieil homme», au mauvais moi, pour renaître à une vie nouvelle, dont la source réside dans l'amour du Christ entretenu en nous par l'Esprit. D'un côté comme de l'autre se livre un combat, un duel entre la vie et la mort, mais chez Jean-Paul II, c'est incontestablement la vie qui triomphe par la foi au Christ. C'est bien le combat entre une culture de mort et une culture de la vie.

4. *Jean-Paul II et la démocratie*

Nous terminerons par la question de la démocratie. On a reproché à Jean-Paul II d'attenter à la démocratie en refusant la validité de certaines lois établies par un vote majoritaire selon le procédé caractéristique de la démocratie. On l'a aussi accusé de supprimer la distinction entre le droit et la morale en voulant rétablir la suprématie de l'éthique sur le droit.

Remarquons d'abord qu'il est assez surprenant et sûrement injuste de soupçonner Jean-Paul II d'être un adversaire de la démocratie, lui qui a lutté plus que quiconque contre le communisme et a directement contribué à son effondrement. En réalité, ce que le Pape attaque, ce n'est pas le système démocratique, mais la corruption de la démocratie par l'acceptation de certaines lois et pratiques qui en menacent les fondements: la reconnaissance de l'autre dans son droit à la vie, comme personne et, par suite, comme citoyen, spécialement envers ceux qui sont encore incapables de défendre leurs droits par eux-mêmes. Ce faisant, Jean-Paul II n'est pas plus antidémocrate que les juges de nos pays qui luttent contre la corruption dans le monde politique et mettent en cause des ministres élus démocratiquement.

Ce que vise l'Encyclique, c'est une certaine conception trop libérale de la démocratie, appuyée par certaines théories sur la justice dites «consensualistes» ou «procédurales» qui, partant de la constatation du pluralisme dans nos sociétés, c'est-à-dire du désaccord sur des questions fondamentales: ce que sont le bien et le mal, la vie bonne, le bien commun, écartent ces problèmes à priori et ne trouvent, dès lors, d'autre recours pour l'établissement de la justice que dans la recherche d'un certain consensus politique, ce qui aboutit finalement, d'une manière ou d'une autre, à confier la détermination des lois à la majorité qui se dégage des débats entre les opinions contraires. Or il arrive que certaines lois posent dans la pratique et tranchent concrètement des questions fondamentales qu'on avait mises de côté, comme celle du bien premier que constitue le droit à la vie de toute personne humaine dès sa conception.

De tels droits ne peuvent dépendre d'un vote majoritaire, ou même unanime, dans une assemblée, nationale ou internationale, parce qu'ils se situent au-delà du domaine changeant des opinions, au plan de ce qu'est l'homme, comme personne et dans son rapport primitif à autrui, à la base de toute vie sociale et politique. La justice se définit comme la volonté de rendre à chacun ce qui lui est dû. Ce dû consiste d'abord dans la reconnaissance de l'être personnel et du droit à la vie qui en découle. Le refus de ce dû ébranle, qu'on le veuille ou non, les bases de la société, et donc de la démocratie, parce qu'il blesse en nous le sens même de la justice, l'inclination primitive au respect des autres et de leurs droits. La porte est alors ouverte au règne de la violence, où prédomine le droit du

plus fort par la force physique ou par la force politique d'une majorité, ou encore par la pression médiatique d'une opinion dominante.

Ajoutons, dans la ligne de l'Encyclique, que le respect des droits d'autrui comme personne est également à la base de tout amour véritable, en particulier de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. Nous ne pouvons entrer et demeurer dans la société de Dieu et dans la communion fraternelle qu'est l'Eglise, formée par la foi au Christ et par l'Esprit Saint, si nous ne gardons intacte dans notre cœur la volonté aimante de rendre à chacun ce qui lui est dû.

Quant aux relations entre le droit et la morale, *EV* ne partage évidemment pas la conception la plus répandue dans nos sociétés libérales qui sépare la morale, comme une affaire privée, du droit, de la politique et même de la religion. Jean-Paul II n'entend cependant pas nier la distinction entre la morale qui repose sur la loi naturelle, et le droit qui est une élaboration positive très variable; mais il refuse une séparation telle qu'elle libérerait le droit et la vie publique de tout rapport à la morale, au point de permettre aux lois civiles de contredire des droits fondamentaux. En ce dernier cas, selon l'enseignement de saint Thomas, la loi ne serait pas une véritable loi, ni le droit ainsi établi un véritable droit, mais plutôt une corruption du droit, d'autant plus grave que, dans l'opinion publique qui n'entre pas dans les subtilités juridiques des théoriciens, la loi civile conserve toujours une certaine portée morale, comme indicative de ce qu'on peut faire et ne peut pas faire, spécialement quand il s'agit de problèmes humains importants.

Comme on le voit, l'encyclique *Evangelium Vitae* est intéressante, elle est forte, elle est courageuse, elle est large dans ses vues, elle est actuelle, en un mot, elle mérite d'être lue, méditée et pratiquée.

S. PINCKAERS, o.p.

L'amour mutuel: fin de la Révélation

*Une lecture de 1 Jean 4, 7-20**

L'amour mutuel vient d'être magnifiquement mis en lumière par la béatification du P. Damien de Veuster, à Bruxelles, le 4 juin dernier. Car Damien, l'apôtre des lépreux, aima ses frères au point de leur être identifié en contractant la lèpre et en en mourant. «Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis.» Cette béatification rappelle un acte récent – et unique – du Magistère de l'Eglise: la canonisation de Maximilien-Marie Kolbe comme *martyr de la charité*. Ces faits mettent en exergue de façon exemplaire ce que la *prima johannis* enseigne: la Révélation s'accomplit dans l'amour fraternel entre les hommes.

On conviendra aisément que l'histoire des siècles chrétiens qui viennent de s'écouler peut rendre perplexes ceux qui entendent une telle affirmation ou du moins leur faire ranger le christianisme dans le catalogue des utopies. Et pourtant, la béatification du P. Damien et la canonisation du P. Kolbe, l'amour extrême de beaucoup, cachés et silencieux sous l'agitation et le bruit de ceux qui n'ont pas encore d'yeux pour voir ni d'oreilles pour entendre, attestent que le temps de l'accomplissement des Ecritures et de la nouvelle Alliance est advenu depuis bientôt deux mille ans. Ces actes du Magistère illustrent de façon lumineuse le message de la *prima johannis*; celui-ci confère toute sa force prophétique au geste unique de Jean-Paul II – la proclamation d'un martyr de la charité – et aux innombrables témoins de la charité enfouis dans le silence.

Il semble que le passage 4, 7-20 de la *prima johannis* soit le sommet de la *Lettre*. Il dévoile en plénitude le message de la Révélation. Citons seulement deux exégètes:

Tout d'abord, André Feuillet¹, en 1972:

Dans sa première épître, saint Jean résume ainsi sa conception chrétienne de Dieu: «Dieu est amour» (4, 8 et 16). En étudiant les origines, les antécédents néotestamentaires et le sens de cette formule, nous constaterons qu'elle constitue vraiment le point culminant de la Révélation divine dans le Nouveau Testament.

* Etude faite lors d'un séminaire organisé à l'Institut d'Etudes Théologiques de Bruxelles. Nous utilisons la traduction littérale proposée par le P. Jacques Rouwez s.j. pour ce séminaire.

¹ André FEUILLET, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Gabalda, Paris, 1972, p. 179.

Puis Ceslas Spicq², en 1978:

Depuis saint Augustin, tous les commentateurs reconnaissent ici le sommet de la pensée johannique et de toute la Révélation.

Des éléments propres au texte johannique laissent entrevoir la capitale importance de ces versets de la *prima johannis*. D'une part, une série d'affirmations venant pour la première fois sous la plume de l'auteur font ressortir clairement l'aspect novateur de ce texte; d'autre part, une série de thèmes, déjà évoqués dans la *Lettre* et repris ici avec précision, font apparaître ce texte comme une récapitulation ou une synthèse de l'enseignement de la *Lettre*.

Relevons quelques affirmations nouvelles (1) et dégageons certains thèmes déjà présents dans la *prima johannis* et repris dans notre texte (2). Cela permettra d'entrevoir d'un seul coup d'œil comment *1 Jean* 4, 7-20 semble bien être un sommet de la *Lettre*. Puis nous commencerons la lecture attentive de ce passage (3).

1. Affirmations nouvelles

a) L'amour est manifesté (v. 9a). Le verbe *phanéroô* est employé huit fois dans les trois *Lettres johanniques*; mais seulement ici, il est question de manifester l'amour.

b) La formule «l'amour, (c'est) du dedans de (*ek*) Dieu (qu') il est» (v. 7b) inaugure notre texte; elle est surprenante et, à première vue, inintelligible. L'expression «du dedans de Dieu il est» ou «du dedans de Dieu il est engendré» revient dix fois en la *prima johannis*, dans sa forme positive ou négative; il s'agit soit de l'«esprit» (4, 2) ou d'une personne humaine: celle qui fait ou non la justice (2, 29 et 3, 10), les petits enfants (4, 4), nous et celui qui ne nous entend pas (4, 6), celui qui aime (4, 7), celui qui croit (5, 1). Ici, il s'agit de l'amour. L'amour, en cet emploi, est-il donc un esprit ou une personne?

c) L'expression «croire l'amour» (v. 16a) est étonnante. Le verbe croire est déjà présent en 3, 23; mais cet emploi ne permet pas de comprendre cette formule dans laquelle l'amour est objet direct de croire.

d) L'expression «demeurer dans l'amour» est nouvelle (v. 16d) alors que l'emploi du verbe demeurer est fréquent, comme nous le verrons dans l'analyse de quelques thèmes de la *Lettre* repris en notre texte. Elle est essentielle à la compréhension du message de la *prima johannis*.

² Ceslas SPICQ, *L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de saint Jean*, Ed. du Feu Nouveau, Paris, 1978, p. 127.

e) Enfin, la phrase «Quiconque aime, du dedans de Dieu il a été engendré» (v. 7cd) rappelle la formule précédente «celui qui fait la justice, du dedans de Dieu il a été engendré» (2, 29). Celle-ci appelait la titulature «juste il est» (3, 7). Aussi, notre phrase du premier verset envisagé appelle-t-elle une titulature que nous trouvons dans le mot si célèbre «Dieu amour il est», répété deux fois (vv. 8c et 16b).

Précisons tout de suite qu'il s'agit de *o theos*. La formule de titulature ne peut être renversée sous peine de tomber dans l'idolâtrie de l'amour (l'amour est Dieu). Car il s'agit de Dieu, le Dieu vivant, à qui est appliqué un attribut et non un substantif. Une seule fois, dans l'écriture johannique, nous trouvons cette inversion: le Verbe est Dieu (*Jean* 1, 1). Ce cas-là est compréhensible et n'évoque aucune attitude idolâtrique; par ailleurs, il n'y a pas *o theos* mais *theos*, sans l'article.

Remarquons que chaque affirmation nouvelle est relative à l'amour. Cela est normal puisque la titulature est spécifiée par l'amour. Mais toute la difficulté réside dans la compréhension de «Dieu est amour» et, plus particulièrement, de la phrase «l'amour du dedans de Dieu il est». Nous devons donc tenter de comprendre ces affirmations de la *prima johannis*. Nous verrons qu'elles constituent effectivement un point culminant de la Révélation, son achèvement.

2. Thèmes repris

a) L'amour de Dieu accompli. Nous en trouvons la mention en 2, 5. Ici, ce thème est repris avec insistance quatre fois (vv. 12d, 17a, 18d avec le verbe *teleioô*, 18b avec *teleios*). Il faudra s'attarder sur ce terme toujours relatif à l'amour dans la *prima johannis*. En 2, 5, ce thème est lié à celui de la connaissance; nous verrons l'importance de celle-ci en notre texte.

b) Le thème si important de l'amour mutuel est déjà mentionné deux fois en un passage de la *prima johannis*: en 3, 11 et 3, 23; il est repris ici avec insistance aux versets 7a, 11b et 12b. Deux fois (vv. 7a et 11b), il est précédé de l'expression «bien-aimés» qui est déjà présente en 2, 7; 3, 2; 3, 21 et 4, 1.

c) L'expiation au sujet de nos péchés. Nous en trouvons la mention en 2, 2. Ce thème est repris au v. 10d.

d) Le thème de l'assurance (*parrèsia*) présent en 2, 28 et 3, 21 est repris au v. 17b.

e) Le don de l'Esprit déjà rencontré en 3, 24 se retrouve au v. 13d. Les deux versets ne sont pas tout à fait analogues. Nous soulignerons au passage l'importance de la différence apportée au v. 13d par rapport à 3, 24.

f) La formule de réciprocité – demeurer en Dieu et Dieu en lui –, déjà utilisée en 3, 24 se retrouve trois fois sous des formes diverses en notre texte. La concentration de cette formule en quatre versets (vv. 13b, 15b et 16e) est plus impressionnante que la récurrence du verbe demeurer (huit fois) en notre texte. Nous devons être d'autant plus attentifs à cela que la *Lettre* n'emploie plus le verbe demeurer après notre verset 16. La triple répétition de la formule de réciprocité n'est-elle pas l'indice le plus probant pour affirmer que notre texte est le sommet de la *Lettre*, sinon de la Révélation?

g) Haïr (*miseô*) présent en 2, 9-11 et 3, 13-15 est repris en 4, 20b. Ce thème doit être souligné car il est important dans les écrits johanniques.

h) Enfin, une série de verbes utilisés dans le prologue se retrouvent dans notre texte; cela est significatif pour l'intelligence de notre passage:

- admirer (*theaomai*) présent en 1, 1, repris aux vv. 12a et 14a;
- témoigner (*martureô*) présent en 1, 2, repris au v. 14a;
- voir (*oraô*) présent en 1, 1-2-3, repris au v. 20d et e (cf. aussi 3, 1-2-6), auquel il faut ajouter le verbe manifester (*phanéroô*) en 1, 2 (deux fois).

Ces thèmes sont importants. Leur liste est loin d'être exhaustive. Leur convergence dans ce seul passage tend à montrer qu'il est une reprise de toute la *Lettre*. Celle-ci arrive à son sommet. Tous les éléments ont été peu à peu disposés au long de l'épître; celle-ci se développe comme un crescendo continu. Ils permettent maintenant d'aborder le point capital: le fondement ultime de l'amour mutuel et sa place essentielle, non seulement pour la communauté chrétienne mais comme aboutissement de toute la Révélation. Nous allons le voir en lisant notre texte, verset après verset. Cette lecture fera apparaître une structure qui, sans être déterminante, peut aider à l'intelligence de ce que veut dire l'auteur de la *prima johannis*³ sur l'amour. La progression dans la lecture de ce passage de la *Lettre* mérite une particulière attention au texte: «Peut-être en aucun autre passage de l'Écriture, si peu de mots contiennent tant de sens», estime Edward Malatesta⁴.

³ Notre propos n'est pas de discuter sur l'identité de l'auteur de cette *Lettre*. Nous l'appellerons donc saint Jean.

⁴ Edward MALATESTA, *Interiority and Covenant. An exegetical study of the «menein en» and «einai en» expressions in 1 John*. Pont. Biblical Institute, Rome, 1974, p. 10.

3. Lecture du texte

a) versets 7 et 8

«Bien-aimés, aimons-nous les uns les autres» (v. 7a). Notons la répétition *Agapètoi, agapômen*. Il y a une redondance voulue qui annonce déjà le sujet. Cette injonction aux bien-aimés tranche singulièrement avec ce qui précède. Elle ouvre une nouvelle partie dans la *prima johannis*. C'est la troisième partie consacrée à la titulature «Dieu amour il est»⁵. Cependant, la reprise du commandement de l'amour mutuel et du terme «bien-aimés» de 4, 1 montre la continuité avec ce qui précède. La nouveauté est cependant radicale et apparaît immédiatement: «L'amour du dedans de Dieu il est» (v. 7b) et «quiconque aime, du dedans de Dieu il a été engendré» (v. 7cd). Il faudra expliquer ces deux affirmations nouvelles. Nous le ferons plus loin; la suite du texte apportera progressivement sa lumière qui les éclairera. Il semble donc légitime de commencer une nouvelle partie en 4, 7. Déterminons où s'arrête la première unité de cette troisième partie de la *Lettre*.

L'amour mutuel, à sa première mention en 3, 11, est immédiatement mis en opposition à la haine (3, 13 et 15) et notamment la haine du frère. Ces deux contradictoires – l'amour mutuel et la haine meurtrière du frère – s'appellent l'un l'autre dans le raisonnement de saint Jean, d'autant plus que tous les deux sont «d'origine» (3, 8 et 11). Il y a comme une opposition frontale et, d'une certaine manière, frontale; depuis l'origine, un combat, symbolisé par celui qui opposa Caïn à son frère (cf. 3, 11-15), existe⁶: la haine du frère contre l'amour du frère. En notre texte, nous devons donc avoir la mention de la haine du frère. Nous la retrouvons au verset 20b.

«Quiconque aime» est employé ici pour la première fois. Celui-là «a été du dedans de Dieu engendré» (*gegennètai*). Cet engendrement du dedans de Dieu est déjà présent dans la *Lettre* vis-à-vis de celui qui fait la justice (2, 29); il est directement relatif à la titulature «juste, il est». Aussi n'est-il pas étonnant de trouver au v. 8 la titulature correspondant à l'amour. Cependant, nous trouvons deux autres fois cet engendrement du dedans de Dieu: à propos de celui qui ne pèche pas (3, 9) et de celui qui croit (5, 1).

⁵ La première partie (1, 4 à 2, 28) s'ouvre par la titulature «Dieu est lumière», la seconde (2, 29 à 4, 6) par «juste il est».

⁶ D'une certaine manière, nous pourrions dire que ce combat où la haine a triomphé devient l'agonie vécue par le Christ et dans laquelle l'amour du frère triomphe. En effet, Caïn est protégé par Dieu par un signe mystérieux alors même qu'il est meurtrier de son frère. La *prima johannis* rappelle cette opposition entre Caïn et son frère, sans rappeler qu'il s'agit d'Abel; au contraire, le texte précise que les œuvres du frère, tué par Caïn, étaient justes (cf. 3, 12). Ce frère ne serait-il pas «celui-là» qui est juste (3, 7), c'est-à-dire Jésus? Cette opposition entre la haine et l'amour est présente dans l'Évangile: Mt 6, 24; Jn 12, 25.

Non seulement celui qui aime est engendré du dedans de Dieu, mais «il connaît Dieu». Il y a là une affirmation nouvelle dans sa sobriété. En quoi consiste cette connaissance de Dieu? Nous savons que celui qui écoute les Apôtres (nous) connaît (4, 6) Dieu; il sera nécessaire de rapprocher le v. 7 de cette affirmation qui le précède. Pour renforcer cette corrélation entre l'amour et la connaissance de Dieu, l'affirmation négative suit immédiatement (v. 8), «celui qui n'aime pas, il ne connut pas Dieu». Cette formule «celui qui n'aime pas» se retrouve au verset 20d.

Les versets 7 et 8 semblent donc former avec les versets 19 et 20 une inclusion. En effet, le «parce que» (*hoti*) du v. 7b se retrouve au v. 19b. Ainsi à «bien-aimés, aimons-nous les uns les autres» (v. 7a) correspond «nous, nous aimons» (v. 19a); à «l'amour, du dedans de (*ek*) Dieu il est» (v. 7b) correspond «lui, le premier, il aima nous» (v. 19b). Ainsi, l'affirmation énigmatique du v. 7b trouve une amorce d'explication: l'origine première (*ek*) de l'amour est en Dieu.

Aussi pensons-nous justifié de rassembler en une unité les versets 7 à 20. Leur commentaire donnera plus de poids à ce découpage. Notons seulement que le v. 21 ramène la mention du «commandement». Or ce terme est présent à chaque fois dans les deux unités qui, respectivement, suivent celle de la première titulature «Dieu est lumière» (1, 4 - 2, 2) et celle de la seconde titulature «Il est juste» (2, 29 - 3, 10). 4, 7 commence donc une première partie dont la première unité s'arrête au verset 20. D'ailleurs, l'inclusion 4, 21bc - 5, 1cd paraît évidente. De plus, le verset 21 est une définition nouvelle du commandement reçu de Dieu: «Celui qui aime, c'est Dieu qu'il aime et son frère.» Cette définition est, comme nous le verrons, un résumé parfait de toute l'unité 4, 7-20, qui introduit l'unité suivante sur la foi et le témoignage.

L'affirmation du v. 7b trouve son point d'aboutissement au v. 8c «Dieu amour il est». Cette titulature «Dieu, amour il est» trouvera toute son explication par la suite, comme d'ailleurs le v. 7b.

b) versets 9 et 10

Remarquons d'abord le *En toutô* (v. 9a). Il faut mettre ce verset «en ceci fut manifesté l'amour de Dieu en nous» en position symétrique avec le verset 17a qui commence aussi par *En toutô*: «En ceci a été parfaitement mené à sa fin l'amour en compagnie de nous». Le terme «afin que» (*hina*) qui revient au v. 9c et au v. 17b accreditte cette symétrie; ce sont les deux seuls emplois de *hina* dans notre passage⁷. Les versets 9 et 10

⁷ Nous retrouvons le même emploi inclusif de *hina* dans l'épître: par exemple 3, 5b - 3, 8e renforcé ici par l'emploi de «manifeste» (3, 5a - 3, 8d); et aussi en 3, 11b - 3, 23b renforcé ici par la mention de l'amour mutuel.

sont entièrement relatifs à cette manifestation de l'amour; les versets 17 et 18 sont entièrement relatifs à cet amour parfaitement mené à sa fin en compagnie de nous. Chacun de ces doubles versets a son vocabulaire propre et nouveau dans l'épître: dégageons celui des versets 9 et 10.

L'emploi, pour la première fois dans l'épître, du verbe «envoyer» (*apostellô*) revient à chaque verset. Il s'agit de l'envoi de «son Fils», qualifié, également pour la première fois, de «unique engendré» (*monogenès*). Le terme envoyer est fréquemment employé dans les écrits johanniques pour signifier le Fils qui est envoyé ou le Père, celui qui envoie. Ici, il s'agit de l'envoi de *son* Fils qui est son unique. Dans les LXX, *monogenès* et *agapètos* traduisent le terme hébreu *yahid*. Le terme *agapètos* est appliqué à Isaac (*Gn* 22, 2. 12. 16) alors qu'il est *monogenès* dans l'épître aux Hébreux (*Hb* 11, 17)⁸. Matthieu, Marc et Luc emploient *o agapètos* à propos du Christ lors de sa transfiguration ou à son baptême. Dans *Jean*, nous ne trouvons pas cette mention du bien-aimé appliquée au Fils de Dieu; mais la précision de l'Unique engendré, jointe au possessif «son» (son Fils), apporte une nuance d'amour particulièrement intense entre celui qui engendre et le seul qui est engendré de lui. Dans l'Évangile, en *Jn* 1, 18, d'ailleurs évoqué dans la *prima johannis* non seulement par l'emploi de *monogenès* mais aussi par l'affirmation du verset 12a, l'expression *eis ton kolpon tou patros* suggère l'intimité d'amour qui unit le Fils au Père. Ainsi, l'envoi de son Fils est déjà une manifestation d'amour de la part de Dieu puisqu'il envoie son unique qui lui est si cher.

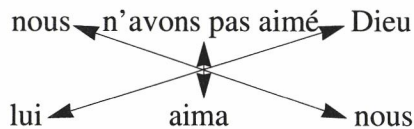
Remarquons la formule *apestalken o theos eis ton kosmon*; les deux termes *o theos* et *ton kosmon* sont rapprochés. L'envoi du Fils dans le monde est mentionné de façon analogue dans l'Évangile en *Jn* 3, 16. En ce passage, nous avons la formule *ègapèsen o theos ton kosmon*. Le monde signifie toujours dans les écrits johanniques un ensemble de personnes humaines dans la situation historique du péché avant la nouvelle Alliance. Ces deux termes, de Dieu et le monde, sont opposés l'un à l'autre⁹. Le monde «hait» les frères (*1 Jn* 3, 13); de même, il hait les disciples de Jésus, Jésus lui-même et le Père (cf. *Jn* 15, 18 et 23); le monde participe ainsi à la haine d'origine. Rapprocher Dieu et le monde, c'est attirer l'attention sur un phénomène inouï; car comment deux réalités si foncièrement et si fondamentalement opposées peuvent-elles se

⁸ Cf. Raymond E. BROWN, *The epistles of John*, Doubleday and Cie, New York, 1982, pp. 516-517.

⁹ Cf. *ibid.*, pp. 222-225. Dans l'épître, nous trouvons vingt-trois emplois de *kosmos* dont dix-huit dans un sens négatif. Ici, en notre passage, le monde (vv. 9, 14 et 17) a un sens positif: il s'agit du monde sauvé, celui que le Père aime. Ce sens positif du mot «monde» domine dans les douze premiers chapitres de l'évangile de Jean (cf. *Jn* 3, 16-17). Dans l'épître, il y a l'inclusion globale qui encadre tout le texte: l'expression «monde entier» (*o kosmos olos*) (2, 2 et 5, 19); en 5, 19, nous lisons «le monde entier gît dans le Mauvais».

rejoindre? L'Évangile nous en donne la clef par le verbe qui précède: *ègapèsen*. L'amour de Dieu est tel qu'il a remis le monde dans sa communion par l'envoi de son Unique dans ce monde. Le rapprochement de ces deux réalités – Dieu et le monde – n'est dû qu'à l'amour de Dieu qui alors est mesuré par la mesure abyssale séparant Dieu et le monde. Car la communion du monde entier, sauvé par l'expiation de ses péchés (cf. *1 Jn* 2, 2), avec Dieu est bien réelle; la finalité de l'envoi de l'unique est en effet clairement précisée: «Afin que nous vivions». Ici, c'est le verbe *zaô* qui est employé (unique emploi dans la *Lettre*), mais c'est la même finalité que celle mentionnée dans l'évangile johannique (3, 16). Or aussi bien dans le prologue de cet évangile (et ailleurs dans les évangiles) que dans le prologue de la *Lettre*, il est précisé qui est la vie: le Verbe qui est Dieu et qui est tourné vers (*pros*) le Père (*1 Jn* 1, 2; cf. *Jn* 1, 1). Cette vie est transmise au monde qui, dès lors, avec assurance, est tourné vers le Père¹⁰.

Mais il y a un deuxième *en toutô* (v. 10a) qui introduit comme une définition de l'amour. Le chiasme, en v. 10b et c, est significatif:



Remarquons l'insistance sur le nous; il précise de façon bien concrète le monde dans lequel l'unique engendré a été envoyé: il s'agit de nous, les hommes en lesquels chaque lecteur de la *Lettre* peut se sentir désigné. Ce «nous» est clairement mis en opposition à «lui» (*autos*) par la formule *oukh hoti ... all'hoti*. Si Dieu nous aime, cela ne provient que de lui; rien en nous n'a appelé cet amour car, de nous-mêmes, nous nous sommes opposés à lui en ne l'aimant pas. L'initiative vient de Dieu seul et de manière absolue. Cette initiative de l'amour correspond à l'envoi de son Fils mentionné juste après (v. 10d). Remarquons que le verbe «n'avons pas aimé» est au parfait tandis que les verbes «aime» (v. 10c) et «envoya» (v. 10d) sont à l'aoriste. Il s'agit donc bien de l'envoi du Fils dans le monde à un temps bien déterminé, en une action bien précise. Cet envoi n'est pas seulement l'incarnation; il va jusqu'à la mort sur la croix. La finalité «pour que nous vivions» (v. 9c) pouvait le laisser pressentir, mais la qualification du Fils comme «expiation au sujet de nos péchés» (v. 10d) le souligne explicitement.

¹⁰ Cf. *1 Jn* 3, 21: nous sommes tournés vers (*pros*) lui avec assurance. Ce «nous» signifie le monde sauvé. Cf. (*pros*) en 1, 2; 2, 1; 5, 14.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre quelle est «la manifestation de l'amour de Dieu en nous». L'envoi de l'unique est l'envoi de celui qui est totalement et tout particulièrement aimé (d'une certaine manière exclusivement puisqu'il est l'unique engendré). Cet envoi n'est dû qu'à Dieu qui, seul, a pu en prendre toute l'initiative car jamais nous ne l'avons aimé avant cet envoi; aussi seul l'amour de Dieu est-il la cause de cet envoi. Et cet envoi de *son* Fils dans le monde va jusqu'au bout par la mort pour *nos* péchés. Ce contraste entre *son* Fils et *nos* péchés est éclairant; il exprime bien que l'amour qui nous sauve est total, absolu et gratuit: lui, l'unique engendré, qui est la vie, vient parmi nous jusqu'à aller à la mort, c'est-à-dire la «déposition de son âme» (cf. 1 Jn 3, 16). Qui dira la distance, l'infini qui sépare la mort que Dieu n'a pas faite, de Celui qui est la vie. Or, la Vie est morte, pour nos péchés, pour nous faire passer de la mort à la vie (cf. 3, 14) en nous faisant quitter la haine au profit de l'amour du frère. Cet envoi est bien la manifestation plénière de l'amour sans mesure qui est en Dieu. Commentons un peu.

Cet envoi-là n'est pas seulement la plus grande manifestation ici-bas de l'amour de Dieu car, alors, nous pourrions penser qu'il reste en Dieu un amour encore plus incommensurable mais à jamais caché en lui, impossible à manifester en ce monde. D'une part, seul l'amour de Dieu est mentionné comme cause de cet envoi salvifique et, d'autre part, il est précisé qu'il n'y a pas de plus grand amour que de se dessaisir ainsi de sa vie (cf. Jn 15, 13). Nous comprenons que, devant une telle manifestation, il soit possible d'y voir non seulement la manifestation plénière de l'amour de Dieu en nous mais qu'en Dieu cet amour est plénitude. Aussi est-il possible d'écrire «Dieu, amour il est». Il ne s'agit pas d'une définition de Dieu mais de l'expression la plus haute de lui-même qui se laisse saisir par les hommes grâce à ses gestes qu'ils ont pu voir. Il leur a donné des yeux pour les «admirer». Ainsi en a-t-il été de Moïse et du peuple hébreu qui ont vu la libération d'Egypte et ont, par là, compris l'amour de Dieu; ainsi en est-il des prophètes qui ont vu le retour de l'exil à Babylone; ainsi en est-il du psalmiste qui, contemplant les merveilles accomplies par Dieu pour son peuple, chante «éternel est son amour»; ainsi, à plus forte raison, instruits par Moïse, les prophètes et les psaumes, en est-il de nous qui avons vu l'envoi du Fils Unique jusqu'à être «expiation pour nos péchés» et qui pouvons alors entendre en vérité la parole «Dieu amour il est».

Mais le texte apporte une précision: la mort pour nos péchés du Fils unique envoyé dans le monde pour que nous vivions manifeste «l'amour de Dieu *en nous*». Il faudra tâcher d'expliquer ce «en nous». Les versets suivants apporteront leur lumière à ce sujet.

c) verset 11

La reprise du terme «bien-aimés» et de l'amour mutuel au v. 11 renvoie au v. 7a. La manifestation de l'amour de Dieu en nous (vv. 9 et 10), éclaire donc cet amour mutuel qui encadre ces deux versets. C'est bien ce qui est dit explicitement par le «si ainsi» (*ei outôs*). Mais, selon un sens de *outôs* que l'on trouve dans le grec classique et que le Père Spicq applique ici, nous pouvons comprendre ce «ainsi» non seulement comme un lien de conséquence mais aussi avec une nuance de forte admiration: si Dieu nous a aimés d'une telle manière si éminente, nous devons... Ce *outôs* reprend en effet tout le contenu de cet amour incroyable – le plus grand! – de Dieu en nous, manifesté dans l'envoi de son Unique dans le monde pour lui donner la vie. Déjà, dans la *Lettre*, on a senti poindre cette admiration sous la plume de saint Jean devant l'amour du Père si excessif pour que nous soyons ses enfants (3, 1). Mais il faut aller plus loin.

Le verbe «obliger» (*opheilô*) a déjà été rencontré dans la *Lettre*; mais il est toujours employé en référence à Jésus qu'il faut imiter (2, 6 et 3, 16). Ici, l'obligation de l'amour mutuel est directement mise en relation avec Dieu. Ce verbe a une connotation d'obligation rigoureuse. Il ne s'agit plus seulement d'imiter un exemple, fût-il à tel point admirable qu'il force l'imitation, mais de faire ce qu'il nous est impossible de ne pas faire sous peine de rester dans la mort (cf. 3, 14). Disons d'abord que ce n'est plus seulement une obligation morale mais aussi en quelque sorte une obligation de nature. En effet, ce qui a manifesté l'amour de Dieu est l'envoi de l'Unique engendré. De même, «celui qui aime a été du dedans de Dieu engendré» (v. 7 cd). Ressemblant à l'Unique engendré par la génération qui nous met au monde comme enfants de Dieu, nous aimons comme lui. Cette obligation respecte parfaitement la liberté des enfants de Dieu et reste donc une obligation morale; mais alors, celui qui n'aime pas commet le péché et n'est pas du dedans de Dieu. En effet, «celui qui est engendré de Dieu ne commet plus le péché» (3, 9). L'enfant de Dieu aime, à l'instar du Fils Unique.

Il est nécessaire de faire un pas de plus. L'obligation de nature dont nous venons de parler ne supprime pas le fait qu'il faille librement garder le commandement de Jésus. Cet amour mutuel est bien, en effet, un commandement (cf. 1 Jn 3, 23) qui doit être observé. La *prima johannis* révèle peu à peu la nature du commandement. Celui-ci est tout à la fois d'origine (2, 7) et «nouveau» parce qu'en lui, Jésus-Christ, et dans les bien-aimés, il est vrai (2, 8). Il s'agit en fait du commandement de l'amour du frère auquel il faut se tenir fermement (*têreô*, cf. 2, 3. 4). Énoncé en 2, 10, il est pleinement dévoilé en 3, 23 dans l'amour mutuel et la foi en Jésus-Christ; à ce commandement, il faut encore une fois «se

tenir fermement» (3, 22. 24; cf. aussi 5, 3). En notre texte, le verbe *tèrêô* n'est pas utilisé, pas plus que le mot «commandement» auquel, avec le mot «parole», il est pratiquement toujours lié dans la *prima johannis*. Nous avons le verbe *opheilô*. Ainsi, nous sommes obligés de nous tenir fermement au commandement de l'amour mutuel parce qu'il y a comme incompatibilité foncière entre cette manifestation de l'amour de Dieu en nous et la non observation de l'injonction à nous aimer mutuellement. Ceux en qui l'amour de Dieu a été manifesté ne peuvent que s'aimer les uns les autres; sinon il n'y a pas en eux de manifestation de l'amour de Dieu. Cette incompatibilité radicale montre que cette manifestation de l'amour n'est pas extérieure, comme si nous pouvions regarder de l'extérieur cet envoi dans le monde du Fils jusqu'à sa passion. Cet envoi manifeste l'amour total parce qu'il aboutit plus loin qu'à la passion: le Fils envoyé dans le monde va jusqu'à transformer des hommes pécheurs en ses «frères»¹¹, unis les uns aux autres par l'amour mutuel. Il faut aller jusque-là pour voir quelle est la manifestation de l'amour «en nous». A une telle manifestation de l'amour correspond nécessairement l'amour mutuel. Celle-là implique l'existence de celui-ci; l'absence de celui-ci montre que celle-là n'a pas eu lieu.

De fait, cela a déjà été dit dans la *prima johannis*: «Celui qui se tient fermement à sa parole à lui, en vérité, en celui-ci l'amour de Dieu a été parfaitement mené à sa fin (accompli)» (2, 5). L'amour mutuel des frères est l'amour parfaitement mené à sa fin. Nous y reviendrons. Mais notons simplement que l'observation du commandement (de la parole), c'est-à-dire l'amour mutuel effectif, montre bien que l'amour de Dieu a été mené jusqu'à sa fin, en passant par l'envoi du Fils dans le monde jusqu'à sa passion. Il est plus facile maintenant de saisir l'importance du «en nous» (v. 9a). C'est là, dans la communauté des frères, que la fécondité de l'envoi de l'Unique apparaît. L'amour de Dieu pour nous est clairement et pleinement manifesté quand il aboutit à cet amour mutuel.

La citation de 2, 5 conduit naturellement à considérer la suite du texte où nous trouvons la mention de «l'amour parfaitement mené à sa fin». Le sens de ce «en nous» va se confirmer. Surtout, le commandement de l'amour fraternel va s'éclairer; les versets suivants en montrent toute la signification.

¹¹ Dans l'évangile de Jean, le terme *adelphos* est appliqué aux disciples par Jésus, avec le possessif «mes», uniquement après la résurrection (cf. *Jn* 20, 17). Le mystère pascal du Christ transforme les hommes qui croient en «frères» de Jésus. Saint Paul donnera au Christ le titre de «frère aîné» d'une multitude. Le mot «frère» a dans les écrits johanniques ce sens très fort de celui qui, sauvé par le sang du Christ, est totalement disciple de Jésus et lui ressemble.

d) *versets 12 à 16*

Les versets 12 à 16 doivent être réunis en une section. Ils sont en effet reliés les uns aux autres par la présence fréquente (8 fois) du verbe «demeurer en» (*menein en*) et par la triple répétition de la réciprocité du fait que Dieu demeure en nous (ou en celui qui), aux versets 13, 15 et 16. L'importance de ce thème se dégagera au fur et à mesure de la lecture des versets.

L'affirmation solennelle du verset 12a «Dieu personne ne l'a jamais admiré» est analogue à celle du prologue de l'évangile (*Jn* 1, 18). Mise en contraste avec l'affirmation «Dieu demeure en nous» (v. 12c), elle donne un relief saisissant à ce qui permet cette demeure en nous de celui que personne n'a jamais vu; or, c'est l'amour mutuel qui assure cette présence de Dieu «en nous». Plus que cela, l'amour mutuel est l'accomplissement parfait de son amour en nous (v. 12d). Notons que le verbe *teleioô* est un participe passé parfait avec le verbe être; cela signifie que l'accomplissement de son amour en nous est une chose réalisée et permanente. Il faudra revenir sur ce verbe *teleioô*. Notons pour le moment qu'il y a une certaine équivalence entre l'amour de Dieu mené jusqu'à son terme «en nous» et le fait que Dieu demeure «en nous». Or cela est possible par l'amour mutuel; le «si» (*ean*) du v. 12b le précise. C'est dire la valeur inestimable de l'amour entre frères et le prix de l'injonction «bien-aimés, aimons-nous les uns les autres»! L'amour mutuel fait de nous la demeure de Dieu, celui que personne n'a jamais admiré!

La première mention en notre texte du verbe «demeurer» (*menô*) invite à jeter un coup d'œil rapide sur l'évangile de Jean, chap. 15, 9-13. La présence répétée de «comme» (*kathôs*, 15, 9. 10. 12) indique clairement un parallélisme entre la relation Père-Jésus et la relation Jésus-ses disciples¹². Nous avons d'abord l'identité entre l'amour que le Père a pour Jésus – et nous avons vu de quel amour il s'agit – et celui que Jésus a pour ses disciples. Puis nous trouvons l'identité entre l'observation par Jésus des commandements de son Père – et ce commandement est de se dessaisir de sa vie pour les brebis (cf. *Jn* 10, 18; *Jn* 12, 27 et 14, 31) – et l'observation par les disciples des commandements de Jésus. Cette seconde identité aboutit à ce que les frères s'aiment mutuellement du même amour qui a poussé Jésus à donner sa vie pour nous. Cet amour de Jésus pour nous est identique à l'amour du Père pour lui. Ainsi, dans la communauté des frères – c'est-à-dire «en nous» –, est vécu l'amour même qui est en Dieu et qui unit le Père à son unique engendré. L'envoi du Fils dans le monde manifeste vraiment, jusqu'au bout, cet amour qui

¹² Cf. O. de DINECHIN, «*Kathôs*: la similitude dans l'évangile selon saint Jean», *Rech. de Sciences Relig.*, 58 (1970), pp. 156-236.

est en Dieu parce que l'envoyé, «expiation pour nos péchés», guérit les hommes au point qu'ils s'aiment mutuellement de l'amour même dont le Père chérit son Unique. Jusque-là, c'est-à-dire «en nous» (dans la communauté), et là seulement, l'amour de Dieu doit aller pour s'accomplir parfaitement (v. 12d). Alors, en vérité, «Dieu demeure en nous» (v. 12c). Comment ne pas songer ici à la demeure de la gloire de Yahvé dans l'Ancien Testament? Oui, cette demeure n'est pas faite de mains d'homme! Elle est la communion fraternelle de ceux qui s'aiment et qui donc ont été du dedans de Dieu engendrés (v. 7cd). Dieu fait de son peuple sa demeure en mettant en lui son propre amour, à savoir celui qui unit le Père à son unique engendré. La suite précisera encore ce que déjà le verset 12 laisse entrevoir.

Le verset 13 fait apparaître pour la première fois dans notre texte la réciprocité du «demeurer», déjà présente, comme nous l'avons déjà dit, en 3, 24. Celle-ci est reconnue au fait qu'il nous a donné de son Esprit. Cette réciprocité du «demeurer» est le signe de l'Alliance nouvelle accomplie¹³. Annoncée par les prophètes, particulièrement Jérémie et Ezéchiel, cette Alliance nouvelle serait caractérisée par une intériorisation de la loi mosaïque et est signifiée par une autre formule de réciprocité: «Je serai leur Dieu et ils seront mon peuple» (*Jr* 31, 1; cf. 31, 33). Nous la trouvons de façon encore plus forte, semble-t-il, toujours avec Jérémie et Ezéchiel, «Vous serez mon peuple et moi, je serai votre Dieu» (*Jr* 30, 22; cf. *Ez* 11, 20; 36, 28), puisque le peuple est mis en premier comme est mis en premier ici (v. 13b) le fait que nous demeurons en Dieu. L'initiative de Dieu n'est plus mise d'abord en relief – «lui en nous» –, mais plutôt le résultat – «nous demeurons en lui» –; ou encore, l'attention se porte d'abord sur «nous» plutôt que sur Dieu. «La nouvelle Alliance est nouvelle parce que Dieu devient notre Dieu en demeurant en nous, et nous devenons son peuple en demeurant en lui¹⁴.» Tandis que Jérémie parle du don de la loi «au fond» des cœurs (*Jr* 31, 33), Ezéchiel annonce aussi le don d'un esprit nouveau (cf. *Ez* 36, 26-28; cf. 11, 19; 18, 31); celui-ci est effectivement donné: le verbe donner en notre texte (v. 13d) est au parfait. L'opposition du texte grec est significative: l'Esprit *de lui* a donné à *nous*; il s'agit vraiment de l'Alliance nouvelle

¹³ Cf. Edward MALATESTA, *Interiority and Covenant*. Nous sommes bien en contexte d'Alliance et même de nouvelle Alliance, bien que la *Lettre* comme d'ailleurs l'évangile johannique n'emploie jamais le terme *diathèkè*.

¹⁴ *In ibid.*, p. 22. Il faut citer ici l'*Apocalypse* qui utilise le terme *skênôô* (planter sa tente), du vocabulaire de l'*Exode*, pour traduire demeurer: «Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il demeurera avec eux. Ils seront ses peuples et lui sera le Dieu qui est avec eux» (*Ap* 21, 3). Voir aussi *Lv* 26, 11: «J'établirai ma demeure au milieu de vous et je ne vous rejetterai pas. Je vivrai au milieu de vous, je serai votre Dieu et vous serez mon peuple.»

annoncée et accomplie en nous. Cette insistance marquée en notre verset par le don fait «de lui» à «nous» est absente de 3, 24. Par contre, comme en 3, 24, le verset 13 commence par *en toutô*; le don de l'Esprit est le signe qui permet de reconnaître l'Alliance nouvelle, c'est-à-dire que Dieu demeure en nous et nous en lui.

La dimension de connaissance de Dieu est aussi présente dans la nouvelle Alliance: «Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Yahvé; ils seront mon peuple et je serai leur Dieu lorsqu'ils reviendront à moi de tout leur cœur» (*Jr* 27, 4; cf. *Jr* 31, 34). Cette connaissance est déjà annoncée par Osée (cf. *Os* 2, 21-22; 6, 6). Elle n'a rien d'intellectuel bien qu'elle ait un objet intelligible; celui-ci n'est pas acquis par un raisonnement abstrait mais par l'expérience. Cette connaissance exprime surtout une attitude vis-à-vis du Dieu unique, une réponse du peuple à Celui dont il a vu les gestes de miséricorde pour le tirer de l'esclavage¹⁵. Ainsi, pouvons-nous comprendre le verset 7e: la connaissance de Dieu dont il s'agit est celle de la nouvelle Alliance annoncée et, maintenant, accomplie. Cette connaissance de Dieu est déjà mentionnée dans la *prima johannis*: elle est réservée à celui qui garde les commandements (2, 3) et en qui, dès lors, l'amour est parfaitement accompli (2, 6). Il faudra reprendre ce thème de la connaissance quand nous aborderons le verset 16; remarquons seulement que le prophète Osée fait un parallèle entre la connaissance de Dieu et l'amour (*hèséd*) pour lui (cf. *Os* 4, 1 et 6, 6). Remarquons aussi que l'Alliance nouvelle est annoncée par Jérémie dans le contexte d'un amour débordant de tendresse de la part de Yahvé pour Ephraïm qu'il aime comme son fils premier-né (cf. *Jr* 31, 9 et 20). Il faut souligner que cette annonce par Jérémie de l'Alliance nouvelle est présente explicitement dans le Nouveau Testament (cf. *Lc* 22, 20; *I Co* 11, 25); elle est aussi présente, de manière particulière, relativement à la connaissance, dans la *prima johannis* en 2, 27 où il semble y avoir une inspiration directe de *Jr* 31, 34 et au tout dernier verset, en 5, 20, où «il nous a donné un cœur pour que nous connaissions le véritable» correspond directement au texte de *Jérémie* 24, 7¹⁶. Dans l'évangile de Jean, la connaissance annoncée par les prophètes est présente par la citation d'Isaïe: «Tous seront instruits par Dieu» (*Jn* 6, 45). Ainsi, l'affirmation «il connaît Dieu» (v. 7e), au présent, est bien le fruit actuel de l'accomplissement de la nouvelle Alliance.

Le verset 14 est central. Il est le fondement de tout. Sans l'affirmation qu'il laisse apparaître, il n'y aurait pas cette Alliance nouvelle. Tout s'articule autour de lui et, sans lui, rien ne serait possible.

¹⁵ Cf. M. E. BOISMARD, «La connaissance dans la Nouvelle Alliance d'après la première lettre de saint Jean», *Revue Biblique*, 56, 1949, pp. 365-391.

¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 389, note 1.

Soulignons d'abord le verbe «admirer» (*theaomai*). Il est affirmatif et s'oppose directement à sa négation au v. 12a. Bien évidemment, il ne s'agit pas d'admirer Dieu – cela est impossible; mais si personne ne l'a admiré, nous, nous avons admiré quelque chose, «que le Père a envoyé le Fils, sauveur du monde». Cette opposition entre 12a et 14a révèle tout autant la grandeur de ce qui est admiré que le fait incroyable que nous l'ayons admiré. Aussi le verbe «témoigner» vient-il naturellement renforcer la vérité de cet envoi qui a vraiment été admiré. Ce témoignage est rendu possible par le don de l'Esprit (cf. 5, 7; cf. *Jn* 15, 26. 27). Notons que ces deux verbes ont déjà été utilisés dans le prologue de la *prima johannis* à propos de la vie, celle qui est au commencement, éternelle et tournée vers le Père. Dans le prologue de l'évangile de Jean, les deux verbes admirer (*theaomai*) et témoigner (*martureô*) sont présents; il vaut la peine de citer un passage qui montre la force de ces deux verbes: «Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous et nous avons admiré (c'est le verbe *theaomai*) sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père. Jean lui rend témoignage (c'est le verbe *martureô*)» (*Jn* 1, 14-15). Ils ont donc le sens très fort, irréductible, de la vérité du témoignage. Déjà dans l'évangile johannique, le témoignage de Jean-Baptiste est lié au fait qu'il a «vu» (*Jn* 1, 32; cf. aussi *Jn* 1, 34); il en est de même, après la mort de Jésus, pour le témoignage de «celui qui a vu» la livraison de l'esprit et le coup de lance qui permet de constater en vérité la mort de Jésus, l'écoulement de l'eau et du sang (cf. *Jn* 19, 35). Dans la *Lettre*, le mot «témoigner» sera à nouveau employé quatre fois (5. 6. 7. 9. 10) lorsque saint Jean fait appel au témoignage des trois, l'eau, le sang et l'Esprit. Il n'est pas impossible de voir ici la vérité du témoignage apostolique que suggère le «nous», répété d'ailleurs au v. 16.

Par ailleurs, ce témoignage porte sur une réalité objective. Nous avons la mention du Père (*o patèr*) et du Fils (*ton uion*) et non de *son* Fils. C'est que le possessif «son» (*autou*) a été utilisé par rapport à *nous*, par rapport à *nos* péchés ou par rapport au *monde* pour montrer au lecteur de la *Lettre* qu'il peut s'identifier à ce «nous» (ou désirer entrer dans la communion de ceux que ce «nous» évoque), la grandeur de l'amour qui a provoqué un tel envoi, de Dieu à nous. Maintenant, cela n'est plus nécessaire. Cette première mention du mot Père dans notre passage n'est-elle pas une allusion à *Jr* 31, 9? En tout cas, le verset «le Père a envoyé le Fils, sauveur du monde» contient tout ce qui a été dit sur l'envoi. Ce verset, avec la formule singulière «sauveur du monde», est un raccourci (ou un résumé) où tout est dit sur la réalité de l'envoi dans le monde tant aimé et qui aboutit à la livraison de l'esprit et au cœur transpercé laissant couler le sang et l'eau. La formule «sauveur du monde» souligne vraisemblablement l'universalité du salut déjà mentionné au début de la *prima johannis* (2, 2); en effet, elle ne se retrouve que dans l'évangile de

Jean en 4, 42, dans la bouche de Samaritains! Et cet envoi, nous l'avons vu, manifeste l'amour de Dieu en nous, celui dont les frères doivent s'aimer. Il manifeste aussi l'accomplissement de l'Alliance nouvelle mentionnée par la réciprocité du demeurer, par le don de l'Esprit et par la connaissance de Dieu. L'auteur de la *Lettre* lutte, on le sait, contre une tendance docète de la communauté.

Nous le voyons, avoir admiré que le Père a envoyé son Fils pour que le monde soit sauvé, est capital. Aussi seul celui qui confesse cet envoi-là participe-t-il à l'Alliance nouvelle. Le *verset 15* est là pour le rappeler. L'expression «fils de Dieu» renvoie à ce qui précède immédiatement. Confesser que «Jésus est le Fils de Dieu», ce n'est donc pas simplement confesser le Fils (2, 23), ni confesser que Jésus-Christ est venu dans la chair (4, 2), c'est aussi confesser l'identité entre Jésus, homme bien concret, crucifié sous Ponce Pilate, et le Fils du Père, l'unique engendré, venu dans la chair jusqu'à mourir pour le salut du monde entier. L'expression du v. 15a rassemble les deux extrêmes: Jésus et l'unique engendré du Père. Il y a là la confession complète sur la réalité de l'envoi. Et celui qui fait cette confession reçoit en partage l'Alliance nouvelle mentionnée par la réciprocité du demeurer (v. 15b) qui est écrite ici avec une certaine solennité: Dieu est mentionné deux fois (*o theos* et *tô theô*).

Le *verset 16a* reprend le «nous» (*hèmeis*) du v. 14a, qui, ici comme là, est suivi de deux verbes. Le premier est celui de la connaissance, écrit au parfait (*egnôkamen*). Il suit immédiatement la réciprocité du demeurer (v. 15b). Cette connaissance n'est possible que parce qu'il y a la foi; en effet, le second verbe «croire» également au parfait (*pepisteukamen*) vient qualifier cette connaissance. La connaissance de Dieu annoncée par les prophètes trouve ici son ultime explication: connaître Dieu (v. 7e), c'est connaître par la foi «l'amour qu'a Dieu en nous». Le «en nous» est important. Cette incise vient souligner qu'il ne s'agit pas de connaître simplement que Dieu est amour. En effet, nous savons que Dieu est amour parce que «l'amour de Dieu *en nous*» a été manifesté. Cet «en nous» du v. 9a est repris au v. 12c et 12d; là, en ce verset 12, il est dû à l'amour mutuel. Ainsi l'amour de Dieu «en nous», qui est cru et connu, ne s'arrête pas à l'amour infini de Dieu, admiré dans l'envoi parmi nous du Fils unique, sauveur du monde, mais va jusqu'à devenir l'amour fraternel dont s'aiment les frères qui sont engendrés de Dieu. Cette connaissance de Dieu comme amour est la connaissance du déploiement de cet amour en ses enfants. Nous saisissons maintenant pourquoi saint Jean passe de la connaissance de Dieu (v. 7a) à la connaissance de «l'amour en nous» (v. 16a). Ainsi faut-il comprendre la titulature «Dieu, amour il est». Loin d'être une définition conceptuelle de Dieu, elle exprime le déploiement dans les frères de l'amour qui

«du dedans de Dieu est». Aussi l'intériorité de l'Alliance nouvelle n'est pas seulement celle qui est chantée par les mystiques décrivant admirablement l'amour unissant Dieu et celui qui le cherche; elle est tout à la fois celle-là et celle qui décrit la présence de Dieu dans la communauté des frères. Le don de l'Alliance nouvelle est une intériorisation dans laquelle l'intériorité individuelle ne peut exister sans l'intériorité communautaire et vice versa.

D'ailleurs, au verset 16c, cette titulature est reprise. Mais, elle trouve en ce verset une conséquence étonnante: l'Alliance nouvelle (mentionnée par la réciprocité du demeurer, v. 16de) est réservée à «celui qui demeure dans l'amour» (v. 16c). Cette formule (*o menôn*) est unique. Nous trouvons dans la *prima johannis* «celui qui en lui demeure» (3, 6); «lui» est très clairement Jésus-Christ. De même, dans l'évangile de Jean, nous avons: «Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés; demeurez dans *mon* amour» (*en tè agapè tè emè*) (Jn 15, 9). En 1 Jn 4, 16, le possessif a disparu; il s'agit simplement de demeurer dans l'amour. De même, au v. 7b, nous avons trouvé la formule «l'amour, du dedans de Dieu il est» sans précision sur cet amour. Y a-t-il une sorte de personnification de l'amour? L'amour est-il Jésus, ou bien la communauté des frères qui s'aiment mutuellement?¹⁷ Mais est-il possible de trancher? Le faire ne reviendrait-il pas à n'affirmer qu'une vérité au détriment de la vérité entière que saint Jean veut dégager? Le déploiement de l'amour du Père pour son Fils s'est totalement réalisé dans la mort de son Unique venu dans le monde. Mais le déploiement de l'amour du Père s'est aussi totalement réalisé dans la communauté des frères – ceux qui sont sauvés – s'aimant de l'amour même qui vient du Père. Celui-ci n'est pas plus grand que celui-là; disons que le premier contient en lui-même le second. La communauté des frères n'est-elle pas le Corps du Christ, pour employer le langage paulinien?

Le dévoilement progressif du commandement de l'amour mutuel arrive comme à un point d'orgue en 3, 24 puisqu'il est mis en relation avec la réciprocité du demeurer: «Celui qui garde ses commandements (de l'amour mutuel et de la foi), en Dieu il demeure et Dieu demeure en lui.» Ici, en 4, 12-16, saint Jean déploie toutes les harmoniques de cet amour mutuel: cet amour entre frères est le sommet de la Révélation, l'accomplissement des Ecritures. Quelques versets de l'évangile de Jean (Jn 15, 9-13) ont déjà permis de l'entrevoir. Bien que le don de l'Esprit

¹⁷ Bien sûr le texte «Dieu amour il est et celui qui demeure dans l'amour» interdit de comprendre ainsi: puisque Dieu est amour, celui qui demeure dans l'amour est celui qui demeure en Dieu. En effet, la suite le dit clairement: «Celui qui demeure dans l'amour, en Dieu il demeure et Dieu en lui demeure» (v. 16de). De toutes les façons, si nous le comprenions ainsi, nous tomberions dans l'idolâtrie dénoncée au début. Il ne semble pas possible par ailleurs de tirer des écrits johanniques que cela signifie «celui qui demeure dans l'Esprit Saint».

soit vraiment le signe de l'Alliance nouvelle accomplie, bien que la confession de Jésus comme Fils de Dieu, permise par le don de l'Esprit, fait entrer en vérité dans l'Alliance nouvelle, bien qu'alors la connaissance de Celui que personne n'a jamais vu est le fruit admirable de l'Alliance nouvelle. saint Jean préfère s'en tenir finalement à la simple formule «celui qui demeure dans l'amour». Elle semble contenir en elle les trois éléments caractéristiques de la nouvelle Alliance accomplie. Elle suffit à l'Apôtre, au disciple de Jésus! Elle doit nous suffire.

Edward Malatesta, citant Schnackenburg, estime que «4, 16 peut être compris comme le sommet de la contemplation de Dieu par Jean et peut-être l'expression la plus parfaite du message de Jean, le défi et la promesse faits aux hommes¹⁸».

L'expression «celui qui demeure dans l'amour» suit immédiatement la titulature «Dieu amour il est». Cette reprise du v. 8c contient tout ce que nous avons dit sur la manifestation de l'amour de Dieu en nous. Aussi celui qui connaît Dieu au point d'affirmer «Dieu amour il est» est «celui qui demeure dans l'amour». Il demeure non seulement en Dieu mais en cet amour parfaitement accompli, c'est-à-dire en cet amour qui unit les frères. Car demeurer en vérité en Dieu qui est amour, c'est demeurer identiquement dans la communion des frères s'aimant mutuellement selon ce que nous en avons dit. Pour celui-là, l'Alliance nouvelle est parfaitement donnée. Aussi comprenons-nous l'emphase avec laquelle saint Jean l'exprime: ce verset 16 est le seul endroit dans l'Écriture où la réciprocité du demeurer est exprimée en répétant le verbe *menei*.

Comment ne pas rappeler ici le tout début de la *prima johannis*? La vérité de l'Alliance nouvelle et son aboutissement résident dans l'amour mutuel des frères, c'est-à-dire dans la communion fraternelle. N'est-ce pas l'invitation pressante du prologue de la *prima johannis*: «Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons en toute clarté afin que vous aussi soyez en communion avec nous et ayez aussi la communion qui est la nôtre avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ.» Remarquons l'insistance du verbe «annoncer», déjà mentionné au verset précédent juste après «témoigner»; cela évoque 4, 14. Nous avons d'ailleurs noté la reprise de plusieurs verbes du prologue en notre passage. Le contenu du témoignage, arrivé comme à son sommet en notre texte après le long développement de 1, 4 à 4, 6, est le même que celui qui est annoncé par saint Jean dès le début de sa *Lettre*. Mais un deuxième «afin que» est important: «Ces choses-ci, nous les écrivons afin que notre joie ne cesse d'être accomplie en plénitude.» C'est le seul emploi du mot «joie» dans la *prima johannis*, comme d'ailleurs, c'est la seule fois que nous trou-

¹⁸ Edward MALATESTA, *ibid.*, p. 20.

vons le verbe *plèroô*. La joie de ceux qui annoncent et écrivent (la première personne du pluriel suggère la communauté apostolique) atteint sa plénitude quand le «monde entier» demeure dans l'amour. Nous trouvons ces deux termes dans l'évangile de Jean, au cœur du texte sur lequel nous avons jeté un rapide coup d'œil: «Je vous dis tout cela pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit accomplie en plénitude» (Jn 15, 11). Telle est bien la note spéciale de l'Alliance nouvelle: la joie promise est donnée en plénitude; elle appartient à celui qui, ayant admiré et connu l'amour, demeure en lui.

e) versets 17 et 18

Après ce sommet, saint Jean explicite un aspect essentiel de cet amour mutuel, qui est comme la garantie que cet amour est bien l'amour parfaitement accompli. Il s'agit de l'assurance.

Rappelons que le verset 17a est en parallèle avec le verset 9a. Avant d'en tirer une conséquence, attardons-nous sur le verbe *teleioô*. Déjà rencontré au verset 12d, il est présent au v. 17a et au v. 18d; l'adjectif *teleios* du v. 18b est un hapax dans les écrits johanniques et signifie la même chose que le parfait de *teleioô* au v. 12 et au v. 17. Comment comprendre «l'amour parfaitement mené à sa fin en compagnie de nous»? S'il est une personne, qui est-il? Le verbe *teleioô* employé en ce v. 17a se retrouve dans l'évangile de Jean à propos de l'amour de Jésus: en 13, 1, (il les aime jusqu'au bout ou jusqu'à l'accomplissement parfait; l'hapax *eis telos* est difficile à rendre) et en 19, 28 et 30 (Jésus sachant que dès lors tout était accompli, afin que l'Écriture soit accomplie, il...; Jésus dit: «Tout est accompli.»). Ces deux passages sont l'inclusion qui entoure toute la passion; chacun contient en effet l'expression «Jésus sachant que» (*eidôs o Iêsous*, deux uniques emplois de cette expression dans l'évangile)¹⁹. Ainsi la passion de Jésus, qui aboutit à la livraison de l'esprit (Jn 19, 30), est-elle l'accomplissement de l'Écriture – donc l'instauration de la nouvelle Alliance annoncée par les prophètes–; mais elle est aussi l'accomplissement parfait de l'amour de Jésus «pour les siens qui sont dans le monde» (Jn 13, 1).

Dans la *prima johannis*, il s'agit bien aussi de ceux qui sont «dans le monde» (1 Jn 4, 9), là où le Fils Unique a été envoyé par amour de ce monde et pour le sauver. Le monde est aussi signifié par le mot «nous» (v. 9a). Ainsi notre verset 17a serait simplement la mention de Jésus qui a aimé d'un amour parfaitement accompli «en compagnie de nous» qui sommes dans le monde. L'expression «en compagnie de» traduit le mot

¹⁹ On peut lire à ce sujet Yves SIMOENS, *La gloire d'aimer*, Rome, Biblical Institute Press, 1981, p. 57. A. Vanhoye, auquel la note 8 renvoie, parle d'une inclusion littéraire. N'y a-t-il pas plus? Cette inclusion est fondamentale dans la pensée johannique; il semble que la *prima johannis* en apporte une confirmation.

grec *meta* qui, dans la *prima johannis*, est toujours employé au sens très fort de communion avec le Père et le Fils (1, 3. 6), les uns avec les autres (1, 7 et 2, 19). Dans l'évangile de Jean, nous trouvons également le terme *meta* pour exprimer le lien qui unit Jésus avec ses disciples (Jn 14, 9; 15, 27; 17, 12 et 24; voir aussi 16, 32).

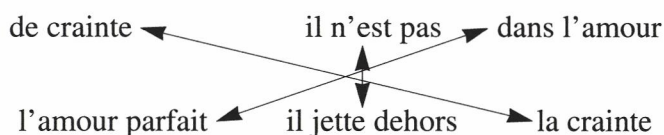
Il est alors possible de comprendre la suite du verset 17. Le *en toutô* (v. 17a) appelle le *hoti* (v. 17c). Les versets précédents permettent déjà de donner une explication à «selon que celui-là est, nous aussi nous sommes dans ce monde-ci» (v. 17cd): engendrés du dedans de Dieu, les frères aiment, à l'instar de l'unique engendré qui aima parfaitement. Lisons cependant attentivement le verset 17. «Celui-là» renvoie à celui dont il est question au v. 17a, c'est-à-dire à Jésus dans son amour parfaitement accompli. En effet, *ekeinos*, dans la *prima johannis*, est toujours employé pour signifier Jésus; il est alors toujours précédé de *kathôs* dont nous avons déjà remarqué l'emploi dans l'évangile de Jean; dans la *prima johannis*, il signifie la ressemblance profonde entre Jésus et le disciple (2, 6; 3, 3 et 7). Ce «monde-ci» est le monde qui a été aimé et sauvé. Qualifié ici par «ci» (*tô kosmô toutô*), «monde» signifie bien le lieu où la manifestation de l'amour a été admirée. Ici, précisément, grâce au «sauveur du monde», les frères sont semblables à Jésus en tant qu'il a parfaitement mené à sa fin l'amour ici-bas. Mais le verbe être (v. 17c) est au présent. Nous ne sommes pas selon que Jésus a été, mais selon ce qu'il est maintenant. Le verset 17b éclaire ce présent.

L'assurance (*parrèsia*) du v. 17b est déjà mentionnée dans la *Lettre* (2, 28 et 3, 21). Mais pour la première fois, l'assurance est effective (nous avons une assurance) et non précédée d'un conditionnel. L'assurance dont il est question en notre passage est due au fait que la nouvelle Alliance est parfaitement accomplie par l'envoi dans le monde du Fils unique qui a parfaitement accompli l'amour en donnant au monde d'aimer comme lui. Cet accomplissement a pour but (afin que, *hina*) l'assurance. Nous pouvons donner à ce mot le sens qu'il a dans l'*épître aux Hébreux* (Hb 4, 16; 10, 19): celui qui a parfaitement accompli l'amour est notre grand prêtre de l'Alliance nouvelle. Le présent du verbe être (v. 17c) permet ce rapprochement avec l'*épître aux Hébreux*; saint Jean pense au Christ tel qu'il est actuellement, un «défenseur» au milieu de nous, comme le dit la *prima johannis* (2, 1). Mais sommes-nous comme (*kathôs*) lui, grands prêtres ou «défenseurs»? Assurément non. Mais ce qui permet au Christ d'être grand prêtre, c'est d'avoir mené parfaitement jusqu'à la fin l'amour. Et «nous», nous sommes comme lui par l'amour mutuel qui nous unit. Notre assurance n'est pas seulement due au fait que nous ayons dans le sanctuaire céleste un grand prêtre qui intercède pour nous, mais aussi parce que nous partageons avec lui l'état qui lui a permis d'être l'intercesseur efficace: la charité. Il a demeuré

dans l'amour du Père (*Jn* 15, 10) et là est son assurance; nous devons demeurer dans l'amour (*1 Jn* 4, 16c) et là est aussi notre assurance.

Le parallélisme entre les versets 9 et 17 permet de comparer les deux dons provoqués en nous par l'envoi du Fils dans le monde: la vie (v. 9c) et l'assurance (v. 17b). Le premier découle normalement de l'envoi du Fils unique dans le monde selon que nous l'avons vu dans l'évangile de Jean (3, 16-17). Il faut attendre la pleine signification de la titulature «Dieu est amour» pour comprendre le second don; seul l'amour parfaitement accompli permet de saisir que la communauté des frères a effectivement cette assurance puisque cette communauté vit de l'amour même dont a vécu son Seigneur au milieu d'elle. Ce qui est le privilège du Fils – la vie et l'assurance – devient le partage de ses frères. Cette assurance au jour du jugement chasse évidemment toute crainte comme le précise le verset suivant.

Au verset 18, un chiasme entre la crainte et l'amour est éclairant:



Celui qui demeure dans l'amour ne peut avoir de crainte car l'amour parfait a jeté au-dehors la crainte. Notons déjà que le mot crainte (*phobos*) n'est utilisé qu'ici, trois fois, avec ce sens, dans les écrits johanniques²⁰. Ce mot de «crainte», avec le verbe craindre (*phobeomai*, v. 18d), est bien le vocabulaire particulier de ces versets 17-18. Par ailleurs, le verbe «jeter dehors» (*exô ballein*) évoque le verset de l'évangile de Jean où le Prince de ce monde est jeté dehors (*Jn* 12, 31) à l'heure du jugement de ce monde²¹. Ce verset est immédiatement suivi d'une phrase de Jésus (quand j'aurai été élevé de terre... 12, 32) qui indique de quelle mort il va mourir (*Jn* 12, 33). Cette mort de Jésus, nous l'avons aussi vu, est l'accomplissement parfait de l'amour. Ainsi, le prince de ce monde est jeté dehors à l'heure de «l'amour parfaitement mené à sa fin en compagnie de nous». Tout conduit donc à penser que «l'amour parfait» du v. 18b renvoie au v. 17a, c'est-à-dire à Jésus. Si l'amour parfait qu'est Jésus dans l'acte de sa mort jette dehors le prince de ce monde, ne pourrait-on pas penser que la «crainte», également jetée dehors (v. 18b),

²⁰ Dans l'évangile de Jean, le mot *phobos* n'est utilisé que dans l'expression «par crainte des Juifs» et le verbe *phobeomai* peut, à la rigueur, se rencontrer une seule fois avec un sens proche de celui qu'il a dans la *prima johannis* (*Jn* 12, 15).

²¹ Le mot «jeter dehors» (*ekballein*) se trouve dans l'évangile de Matthieu à propos du jugement dernier (*Mt* 8, 12; 22, 13; 25, 30). À l'inverse, nous le trouvons dans l'évangile de Jean de façon positive: «Celui qui vient à moi, je ne le jeterai pas dehors» (*Jn* 6, 37).

représente le diable? Cette hypothèse est renforcée par la suite, au v. 18c: la crainte a un châtement (*kolacis* qui n'est employé qu'une autre fois en *saint Matthieu* 25, 46, à l'heure du jugement dernier). Ne pourrait-on pas comprendre ce verbe avoir en personnifiant la crainte? Ne serait-ce pas le prince de ce monde, jeté dehors, qui reçoit un châtement? Ce verbe avoir (v. 18c) répond au verbe avoir du v. 17b: «Afin que nous ayons assurance». Ce «nous» représente la communauté des frères qui, elle, a l'assurance, tandis que l'ennemi du frère, le mauvais (cf. 3, 12), a un châtement.

Il faut remarquer que saint Jean ne précise pas que celui qui n'aime pas parfaitement a un châtement; il ajoute simplement que celui qui craint n'a pas été parfaitement accompli dans l'amour. On sent là l'espérance de l'Apôtre pour que tout homme devienne vraiment un «frère» dans l'amour mutuel. Alors sa joie sera plénière.

f) versets 19 et 20

Nous avons déjà vu que le verset 19 correspondait au verset 7ab. Précisons seulement que le terme «le premier» rappelle de façon synthétique tout ce qui a été dit sur l'envoi, notamment au verset 10 bcd. Ce terme rappelle l'amour infini qui s'est manifesté et que nous avons admiré. Cet amour manifesté est celui de l'envoi de l'Unique, qui va jusqu'à l'amour entre frères dans la communauté: «Nous, nous aimons.» Voilà le déploiement de l'amour jusqu'à son accomplissement parfait!

Le verset 20 est l'affirmation contraire du verset 7 et sert aussi de transition avec l'unité suivante. Il est une preuve à contrario de tout ce qui vient d'être dit. Si l'amour mutuel entre frères n'existe pas, ou si il y a la haine du frère (ce qui est la même chose), alors l'amour n'a pas été accompli et il n'y a pas d'amour de Dieu en nous. La titulature «Dieu est amour» signifie en effet la plénitude de l'amour en Dieu et en même temps dans les frères, sinon l'amour ne se serait pas manifesté «en nous». Car la manifestation, nous l'avons déjà dit, n'est pas extérieure comme quelque chose que l'on regarde sans être concerné. L'amour parfaitement accompli est celui qui a été manifesté dans l'envoi du Fils entraînant dans le cœur de l'homme l'amour du frère. S'il n'y a pas l'amour du frère, le Fils envoyé n'a pas été reçu; il n'a donc pas été admiré et encore moins manifesté pour ceux qui n'ont pas d'yeux pour voir et qui demeurent dans la mort (1 Jn 3, 14).

Ce verset 20 nous permet de relever la situation polémique de l'épître. Il commence en effet par «si quelqu'un dit». Cette formule se retrouve de façon analogue deux fois, en une triple répétition chaque fois: «Si nous disons» (1, 6. 8. 10) et «celui qui dit» (2, 4. 6. 9). La personne visée est la même pour chacune des triades; en 1, 6, celle-ci «ment»

(seul emploi du verbe mentir) et en 2, 4, elle est un «menteur». Ce terme qualifie bien l'hérétique contre lequel saint Jean lutte. D'ailleurs, les autres termes visent clairement les hérétiques: le verbe «égarer» (1, 8; cf. 2, 26 et 3, 7); celui en qui la parole de Dieu n'est pas (1, 10) s'oppose radicalement à celui en qui l'amour est accompli (2, 5), comme d'ailleurs celui qui est dans les ténèbres car il hait son frère (2, 9). Le terme «menteur» est présent trois fois dans la *prima johannis*. Relevons chacun des emplois. Celui qui dit qu'il connaît Dieu et ne garde pas ses commandements est un menteur (2, 4); nous mesurons maintenant la profondeur de ce jugement puisque la connaissance de Dieu, fruit de l'Alliance nouvelle, n'est donnée qu'à celui qui garde le commandement d'aimer son frère. Le menteur est aussi celui qui ne confesse pas la vérité sur Jésus (2, 22); nous avons vu que la droite confession de Jésus comme Fils de Dieu sauveur du monde faisait entrer dans l'Alliance nouvelle et partager l'amour entre les frères. Ici, le terme est appliqué à celui qui sépare l'amour pour Dieu de l'amour pour le frère; celui-là est vraiment un hérétique. En effet, tout ce que nous avons vu montre assez le lien irréductible entre l'accomplissement de l'Alliance nouvelle et l'amour mutuel. Ce terme de «menteur» qualifie donc de façon très précise celui qui s'oppose à l'accomplissement de l'Alliance nouvelle. Or les hérétiques qui n'aiment pas leurs frères, ne confessent pas non plus la vérité sur Jésus et ne connaissent pas Dieu (4, 8). Détruire le lien qui unit l'amour pour Dieu et l'amour pour le frère, c'est s'opposer de façon frontale à l'Alliance nouvelle. Celui qui se situe à ce point-là de division dans l'amour est vraiment le menteur par excellence.

La construction du verset 20, en mettant très nettement en relief le terme «menteur», renforce l'accusation portée contre l'hérétique:

- 20a et 20e se correspondent; il s'agit de l'amour pour Dieu;
- 20b et 20d se correspondent; il s'agit de la haine du frère;
- 20c, au centre, la seule affirmation: «Menteur il est».

L'opposé radical du frère qui entre dans l'Alliance nouvelle et en qui l'amour de Dieu est parfaitement accompli, est le «menteur». Or le frère a reçu le don de l'Esprit et confesse la vérité sur Jésus-Christ; le «menteur» la nie. Le «frère» est engendré du dedans de Dieu; le «menteur» ne peut l'être; celui-là est enfant de Dieu, celui-ci a pour père le diable qui est «père du mensonge» (*Jn* 8, 44). Le frère connaît Dieu car l'onction qui demeure en lui est non mensongère; le menteur ne connaît pas Dieu car il hait son frère.

Ici, il est important de relever le verbe «voir» (*oraô*). Nous le trouvons deux fois dans ce verset 20, la première fois à propos du «frère qu'il a

vu», la seconde fois à propos de «Dieu qu'il n'a pas vu». Ce verbe est employé trois fois dans le prologue de la *prima johannis*; il caractérise avec le verbe *theomai* (1, 1) de la façon la plus forte le lien des disciples avec ce qui est manifesté, annoncé et dont ils témoignent: ils l'ont vu. A l'inverse, le pécheur n'a pas vu celui-là qui fut manifesté (3, 5-6). Nous avons déjà relevé l'importance de ce verbe dans l'évangile de Jean²². Il s'agit de «voir» Jésus dans tout son mystère, tel qu'il a été manifesté. Aussi «le frère qu'il a vu» désignerait Jésus lui-même. Les hérétiques, en ne confessant pas justement la vérité sur lui, ne l'aiment pas; ils le haïssent alors que pourtant ils l'ont vu (cf. *Jn* 15, 24). Or seule cette confession de Jésus-Christ dans toute sa vérité permet de connaître Dieu et de l'aimer en étant engendré de lui.

Conclusion

Il aurait fallu parler plus abondamment de la foi. En 3, 24, la foi et l'amour fraternel forment de façon indissociable les commandements à observer comme réponse à l'Alliance nouvelle accomplie. Mais en notre passage, saint Jean traite surtout de l'amour mutuel; le passage suivant s'étend longuement sur la foi.

Notre lecture nous découvre que les versets de *1 Jean* 4, 7-20 sont une manifestation progressive de l'amour qui est en Dieu. Ce dévoilement appelle la titulature «Dieu amour il est». Quelles sont les étapes de cette progression? D'abord, l'amour entre le Père et son Fils est signifié par la mention de l'unique engendré. Puis son envoi dans le monde pour le sauver indique une mesure sans mesure de cet amour. Mais, la *Lettre* arrive à son sommet quand, ensuite, l'auteur fait comprendre à ses lecteurs que l'amour ainsi manifesté est aussi le lien unissant les hommes sauvés par Jésus. L'homme entre dans l'Alliance nouvelle, inaugurée et instaurée par le sauveur du monde, quand il aime son frère de l'amour même qui a été manifesté par l'envoi du Fils unique et qu'il a admiré. La manifestation réelle de l'amour qui est en Dieu ne s'arrête pas à l'envoi du Fils et à sa mort sur la croix. Elle passe par là et devient véritable quand l'homme peut voir, admirer, dans la communauté des frères l'amour dont ils s'aiment et qui est celui-là même qu'ils ont contemplé sur le Juste mis à mort. L'amour de Dieu se manifeste par le Crucifié et

²² Voir aussi quelques versets de l'évangile de Jean: *Jn* 3, 11; 3, 32; 5, 37; 6, 36; 11, 40; 15, 24. Nous ne pouvons faire ici une étude du verbe *oraô* dans les écrits johanniques. Ces rapprochements entre *Jn* 1, 32 et *Jn* 1, 34, *1 Jn* 4, 12a et *Jn* 1, 18 et entre *1 Jn* 1, 2bc et *1 Jn* 14 ab laisseraient supposer que *oraô* et *theomai* sont équivalents. Voir à ce sujet Raymond E. BROWN in *The epistles...*, p. 162.

au-delà, dans la communauté qu'il engendre. Ainsi, voir les frères qui s'aiment, c'est contempler l'amour de Dieu!

Telle est la beauté de l'Eglise en laquelle se réfléchit le visage du Christ. La *prima johannis* met en lumière l'amour sans limite vécu dans le silence et sous le poids du jour par tant de frères et sœurs du Christ qui «demeurent dans l'amour». Car la nouvelle Alliance s'accomplit en plénitude en «celui qui demeure dans l'amour».

Pour conclure, citons seulement un verset de l'évangile de Jean: «C'est à l'amour que vous aurez les uns pour les autres, que l'on vous reconnaîtra pour mes disciples.» Qu'on me permette de mentionner aussi une dernière phrase rajoutée par la main de saint Jean de la Croix, dans la marge de son *Cantique Spirituel*: «La fin de toutes choses est l'amour.» Sa disciple, sainte Thérèse de Lisieux, ayant découvert à la fin de sa courte vie la profondeur du commandement de l'amour mutuel, avouera: «J'ai tout dit, il n'y a que l'amour qui compte.»

P. Pierre D'ORNELLAS

Un grand serviteur de l'Eglise au temps du modernisme: le Père Lagrange

Le Père Marie-Joseph Lagrange, dont la cause de béatification est introduite et en bonne voie de conclusion favorable, n'est pas seulement une grande et belle figure dominicaine de notre siècle; il a été un des grands acteurs de la vie de l'Eglise contemporaine, un de ces hommes que la Providence n'a jamais omis de susciter au cours de l'histoire, par lesquels l'Eglise a pu faire face aux multiples et diverses difficultés qu'elle a rencontrées sur sa route et qui, si souvent, auraient pu l'arrêter ou la faire dévier si le Saint-Esprit n'était pas là, en elle, jusqu'à la fin des temps, pour la conduire, comme le Christ l'a promis aux Apôtres et à tous ses disciples, avant de leur retirer sa présence visible.

Avant de parler du rôle éminent qu'a joué le Père Lagrange au cours de la crise moderniste pour la défense de la foi catholique, je voudrais présenter d'abord l'homme exceptionnel et le religieux exemplaire qu'il a été; en second lieu, je tâcherai d'évoquer, aussi brièvement que possible, le combat qu'il a mené dans l'Eglise, ses enjeux, sa nécessité, la manière exemplaire dont il l'a mené; enfin, je proposerai quelques réflexions sur les causes de l'incompréhension dont il a tant souffert de la part d'hommes d'Eglise, dont certains étaient des saints.

I. L'homme, le religieux, le saint¹

«La crise de croissance qu'a traversée la foi des catholiques au temps du Père Lagrange en préparait d'autres que nous vivons aujourd'hui. Mieux connaître celle-là aidera à mieux se diriger dans celles-ci et il sera bon d'entendre là-dessus un homme qui, en offrant son témoignage, fournit en fait un exemple» (P. Benoît).

Une éducation profondément chrétienne et droite

Né dans une famille d'une rare qualité humaine et chrétienne, il y reçut une éducation tout imprégnée de foi, du sens de l'honneur, de sérieux intellectuel et d'affection. Citons seulement une anecdote

¹ Pour les renseignements biographiques concernant le P. Lagrange, ont été utilisés: *Le P. Lagrange au service de la Bible, souvenirs personnels*, Cerf, Paris 1967; *Exégèse et théologie, Correspondance Cormier-Lagrange*, présentée par B. MONTAGNES, O.P., Gabalda, 1989.

significative de ce sens de l'honneur qui lui a été inculqué dans sa famille, et qui a si fortement marqué son comportement dans le long et dur combat qu'il a eu à mener et qui est le sujet principal de cet article: après l'effondrement de la défaite en 1870, on ouvrit une session spéciale de baccalauréat pour les jeunes gens qui exprimaient l'intention de préparer le concours d'entrée aux grandes écoles. Sur le conseil de son père, il s'y présenta. Il fut reçu, et son père lui dit: «Tu as donné ta parole que tu te présenterais à St-Cyr; je ne veux pas que tu entres dans la vie en manquant à ta parole. Tu te présenteras à St-Cyr.» A son grand soulagement, il fut collé à l'oral.

Education libérale aussi, comme en témoigne ce trait pittoresque de ses commencements au collège: «Ne pouvant me faire aux allures que je jugeais despotiques du directeur de ma division (des petits), je l'avais prié de nous lire le règlement car je voulais bien obéir à la règle, mais non à l'arbitraire!» Plainte à son père. «On juge – écrit le Père Lagrange – de sa consternation, mais sans doute c'était bien à lui que j'avais emprunté ce libéralisme précoce, auquel je n'ai pas plus renoncé que le Père Lacordaire.»

Une vocation dominicaine

Comme chez tant d'enfants pieux, le sentiment d'une vocation sacerdotale se fit jour en son cœur lors de sa Première Communion. Sagement, sa mère, à qui il en fit la confiance, bien que très émue, fit semblant de ne pas y attacher d'importance, et lui-même l'oublia vite. Au petit séminaire d'Autun où il fut envoyé, la plupart des élèves ne se destinaient pas, du moins explicitement, au sacerdoce, et on ne lui en parla jamais. Les appels intérieurs, pourtant, dit-il, ne me firent pas défaut, et ils venaient du côté dominicain, si je puis dire: la lecture des conférences de Notre-Dame de Lacordaire, la séduction de la radieuse figure de saint Dominique peinte par Angelico de Fiesole, et, plus profondément, une grâce, qui semble bien avoir été authentiquement mystique, si simplement qu'il en parle. «J'avais été chargé d'accompagner partout les enfants qui se préparaient à la Première Communion... Après la communion... je sortis un instant sous le cloître. Il me fut dit, sans que je puisse me tromper, que je prendrai un jour l'habit blanc et noir des Frères Prêcheurs. J'en fis même le vœu, sans en rien dire à personne, et je ne m'en souvins que plus tard, quand déjà je l'avais accompli.»

De nouveau, pourtant, ces appels furent négligés et oubliés. Sans s'éloigner le moins du monde de sa foi chrétienne et de la conduite morale qu'elle implique, il entreprend des études de droit, avec l'intention d'embrasser une carrière de parole publique: avocat, sans doute. Il faisait à Paris sa dernière année en vue du doctorat quand, frappé d'une

dure épreuve familiale, il se réfugie dans la prière: «Attristé jusqu'au fond de l'âme, je pris instinctivement le chemin de Saint-Sulpice. J'entrai... je priai longuement avec ardeur. En sortant je n'étais plus le même.» Alors le projet de devenir prêtre et dominicain ressurgit avec force. Ses parents l'acceptèrent. Son père lui demanda toutefois de terminer ses études de droit. Après quoi il entra d'abord au séminaire d'Issy-les-Moulineaux pour tester sa résolution. Au bout d'un an, il se présenta à Saint-Maximin où le Père Cormier, alors Provincial, puis Général de l'Ordre, lui donna l'habit. Il a gardé toute sa vie avec émotion le souvenir du geste du Provincial qui, comme on avait oublié de joindre une ceinture à l'habit dont il allait être revêtu, détacha sa propre ceinture pour l'en ceindre.

Une vocation de bibliste

Au séminaire d'Issy, sous l'influence de ses maîtres sulpiciens, «dont je vénère le souvenir», dit-il, il prit le goût passionné de la Parole de Dieu. Durant son noviciat à Saint-Maximin, il avait obtenu, vers la fin, de ne pas faire d'autre lecture que la Bible.

Les expulsions de 1881 l'amènèrent à Salamanque pour ses études de théologie. Déjà les supérieurs le destinaient à l'Écriture sainte et l'encourageaient à étudier les langues orientales. Mais, dit-il, «évidemment, il était trop tard, et je n'ai jamais possédé une vraie compétence dans les langues orientales».

Ses études à Salamanque portèrent principalement sur la théologie, et il dut à cela une solide formation théologique dont il s'est toujours félicité. De retour à Toulouse où la vie dominicaine avait repris, il fut tellement surchargé de cours (Écriture sainte, Histoire de l'Eglise, Philosophie) et d'activités apostoliques, qu'il crut devoir en conscience dire à ses supérieurs «que les éléments me manquaient, qu'à ce compte je ne serai jamais le connaisseur de la Bible qu'on avait rêvé, qu'il fallait renoncer à ce rêve». C'est alors qu'on l'envoya se former à Vienne pour étudier, cette fois sérieusement, les langues orientales.

Là-dessus arriva de façon inattendue une lettre du Père Provincial lui notifiant qu'il l'avait désigné pour prendre part à Jérusalem, comme professeur, à la fondation d'une École d'études bibliques, encore embryonnaire. Comment ne pas admirer, dans un regard rétrospectif, cet enchaînement de circonstances à travers lesquelles la Providence préparait la naissance de cette École biblique qui devait jouer un rôle si important dans la vie de l'Eglise, et qui engageait le Père Lagrange dans l'accomplissement, par des chemins imprévus, de cette vocation de bibliste qui était née en lui dès qu'il eut décidé de se consacrer comme prêtre et comme religieux dominicain au service de l'Eglise? Et pourtant, au reçu

de cette lettre, le Père Lagrange fut atterré: «La lettre du Père Colchen me parut sonner le glas de mes espérances. Que faire si loin du monde savant? Pourrions-nous avoir des livres? Serait-il possible de travailler sous ce climat brûlant?» Par obéissance, il part pour Jérusalem, via Le Caire où il reste une quinzaine de jours; il débarque à Jaffa le dimanche 9 mars 1890 et arrive à Jérusalem le 10 au soir. Là, il faut lui céder encore la parole: «Je dois dire ici que je fus remué, vraiment saisi, empoigné par cette Terre sacrée, abandonné avec délices à la sensation historique des temps lointains. J'avais tant aimé le livre, et maintenant je contemplais le pays! Aucun doute ne subsista dans mon esprit sur l'opportunité de pratiquer les études bibliques en Palestine.»

Cette conviction ne l'a pas quitté et a orienté son immense travail personnel pour la connaissance de la Bible. Elle a inspiré son enseignement: «Que de fois ses disciples – c'est l'un des plus prestigieux qui écrit cela, le Père Benoît – ont entendu son appel à retourner aux sources! C'est ce souci de bases solides et contrôlées qui explique son enthousiasme pour l'étude de la Bible dans son milieu d'origine. Cette union du document et du monument est la plus féconde des méthodes, disait-il.»

Le savant et le spirituel

Désormais il était voué, semble-t-il, à la science. Mais ce n'est pas pour devenir un savant qu'il s'était fait dominicain. Ce qu'il a tiré d'abord de la lecture de la Bible, dans la ferveur de son noviciat, c'est une grande soif de Dieu et de le chercher par une pratique exigeante des vertus, spécialement l'humilité et l'obéissance. De la période bénie de son noviciat, il écrit: «Je fus confirmé dans cette résolution de faire tous mes efforts à l'intérieur par un sentiment sensible de la présence de Dieu dans l'âme, véritable révélation ajoutée à la foi, qui me fut accordée le jour de l'Annonciation», et il ajoute: «Quand vint le moment de faire la retraite qui devait précéder la profession, je ne songeais pas à examiner ma vocation. Cette année de joie intérieure, presque sans aucun nuage, me paraissait une marque évidente que j'étais bien dans ma voie.»

Et voici que, la profession faite, s'ouvre le cycle des études. Humainement, pour un esprit aussi avide de savoir, pour une intelligence tellement douée, cela aurait pu être ressenti comme le commencement des choses sérieuses. Bien au contraire, c'est alors que naquirent les difficultés intérieures: «Comment concilier, écrira-t-il plus tard, l'intensité de ces études avec le soin de la vie spirituelle, entretenue par la prière? Ce fut le point délicat, souvent douloureux, de mes quatre années de noviciat profès. L'application de l'intelligence seule, nécessaire pour

acquérir des connaissances théologiques, n'est-elle pas de nature à ralentir l'élan de la volonté?... N'est-ce pas renoncer à l'union que de mettre toute l'activité de l'âme dans les recherches de l'intelligence?»

On peut être surpris de voir un dominicain se poser de telles questions au moment d'entrer dans la voie qu'il a choisie. Sa vocation n'est-elle pas, précisément, d'allier intimement la vie spirituelle et la vie intellectuelle, la retraite en son intérieur et l'expression au-dehors pour communiquer aux autres ce qu'il a appris: contempler – par l'intelligence et par l'amour – et communiquer aux autres les réalités divines dont il s'est ainsi pénétré? C'est vrai, mais comme il est beau et stimulant de voir un jeune dominicain, appelé à devenir un grand savant, ressentir avec force le défi que lui lance sa vocation et le surmonter, en ordonnant toute son activité scientifique de recherches et de communication à la quête de Dieu, pour lui-même et pour les autres.

Si le Père Lagrange, comme nous l'espérons ardemment, est élevé aux honneurs des autels, ce ne sera pas pour son grand renom scientifique, mais pour la sainteté à laquelle il est parvenu en consacrant toute sa vie aux sciences bibliques, pour Dieu et pour l'Eglise. Je me souviens d'avoir entrevu le secret de cette intime interpénétration de la science et de la sainteté lors d'une conférence qu'il a faite aux frères étudiants de Saint-Maximin, et qui m'a laissé un souvenir profond. Il nous y parlait de sa vie à Jérusalem et de la joie émue qu'il éprouvait à suivre les traces du Christ, à la lumière des évangiles, dans ces lieux où il avait vécu, instruit les foules, souffert, subi la passion, pour ressusciter, glorieux. On sentait obscurément, sans qu'il le dise clairement, combien profondément et amoureusement sa merveilleuse connaissance du texte des évangiles, des lieux où s'est passé ce qu'ils racontent, des mœurs que le Fils de Dieu a partagées, et en même temps de la révélation qu'il a faite aux hommes, en ces lieux privilégiés, de ce qu'il était en le mystère de sa personnalité, l'avait introduit dans l'intimité de Jésus-Christ, et par Jésus-Christ, dans l'intimité du Père, réalisant en lui de façon saisissante la parole de Jésus à ses disciples: «Je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis.» Ses livres et ses articles sont très érudits, très savants, mais ceux qui s'en tiennent à cet aspect scientifique – par où, nécessairement, ils sont en partie dépassés aujourd'hui – restent en deçà de ce qu'ils disent de plus précieux: l'esprit et le cœur d'un saint.

II. Le combat du Père Lagrange

Pour comprendre le combat que le Père Lagrange a mené presque toute sa vie – malgré l'accalmie qui a commencé à l'avènement de Benoît XV en 1914, malgré aussi l'acceptation de plus en plus générale, dans les milieux scientifiques, des idées pour lesquelles il s'est battu – il

faut brièvement évoquer la situation où se trouvait l'exégèse catholique au moment où le Père Lagrange fondait à Jérusalem l'Ecole biblique et la *Revue biblique*, dans les dix dernières années du siècle précédent².

Certes, le modernisme était un vaste mouvement – ou un ensemble convergent de mouvements – qui ne concernait pas uniquement l'exégèse biblique, loin de là! Ce qui était mis en cause, c'est aussi l'historicité des faits qui sont à l'origine de la foi chrétienne en Jésus-Christ, et en l'Eglise, à l'origine des dogmes également, ce qui privait la théologie de ses bases. D'une façon générale, le modernisme peut être considéré comme une interprétation volontairement rationaliste – c'est-à-dire excluant toute référence à quelque intervention surnaturelle que ce soit – de la Bible et de l'histoire. Interprétation justifiée rationnellement par le recours à une philosophie agnostique, dont le fameux article de Marcel Hébert, «La dernière idole», paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* de juillet 1902, était une expression caractéristique.

Cela n'empêche pas que l'exégèse biblique ait été un terrain privilégié – si on peut dire – de la crise. Il faut se rendre compte en effet que c'est par la sainte Ecriture qu'est venue au monde la Parole de Dieu qui est l'objet de la foi. Si la doctrine que l'Eglise enseigne n'était pas une doctrine révélée, qui tire sa vérité de l'autorité suprême de Dieu, si elle était seulement le résultat d'une élaboration purement rationnelle, il en serait d'elle, tout au plus, comme de n'importe lequel des nombreux systèmes philosophiques qu'on enseigne dans les universités, qui n'ont d'autre autorité que celle que leur donnent les raisonnements qui les ont fait naître. Elle ne s'imposerait en aucune manière comme vraie par elle-même et devant être crue, c'est-à-dire tenue pour indubitablement vraie, de la vérité même de Dieu. Mais elle ne serait pas non plus une doctrine de salut, car Dieu seul peut sauver l'homme, et l'homme ne peut être sauvé qu'en croyant en le salut de Dieu.

Bien entendu, beaucoup de doctrines religieuses s'offrent à l'homme comme une voie qui conduit au salut. La prétention des modernistes n'était nullement d'offrir une nouvelle voie de salut, mais d'interpréter de façon purement rationaliste la doctrine chrétienne, peut-être dans l'intention, – combien illusoire! – de lui donner une nouvelle chance, après sa mise en question à la suite des progrès de la science, mais la dénaturant si complètement que l'Eglise, devenue insignifiante, perdrait toute raison d'être. Car l'Eglise est la communauté de ceux qui croient en Jésus-Christ et qu'il est le Sauveur des hommes. Si le Christ n'est pas le Sauveur, s'il n'y a pas de salut, il n'y a plus d'Eglise.

² Pour la situation de l'exégèse catholique au temps du P. Lagrange, cf. B. MONTAGNES, «La condition de l'exégèse catholique au temps du modernisme, le P. Lagrange», in *R.T.* 87 (1987), 533-546, et: *Le Père Lagrange, l'exégèse catholique dans la crise moderniste*, Cerf, Paris 1995.

Dès la première année de sa formation cléricale, au séminaire d'Issy, le Père Lagrange, faisant avec ses deux amis, Hyvernât et Battifol, un plan de campagne «pour répartir leur ambition commune de servir l'Eglise», choisissait pour son compte la Bible.

Commentant cette décision, le Père Benoît note: «Sa clairvoyance lui montrait déjà que c'était là un des domaines où l'Eglise avait le plus besoin d'être soutenue et aidée.» Certes, le jeune séminariste ne connaissait pas encore le danger que, dans ce domaine de l'exégèse, la crise moderniste qui couvait allait faire courir à l'Eglise, mais déjà il entrevoyait que l'étude de la Bible ne serait pas pour lui seulement enrichissement de la foi et joie pour le cœur, mais un service d'Eglise, dont il ne soupçonnait pas encore l'âpreté.

A la faveur du progrès des sciences historiques, les exégètes non catholiques de la Bible s'étaient engagés dans les voies d'une critique, sérieuse et souvent fondée, mais indifférente, sinon hostile, aux valeurs de révélation et de salut que la foi catholique a toujours trouvées dans la Bible: valeurs dont la première et fondamentale est l'inspiration, grâce à laquelle son texte est porteur de la Parole de Dieu, salvatrice et sanctificatrice. Sur ces valeurs, depuis ses débuts, est fondée l'Eglise de Jésus-Christ.

Pendant ce temps, l'Eglise catholique officielle, ignorant ou rejetant le progrès scientifique considérable et incontournable qu'apportait la méthode critique aux études bibliques, se figeait en un conservatisme têtu qui la rendait parfaitement incroyable.

Beaucoup d'exégètes catholiques, à l'inverse, séduits par l'avancée scientifique que représentait la critique biblique, mais ne percevant pas les dangers qu'elle faisait courir à la foi, ou les négligeant systématiquement, l'acceptaient sans la critiquer elle-même et y engageaient à fond leurs lecteurs et leurs auditeurs. Le plus illustre d'entre eux était l'abbé Alfred Loisy, professeur à l'Institut catholique de Paris. Maître prestigieux, il enthousiasmait les séminaristes qui venaient nombreux à son cours, malgré toutes les mises en garde et les condamnations qui finirent par le faire écarter de l'enseignement. Mesure très justifiée, mais qui ne résolvait aucune des questions qu'il posait, et n'offrait aucune alternative aux réponses qu'il y donnait et qui mettaient en question tant de certitudes jusque-là hors de discussion. Si on songe que le successeur de Loisy à l'Institut catholique de Paris enseignait, dans la chaire qui venait d'être ainsi libérée, l'universalité du déluge, on peut facilement concevoir la déception de ceux qui admiraient et suivaient son prédécesseur, sans toujours se rendre compte de l'abîme où il les entraînait. Ne devait-il pas y avoir un milieu entre cette critique destructrice qui attirait tant de jeunes esprits avides de savoir, et le refus obstiné de toute critique au nom d'une tradition, mal comprise parce que non critiquée?

Le Père Lagrange l'a cru et il a assigné pour tâche à l'Ecole biblique, aux collaborateurs qu'il a réunis autour de lui et formés, ainsi qu'à la *Revue biblique*, de trouver les voies de cette «critique modérée» soucieuse d'utiliser les armes de l'adversaire pour mettre la science au service de la véritable tradition de l'Eglise, celle par laquelle est transmise aux hommes la foi reçue des Apôtres, de façon que, celle-ci restant une, pure, inviolée, on puisse en offrir aux chrétiens d'aujourd'hui une présentation qui, tout en respectant son mystère, la mette en accord avec les progrès de la science que la raison croyante ne peut méconnaître sans la compromettre.

Un exemple de cette manière de manier la critique peut suffire à en faire apparaître l'intention, l'originalité et la pertinence. Il remonte aux premiers contacts du Père Lagrange avec le Sinaï, en 1893. «Ce que je cherchais surtout, écrit-il, dans ses souvenirs, c'était la trace des Israélites, la confirmation du Pentateuque. Dans mon esprit, il se fit comme un discernement dans une question complexe, et il me sembla que le sol lui-même avait son mot à dire à propos de la critique littéraire du Pentateuque. La réalité substantielle des faits relatés dans les quatre derniers livres me parut en parfaite harmonie avec la nature du pays, ses aspects, ses cultures, ses traditions. La tentative hardie de certains critiques de déplacer le Sinaï pour le placer en Madian ou à Cadès me parut une fantaisie. Moïse se dressait à l'horizon de chaque vallée, et surtout au sommet de l'Horeb. Je n'ai jamais douté qu'il ait formé là, et ensuite à Cadès, le peuple de Dieu, avec une loi morale révélée.

«Mais d'autre part, le Pentateuque, tel que nous le possédons, est-il le récit historique de ces faits selon toutes ses manières de dire? Comment faire circuler, non pas dans un désert sans limites et plat comme une feuille de papier, mais dans ces vallées abruptes et sans eau, les millions d'âmes dont parle le texte actuel? Et si l'on allègue des fautes de copistes, comment expliquer l'ordre solennel des tribus, rangées comme pour une parade (Num. II, etc.)? Le R.P. Julien, S.J., voyageur attentif, m'avoua qu'il avait été frappé de ces difficultés jusqu'à l'angoisse. Ne fallait-il pas conclure que des faits parfaitement historiques avaient été comme idéalisés pour devenir le symbole du peuple de Dieu, de la future Eglise de Dieu? D'autant que les deux aspects, l'aspect historique et l'aspect qu'on peut nommer juridique et figuratif, semblaient se correspondre et s'expliquer l'un l'autre en admettant deux documents principaux dans la composition des trois livres du milieu du Pentateuque, celui que la critique disait composé de l'Elohiste et du Jahviste, et le Code sacerdotal de Wellhausen. Ainsi, une simple distinction de critique littéraire confirmait, plutôt qu'elle n'ébranlait, la réalité des faits. Il fallait cependant admettre une manière de raconter qui n'était pas la sobre histoire telle que nous la concevons.»

Cette attitude, ce projet furent bien accueillis à Rome malgré déjà de fortes oppositions, et lui valurent le soutien du pape Léon XIII, de son Secrétaire d'Etat, le cardinal Rampolla, du Préfet des études, le cardinal Satolli et d'autres personnalités influentes. Le dessein de l'Ecole de Jérusalem ainsi que la fondation de la *Revue biblique* avaient été approuvés par un bref de Léon XIII, le 17 septembre 1892. L'adhésion du Père Lagrange à la charte des études bibliques donnée dans l'encyclique *Providentissimus* lui avait valu une bénédiction apostolique toute spéciale, transmise de Rome, le 7 février 1894.

Sa notoriété scientifique qui s'étendait de plus en plus lui avait permis de prendre publiquement position touchant les sujets les plus controversés: au congrès de Fribourg, en août 1897, sur les sources du Pentateuque, point qui concernait la question de l'authenticité mosaïque de la Genèse; à l'Institut catholique de Toulouse, en novembre 1902, sur la méthode historique dont l'application à la Bible répugnait tant aux conservateurs. Dès leur publication, les textes de ces interventions faisaient figure de manifestes en faveur de l'exégèse critique. Aussi étaient-ils aussitôt contestés et dénoncés: l'article sur les sources du Pentateuque, par le patriarche latin de Jérusalem, Mgr Piavi; le livre sur la méthode historique, par un jésuite belge de Louvain, Alphonse Delattre. Mais il y eut, en 1902, la fondation de la Commission biblique, dans le but, non de freiner les études bibliques (comme il adviendra ensuite), mais de les stimuler.

Mieux encore, appelé à Rome par le Secrétaire d'Etat et reçu en audience par lui, il s'entendit dire: «Le Saint-Père ayant annoncé dans les Lettres *Vigilantiae* que la Commission aurait pour organe une revue, il portait maintenant les yeux sur la *Revue biblique*, mais laissait au Père Lagrange la faculté de se prononcer à ce sujet en toute liberté.» Le Père Lagrange, dans le récit qu'il a laissé de cette conversation, ajoute: «Je demandai au Cardinal s'il m'autorisait à lui parler en tout abandon filial, et, sur son sourire, j'osais suggérer que, peut-être, on n'était pas trop content de nous et qu'on nous voulait à Rome pour mieux nous surveiller et nous tenir en bride.» «L'intention du Pape, répondit le Cardinal, est au contraire de montrer qu'on peut écrire à Rome, sous ses yeux, avec une pleine liberté scientifique, sans attenter au dogme, bien entendu.» Si on ajoute à cela que le Père Lagrange était nommé, malgré de vives résistances, consultant de la nouvelle Commission, on doit admettre qu'il était fondé à conclure: «C'était plus qu'une déclaration de non-lieu après les dénonciations dont j'avais été victime. On voulait y voir un avantage remporté par l'exégèse progressive modérée.»

Les adversaires ne s'y trompaient pas. Le journal intégriste, *La vérité française*, ne cessait d'insinuer que Léon XIII était le grand coupable et ses abonnés le disaient tout haut. Ainsi voyons-nous de nos jours les papes Jean XXIII, Paul VI et Jean-Paul II accusés par des défenseurs

improvisés de l'orthodoxie d'être les grands coupables des dérives qui se produiraient, selon eux, dans l'Eglise d'aujourd'hui, alors qu'ils n'ont cessé et ne cessent de montrer à tous les membres de l'Eglise le chemin de la vérité entre les deux écueils du progressisme sans frein et du conservatisme aveugle.

«Trop bref printemps chargé d'orages!» écrit le Père Lagrange dans ses souvenirs personnels. Le 20 juillet 1903, Léon XIII disparaît; le cardinal Sarto est élu Pape et, très vite après, le Père Cormier succède comme Général des Dominicains au Père Frühwirth, qui s'était montré très favorable à l'entreprise du Père Lagrange. Pie X était un saint, indiscutablement; le Père Cormier aussi, qui vient d'être béatifié. La Providence a pourtant permis que, dans la conscience qu'ils avaient l'un et l'autre de leurs responsabilités et de leurs devoirs, ils aient fortement contrarié, jusqu'au risque de la faire définitivement échouer, la tâche que le Père Lagrange s'était assignée comme une ardente obligation à l'égard de l'Eglise et pour l'accomplissement de laquelle il avait fondé l'Ecole biblique, groupant autour de lui plusieurs disciples, devenus ses collaborateurs. Mais la Providence, qui a permis ce qui ne peut être qu'un immense malentendu, a fini par faire aboutir cette tâche. Nous tenterons de réfléchir, dans la foi, sur les raisons qu'on peut déceler de ce navrant conflit.

On ne peut, dans les limites d'un simple article de revue, raconter en détails l'histoire de ce long malentendu aux nombreuses et douloureuses péripéties. Qu'il suffise ici d'en dessiner les grands traits³.

Dès le début du nouveau pontificat, le Père Lagrange sentit peser sur lui un climat de suspicion qui alla en s'aggravant, du moins jusqu'au pontificat de Benoît XV, et ses actes les plus significatifs d'humble soumission, ses explications les plus convaincantes n'ont jamais réussi à l'en délivrer. Cette suspicion a accompagné son effort presque jusqu'à la fin de sa vie, alors même que dans les rangs de l'Eglise catholique la plupart de ses positions, tout au moins leur légitimité par rapport à l'orthodoxie, étaient reconnues. A force d'être suspecté, il en est arrivé à être, sinon condamné – il ne l'a jamais été à proprement parler – du moins sanctionné, en cette année 1912, qu'il appelait «l'année terrible» où il a dû s'éloigner de l'Ecole durant une année sans savoir s'il lui serait permis d'y revenir. J'ajoute qu'il a toujours manifesté une obéissance exemplaire, une soumission entière aux décisions prises contre lui. Il obéit toujours, et sans arrière-pensées, mais sans jamais fléchir dans sa pensée et dans sa ligne de conduite. «Vous me direz, écrit-il au Père Cormier, que nous aurons aussitôt toute

³ Pour plus de renseignements et d'explications, on peut se reporter au récent ouvrage de Bernard MONTAGNES cité dans la note 2.

vosre sympathie si nous passons dans le clan Vigouroux. Cela, nous ne le pouvons pas.» Il était prêt à accepter l'anéantissement de cette œuvre à laquelle il avait consacré sa vie si l'autorité le lui imposait, et même plusieurs fois il a demandé avec insistance qu'on lui permît de se retirer de lui-même puisqu'on refusait de lui faire confiance; mais sa probité intellectuelle lui interdisait de parler contre ses convictions, contre ce qu'il pensait être vrai, même si à ce prix-là il aurait pu enfin obtenir la confiance de ses supérieurs. C'est ainsi que quelques années plus tard, en 1918, au cardinal Van Rossum, président de la Commission biblique, qui lui disait: «Quel bienfait ce serait pour l'Eglise et pour votre Ordre si vous vous conformiez à la direction imposée par le Saint-Siège», il répondait: «Il m'est impossible de me ranger dans le camp du conservatisme.»

Van Rossum avait-il raison quand il disait que ce ralliement aux vues du Saint-Siège (lesquelles, sous le pontificat de Benoît XV, commençaient à se modifier) eût été un bienfait pour l'Eglise? L'audience que l'Ecole biblique, le Père Lagrange et ses collaborateurs avaient acquise avec éclat à l'exégèse catholique dans les milieux scientifiques montrait déjà, et n'a pas cessé de montrer, qu'il n'en était rien. Dès sa jeunesse cléricale, au séminaire d'Issy – c'est-à-dire avant d'être entré dans l'Ordre dominicain, et c'est pour cela d'ailleurs qu'il y est entré – il avait fait le projet de se consacrer à l'étude de la Bible. Durant toute sa vie, il est resté fidèle à ce propos et ceux qui l'ont connu peuvent confirmer ce que laissent entrevoir ses souvenirs: il n'a enseigné, il n'a écrit, il n'a lutté que pour protéger la foi menacée de ses frères ou pour amener à la foi ceux qui en étaient éloignés. Et le Père Benoît d'ajouter: «La foi, c'est peut-être le trait le plus profond de son âme... Ceux qui l'ont soupçonné de n'avoir plus la foi et d'en saper sournoisement les fondements ne l'ont vraiment pas connu ni compris. Peut-être le jugeaient-ils d'après leur propre foi, mal éclairée et donc fragile. La sienne, robuste et exigeante, ne pouvait s'épanouir qu'en pleine clarté: regarder en face les problèmes qu'elle pose, puis faire à Dieu et à sa Parole l'hommage d'une soumission d'autant plus authentique qu'elle est plus avertie. Pour lui, il n'y allait pas seulement du bien de la raison qu'il ne fallait pas accabler d'un fardeau trop lourd à porter, il y allait de l'honneur même de Dieu, qui respecte assez l'homme pour n'accepter de lui qu'un abandon intelligent.»

Mais pourquoi cet amour de l'Eglise, ce dévouement et ce zèle indéfectible pour prendre sa part dans la mission qu'elle a reçue des Apôtres d'annoncer au monde la bonne nouvelle du salut par Jésus-Christ, se sont-ils heurtés à l'incompréhension, à la méfiance de ceux qui, responsables au plus haut niveau de cette mission, étaient, disons-le tout de suite, profondément conscients de leur responsabilité? C'est ce que je vais maintenant tenter de vous dire. Non, certes, avec la prétention qui

serait ridicule d'expliquer les desseins de la Providence, mais pour tâcher d'expliquer, en grand respect des personnes, les raisons et les causes de leur comportement.

III. L'incompréhension dont le Père Lagrange a souffert

Les intentions et le comportement du Père Lagrange vis-à-vis de ses détracteurs et de ses supérieurs

Le projet du Père Lagrange, on pourrait le définir: se servir de la méthode critique elle-même, pour préserver la foi des dangers que lui font courir ceux qui la pratiquent sans discernement – ou, pire, avec des arrière-pensées perverses – tout en la préservant des dangers que lui font courir ceux qui la rejettent sans plus de discernement. C'est ce qu'il appelait la critique biblique modérée, qu'on pourrait appeler aussi la critique biblique critiquée.

Il importe de remarquer tout d'abord combien ce projet lui-même est inspiré par la foi, cette grande foi «robuste et exigeante, qui ne pourrait s'épanouir qu'en pleine clarté», dont parle le Père Benoît. En effet, pour s'engager avec confiance dans ce chemin non encore exploré et qui avait conduit tant d'autres hors de la foi, il fallait être assez certain de la vérité de la Parole de Dieu telle que l'Eglise l'a transmise, pour ne pas craindre d'être un jour acculé à la falsifier, c'est-à-dire à la juger fausse, à la déclarer incroyable. Dans cette assurance, le Père Lagrange, sans avoir songé, semble-t-il, à se réclamer ici de l'exemple et de l'autorité de saint Thomas, trouve en lui un illustre prédécesseur et qui la justifie d'avance. La vérité est une, affirme-t-il, de sorte que ce qui est vrai selon la foi ne peut être faux selon la raison; le rationnel et le révélé viennent l'un et l'autre de la sagesse de Dieu et ne peuvent donc se contredire. On déduit de là que tous les arguments que l'on oppose, au nom de la raison, à ce que la Révélation nous enseigne ne peuvent procéder des principes certains de la raison et n'ont donc pas force démonstrative. Ils sont de simples conjectures ou des sophismes. «Il y a donc moyen de résoudre les difficultés qu'ils soulèvent⁴.» Cela n'empêche pas d'ailleurs que bien des difficultés de ce genre n'ont pu être résolues qu'après de nombreux siècles d'efforts, comme on s'en rend compte quand on voit les plus illustres Pères de l'Eglise aux prises avec certaines difficultés, comme la création de la lumière au premier jour quand il n'y avait pas encore de soleil pour marquer les jours! Ce qui a empêché ces difficultés de paralyser la foi, c'est la certitude que celle-ci portait en elle sa vérité. Ainsi

⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. C.G.*, I, 7.

en était-il et en est-il encore des difficultés que soulève la critique. Le Père Lagrange pouvait les aborder sans crainte, sûr de la vérité de la foi et donc sûr qu'il y avait une solution à ces difficultés et qu'on pouvait les aborder franchement au lieu de les nier par peur de compromettre la foi.

Dans une page de ses souvenirs qui se rapporte encore au temps de Léon XIII, où, déjà fort attaqué, le Père Lagrange se sentait suffisamment appuyé à Rome auprès du Pape et par le Pape lui-même, il évoque une décision difficile qu'il a prise, et qui donne une idée assez saisissante de son intention foncière, des raisons de son comportement «imprudent»... et de son courage. Il s'agissait de faire paraître dans la *Revue biblique* un article sur les sources du Pentateuque dont on lui écrivait, de Paris et de Rome, que certainement d'ici dix ou quinze ans les vues qui y étaient exposées seraient admises par tout le monde, mais qu'il était prématuré et imprudent de les exposer dans la conjoncture actuelle. «Pourquoi s'obstiner à aborder le terrain de la théologie?» écrit-il. «A la longue, les choses se seraient arrangées sans même qu'on s'en doute... Et en somme je n'étais pas obligé de me sacrifier à ce que j'estime être l'honneur de l'Eglise.» Mais il ajoute aussitôt: «C'étaient précisément ces considérations que je taxais intérieurement d'opportunisme et de manque de foi... Est-ce vraiment ainsi que l'on sert la vérité et les âmes qui risquent de se heurter et de périr? Je finissais par me dire: ne vaut-il pas mieux exposer ma tranquillité et même ma réputation que de me taire par une prudence selon la chair? D'autant que j'étais bien résolu à me soumettre entièrement aux décisions du Saint-Siège.» L'article parut non sans soulever beaucoup de critiques et de contestations qui, sous le pontificat de Pie X, alimentèrent la suspicion qui pesa si lourd sur le Père Lagrange.

Les détracteurs et les adversaires du Père Lagrange

Cette entreprise du Père Lagrange rencontra de nombreuses approbations parmi ceux qui étaient capables de la comprendre, et chez beaucoup d'autres qui, impressionnés par les si graves difficultés que la critique hostile à l'Eglise et à son enseignement soulevaient, trouvaient chez lui une réponse: le nombre de chrétiens inconnus qu'il a aidés à croire doit être bien grand si on en juge par ceux qui se sont manifestés. Le Père Lagrange eut pour amis et encouragea d'autres biblistes qui, sans être de ses disciples, suivaient la même direction que lui: tel le Père Condamin, jésuite, objet lui aussi d'interdictions de publier, et plusieurs autres. Mais il eut aussi des adversaires acharnés.

Parmi ses adversaires, il est juste de dire que beaucoup étaient simplement effarouchés par ce qui semblait à cette époque des audaces troublantes et pour le moins dangereuses, en tout cas toutes nouvelles pour eux et opposées à ce qu'on leur avait appris. Je citerai seulement ici un bibliste que j'ai déjà nommé: M. Vigouroux. Ayant eu connaissance de l'étude sur «les sources du Pentateuque», il écrivait dans une lettre privée: «Je n'aurai jamais cru que le Père Lagrange pût écrire un pareil article. Je ne comprends pas davantage qu'on ait pu l'approuver. Si vous le publiez, cette publication aura les plus fâcheuses conséquences.» Mais un de ses amis, Mgr Le Camus, écrivait au Père Lagrange: «Jamais M. Vigouroux n'a songé à écrire quoi que ce soit contre vous», et le Père Lagrange dit de lui, à ce propos: «Il nous avait prévenus en ami, mais en bon ami qu'il demeura toujours, il ne voulut rien faire contre nous.»

Une autre raison qui inquiétait ces censeurs était que «de nombreux partisans de Loisy, disséminés un peu partout, affectèrent de nous prendre pour des alliés, sinon conscients, du moins propres à avancer leurs affaires», et aussi que beaucoup de défections se produisaient dans le clergé qu'on attribuait à ces nouveautés.

D'autres, spécialement dans l'entourage du Père Général, étaient préoccupés du scandale des faibles que pouvaient causer ces avancées, même si elles se justifiaient au point de vue scientifique. Le Père Lagrange, dans sa grande humilité, a entendu cette objection, se demandant si elle n'était pas fondée: «Je ne prétends pas que ce soit aisé à résoudre. Dans un temps où les principales forces de l'esprit sont conjurées contre l'Eglise et contre la Bible, un catholique peut-il songer à autre chose qu'à les défendre? L'Ecriture ayant Dieu pour auteur doit être une source perpétuelle d'édification pour ceux qui croient. Pourquoi abandonner ces demeures solides parce que célestes pour accepter le combat sur la philosophie et l'histoire, comme si l'Ecriture ne les dominait pas? Qu'elles viennent en aide, à la bonne heure, mais qu'elles ne s'élèvent jamais contre les opinions reçues!» Il ajoute toutefois: «Cette opinion est assurément plausible. Elle tend à devenir dominante. On dira de la même façon: pourquoi révéler les fautes des papes? D'autres s'en chargeront assez. Ne disons des papes que ce qui engagera les fidèles dans la voie de l'obéissance et même de la dévotion au pape.» Il y a dans cette comparaison une ironie légère qui est déjà une réponse. Mais c'est très sérieusement et très profondément qu'il justifie la hardiesse de sa propre démarche contre la crainte frileuse de choquer. «Il en est ainsi, dit-il, de la recherche de la vérité. Elle est souvent importune, elle peut avoir de grands inconvénients pour quelques âmes. Mais s'il s'est avéré que l'Eglise, colonne de la vérité, laisse à d'autres le soin de la recherche, le mal ne sera-t-il pas plus grand encore? On nous dit assez (il s'agit des critiques non catholiques qui se sentaient attaqués sur leur

propre terrain par la critique catholique) que nous ne sommes pas libres, que nous sommes donc d'avance fermés à la vérité. N'est-ce pas une nécessité de montrer que nous n'en avons pas peur?»

Enfin, parmi les adversaires catholiques du Père Lagrange, il y eut aussi des esprits mal intentionnés qui, pour des raisons diverses, que Dieu sait, voulaient l'abattre. Ici qui disait publiquement: quand je lis une page de Loisy ou d'un de ses disciples, je crois lire du Père Lagrange. Un autre, haut placé et influent, dissuade un jeune bibliste de faire un séjour à l'Ecole biblique en lui disant que cela nuirait à sa carrière, empêchant qu'on lui confie une chaire de professeur. Des pamphlets ont été écrits contre lui, par des religieux ou des laïcs engagés, auxquels on lui interdisait de répondre «pour le bien de la paix»! Et combien de dénonciations! On ne peut s'empêcher de penser à cet avertissement de Jésus-Christ à ses Apôtres: «Quiconque vous tuera pensera rendre un culte à Dieu» (Jn 16, 2).

Les intentions et les raisons du comportement des supérieurs

En 1898, le pape Léon XIII répondit à un des rédacteurs de la *Civiltà cattolica* qui lui parlait de déferer au Saint-Office certains savants – parmi lesquels le Père Lagrange – qu'il en avait assez de ces exécutions étranges de grands travailleurs de l'Eglise. Nous avons déjà constaté une tout autre attitude chez son successeur. Comment ne pas se demander pourquoi Pie X s'est montré si défiant et si sévère à l'égard du Père Lagrange, jusqu'à signer, en 1912, le décret de la Consistoriale qui, porté directement contre un ouvrage déterminé d'un certain Dr Holzen, expressément condamné, est étendu, par amalgame, à d'autres ouvrages parus, sans les désigner et «à plusieurs écrits du Père Lagrange», non précisés. Le Pape aurait en outre dit à l'évêque de la Nouvelle-Orléans, en parlant du Père Lagrange: «Il est à craindre qu'il ne se modifie pas tant qu'il ne sentira pas la main de fer du Saint-Siège.» Pourtant Pie X a su reconnaître la droiture du Père Lagrange, et avait certainement beaucoup d'estime pour lui. Le Père Lagrange ayant aussitôt, par l'intermédiaire du Père Cormier, fait entièrement soumission, dès l'annonce de la Consistoriale, le Pape répondit au Père Cormier: «J'ai lu avec la plus grande satisfaction la belle lettre du Père Lagrange et vous aurez la bonté de lui répondre que j'étais bien assuré de ses sentiments et que je le félicite pour sa pleine soumission.» Le Père Lagrange eut alors l'inspiration d'écrire au Pape, non seulement pour lui exprimer directement sa soumission, mais aussi pour se plaindre filialement de se trouver dans ce décret, accusé de pactiser avec le rationalisme: «Daignez, très Saint-Père, m'autoriser à vous déclarer que rien n'était plus loin de ma pensée.» A la suite de quoi le Père Cormier écrivait au Père Lagrange: «J'ai

eu hier l'audience du Saint-Père qui, spontanément, m'a exprimé sa grande et pleine satisfaction de votre lettre, m'encourageant à la publier.» Cette satisfaction du Saint-Père ne fut pas partagée par les détracteurs du Père Lagrange qui se plaignaient qu'en lisant bien on trouve que de l'acte de soumission ne s'ensuit pas assez clairement le désaveu des idées.

Pourquoi alors cette lettre si bien reçue n'a-t-elle pas fait tomber la suspicion que le Pape a continué d'avoir à l'égard, sinon de la personne, du moins de l'action et des écrits du Père Lagrange? Pour le comprendre, il faut d'abord prendre conscience de l'extrême gravité de la crise moderniste, qui était une entreprise, plus ou moins concertée – on en discute – en tout cas faite de mouvements convergents, pour introduire à l'intérieur même de l'Eglise les attaques contre la foi catholique qui l'avaient déjà gravement atteinte de l'extérieur – et avec quelle violence et quelle efficacité! – durant le siècle des Lumières et, dans la suite, après la Révolution. Attaques visant et aboutissant à discréditer l'enseignement de l'Eglise chez ceux-là mêmes qui étaient en charge de le donner, et en situation de le recevoir pour ensuite le communiquer: les séminaires, les facultés de théologie, les revues et les livres. Les ravages que faisaient ces attaques parmi les clercs et les laïcs éclairés étaient grands. On critique souvent âprement les interventions du Magistère de l'Eglise, tout au moins les procédés qui y sont employés, et ces critiques sont parfois justifiées. Mais, pour être équitable, il faut mettre en balance avec un certain manque de scrupule dans le choix des moyens – certes combien regrettable! – la responsabilité pastorale de ceux qui sont chargés, non seulement d'appeler à la foi ceux du dehors, mais aussi de préserver la foi du peuple de Dieu, menacée par ces hommes aux paroles perverses dont saint Paul annonçait aux chrétiens, en les quittant pour toujours, qu'ils surgiraient de leurs propres rangs et qu'ils entraîneraient les disciples à leur suite (cf. *Ac* 20, 30). Il ne fait pas de doute que saint Pie X était animé essentiellement par le zèle pastoral et le sens aigu de sa responsabilité, au sommet de l'Eglise, de défendre la foi du troupeau dont il avait la charge.

Mais, là est le drame, le Père Lagrange, à son niveau à lui, était animé du même zèle apostolique et du même souci. En fait, lui, et heureusement un certain nombre de biblistes avec lui, étaient pour le Pape les meilleurs instruments, lui fournissaient les meilleures armes pour lutter efficacement contre le modernisme: et il ne s'en rendait pas compte! Dans cette crise très grave, ils étaient son meilleur atout, et il a cru y voir au contraire de dangereux alliés objectifs des adversaires qu'il combattait. Selon une image assez bien trouvée, visant les ennemis en face de soi, il a fait tirer sur ses propres troupes combattant en première ligne!

On ne peut expliquer cela que par les déficiences humaines de ce Pape, qui avait tant d'éminentes qualités et de si grandes vertus au ser-

vice d'un zèle pastoral exceptionnel. Rien dans sa formation et dans les responsabilités qu'il avait exercées jusqu'à son accession au souverain pontificat ne le préparait à comprendre et à accepter la nécessité des révisions déchirantes que l'introduction de la critique biblique dans l'exégèse catholique impliquait. Il n'a vu dans cette entreprise que le bouleversement de l'enseignement traditionnel, non son redressement, ni la liberté que cela donnait aux exégètes qui travaillaient avec lui au service de la foi catholique pour lutter par la critique que la foi éclaire contre la subversion d'une critique, en bien des points scientifiquement valable, mais indifférente à la foi, et, il faut bien le reconnaître, souvent hostile, plus ou moins consciemment. En raison de cette malheureuse méprise, il a prêté une oreille trop complaisante aux dénonciations accusatrices qui l'assiégeaient et qui, la malice en plus qu'il ne percevait pas, correspondaient à son sentiment spontané. Ceux, parmi ses accusateurs, qui avaient une formation suffisante et qui pouvaient constater combien les positions du Père Lagrange et de ses amis étaient opposées à celles du modernisme, portent en cela une grande responsabilité.

Quant au Père Cormier, Maître Général de l'Ordre dominicain de 1904 à 1916, le saint Père Cormier, pour les mêmes raisons que le Pape, n'était pas préparé à comprendre l'enjeu du combat du Père Lagrange. Il aimait et estimait celui-ci, mais ne comprenait pas qu'un si bon religieux refuse de se ranger aux vues du Pape. Il ramenait toujours les problèmes que posaient au Père Lagrange, soit les attaques dont il était l'objet, soit les mesures qui étaient prises contre lui, à des épreuves spirituelles, et lui proposait des remèdes d'ordre spirituel: la patience, l'humilité, le renoncement, l'abandon à la Providence. Il ne se rendait pas compte que pour le Père Lagrange il ne s'agissait nullement de faire triompher des idées personnelles, mais uniquement de parer au danger que faisait courir à l'Eglise, pour laquelle il luttait, la méconnaissance des problèmes réels et incontournables qu'avait fait naître la critique, et en son propre sein. D'autre part, Maître Général de l'Ordre dominicain, il s'inquiétait beaucoup du tort que les suspensions et même les blâmes que ses prises de position lui attiraient pouvaient causer non seulement à Lagrange lui-même mais à l'Ordre. Sans compter la crainte que faisaient naître en lui bien des lettres provenant de religieux de l'Ordre, des supérieurs parfois, que se produisent chez de jeunes religieux, séduits par la liberté et la modernité de cette nouvelle manière d'aborder l'exégèse biblique, mais mal armés contre ses excès, des dérives dangereuses pour leur foi et pour leur soumission à l'Eglise: mais le meilleur antidote à de tels errements – souvent exagérés d'ailleurs par les correspondants du Père Cormier – n'était-il pas justement le discernement dans le maniement de la méthode critique, dont un Père Lagrange et ses disciples donnaient l'exemple?

Un argument qui revient souvent chez le Père Cormier pour justifier ses prudences et ses mises en garde était: ce n'est pas opportun! Était-ce la vérité qui était inopportune? Bien plutôt, il sous-estimait cette vérité-là, pour laquelle le Père Lagrange se battait. Son instinct l'inclinait vers les positions les plus conservatrices, dont il n'était pas en mesure de percevoir le danger et le sentiment qu'il avait, en suivant son instinct, de se conformer aux directives du Pape, lui donnait l'assurance d'être dans la bonne voie.

Cette incompréhension, et du Pape et du Maître Général, de certains aussi de leurs conseillers, la Providence l'a permise, et cela ne la justifie pas. Mais la même Providence a fait peu à peu apparaître combien ceux qui ont mis en œuvre cette critique, dans la foi et salvatrice de la foi, avaient raison, montrant ainsi qu'elle ne cesse de conduire l'Eglise à travers les faux pas que lui font faire parfois, en raison de leurs limites humaines, ceux par qui elle la conduit. Le Père Lagrange a beaucoup souffert; mais par sa totale loyauté envers l'Eglise et par sa foi inébranlable, il a autant contribué au triomphe de la vérité, qu'il lui avait été donné de percevoir avant qu'elle ait éclaté aux yeux de tous, que par le courage et la fermeté avec lesquels il a su défendre ses convictions. Et cela pour le bien de l'Eglise, que poursuivaient avec lui, mais sur ce point précis avec moins de clairvoyance, ceux qui croyaient bien faire en entravant sa marche.

fr. Jean-Hervé NICOLAS, o.p.

La conception de la loi naturelle chez Thomas d'Aquin

I. Préliminaires

1. Une des difficultés à présenter la position de saint Thomas sur la *loi naturelle* est qu'elle est facilement identifiée, par des lecteurs peu attentifs, aux conceptions du *droit naturel* de type rationaliste qui ont fleuri au siècle des Lumières. La substitution de *droit naturel* à *loi naturelle*, comme si les deux formules étaient équivalentes, est déjà significative à ce propos.

Les différences entre les deux conceptions nous aideront à saisir l'originalité de la position de saint Thomas.

a) La loi est définie comme *ordinatio rationis*. Elle est une réalité de raison, ce qui comprend intelligibilité. L'ordre signifie cohérence, unité, mise en rapport. *Ordinatio*: l'institution d'un ordre. Mais ici nous devons prendre garde: la notion de loi est analogique, elle désigne une unité qui relie entre elles des réalités différentes.

On rencontre d'abord la *loi éternelle*: on désigne par là l'ordre de la création tel qu'il existe dans l'intellect divin. La création n'est pas en dépendance de la seule volonté divine et de son arbitraire, comme dans les doctrines volontaristes, mais est commandée tout ensemble par la sagesse et par la volonté divines. La loi éternelle au sens le plus large embrasse tout l'ensemble des choses créées par Dieu.

Il en va de même de la *loi naturelle*. Au sens le plus large, elle désigne la loi immanente des êtres créés, considérés chacun selon sa nature propre. Chez les êtres privés de raison, cette loi s'entend d'une manière passive. Ces êtres sont conduits *naturellement* à agir selon les exigences de leur nature, ils sont agis.

Avec l'animal raisonnable qu'est l'homme, la loi naturelle acquiert un statut nouveau. La loi qui pousse la nature humaine vers sa perfection et son accomplissement intervient en tant qu'elle est reçue par la raison. L'être raisonnable, doué de libre arbitre, se conduit lui-même vers les fins de sa nature. C'est donc en tant que connue qu'intervient la loi naturelle. Elle éclaire d'une manière normative les choix de la personne en quête de sa vraie fin, ou de son bien. Il faudra nous demander quelle est la connaissance que nous avons de la loi naturelle.

Relevons dès maintenant que la loi naturelle est identique à la loi morale; elle s'adresse à l'humanité tout entière. Notons aussi que la loi naturelle tient son autorité, sa force d'obligation, de la loi éternelle, c'est-à-dire de l'Auteur de la nature.

Loi éternelle, loi naturelle: il faut encore dire un mot de la loi humaine. Par rapport à une société déterminée ou même à l'ensemble des sociétés politiques auxquelles elle s'applique, la loi naturelle reste indéterminée. Elle requiert des déterminations apportées par la raison humaine en fonction de la diversité des situations. Tel est l'immense domaine des lois positives humaines, exprimées dans le droit. Ici se vérifie l'identité entre la loi et le droit. Nous sommes dans le domaine des lois promulguées par l'autorité humaine, laquelle possède le pouvoir de faire respecter la loi, par divers moyens de coercition.

La loi positive doit être accordée à la loi naturelle. Si une loi positive s'oppose à un principe de la loi naturelle, elle est privée d'autorité. Elle ne saurait obliger.

b) On retiendra donc que la loi naturelle est la participation par la raison humaine de la loi éternelle. C'est dans cette dernière qu'elle a son fondement, c'est d'elle qu'elle tient son autorité. Il ne s'agit nullement en d'autres termes d'une raison humaine qui serait refermée sur elle-même. La formule de Grotius: *etsi daretur Deum non esse*, ôte à la loi naturelle son fondement; c'est pourquoi elle conduit en contrepartie à diviniser la Raison ou la Nature. On comprend aussi pourquoi la crise d'une telle conception était inévitable et devait déboucher sur le positivisme juridique.

c) Pourquoi parler de loi *naturelle*? Le concept de nature est un de ceux qui font le plus de difficulté aujourd'hui, notamment parce que le terme est polysémique, et que, dans l'usage le plus courant, le sens qui prédomine est le sens empirique, fonction des sciences modernes de «la nature». La nature est ce qui est objet, d'une part des sciences expérimentales, d'autre part d'une lecture mathématique de la réalité observable. Ce sens a déterminé à son tour la signification du terme dans diverses philosophies, construites en général sur la base d'oppositions: nature/esprit; nature/liberté; nature/histoire. Si on part de ces oppositions, la conception de la loi naturelle devient incompréhensible.

Le concept de nature est entendu ici dans son acception métaphysique. Il désigne l'essence, non pas considérée dans sa pure ligne d'essence, mais en tant qu'elle est investie, engagée dans l'existence et est source d'activité. La nature humaine est l'essence humaine en tant qu'elle fait face, activement, à sa destinée existentielle. La nature, foyer d'action, est par là même foyer d'histoire. Dans l'idée de nature est impliquée celle d'un déploiement dans l'existence, selon une modalité qui devra être précisée, mais dont nous pouvons déjà remarquer qu'elle est constitutive de l'historicité. Le dynamisme de la nature est à l'origine, comme une de ses causes, du pluralisme culturel, dans le temps et dans l'espace, car les virtualités de la nature ne parviennent pas simultanément à éclosion ni toujours selon un ordre identique. Des hiérarchies diverses peuvent s'instituer entre les divers aspects de l'humanité, développés ici ou

là selon des dominantes différentes. Ainsi la nature et son dynamisme expliquent à la fois l'unité et la diversité culturelles, la culture et les cultures. Il convient d'être attentif au processus de déploiement des potentialités de la nature selon les dimensions de la succession temporelle ou des aires géographiques et politiques. *L'historicité s'enracine dans le caractère dynamique de la nature.*

Cette précision est importante. L'essence est ordonnée à l'existence, elle y trouve son achèvement, sa finalité. Dans une vue essentialiste, l'existence devient une sorte d'accident de l'essence. Il est, à ce propos, suggestif de nous référer à Leibniz (*Discours de métaphysique*) pour qui tous les événements de la vie de César étaient précontenus, inscrits dans l'essence de César. Ce n'est pas ainsi que l'on doit concevoir les choses. Dans l'existence, qui ne lui est pas réductible, l'essence ou nature est comme provoquée par un défi et c'est à la lumière des dynamismes internes de cette essence que la raison humaine invente les réponses à ces défis.

Comme nous le verrons mieux, il n'y a donc pas lieu d'opposer nature et histoire.

Ces quelques rappels étaient nécessaires pour aborder notre sujet. Nous traiterons de trois aspects:

- a) l'aspect ontologique: le contenu de la loi naturelle;
- b) l'aspect gnoséologique: la connaissance de la loi naturelle;
- c) le développement rationnel et réflexif. Le droit des gens.

II. La loi naturelle

L'aspect ontologique

2. Si le théologien doit s'occuper de la loi naturelle, c'est parce que son existence est affirmée, outre que par des auteurs de l'Antiquité païenne, par saint Paul, *Rm* 2, 14.

Dans le Ia-IIae, q. 91, a. 2, saint Thomas propose une définition:

«Il faut dire: nous avons vu¹ que la loi – étant une règle et une mesure – peut se trouver de deux façons dans un sujet: soit comme dans le sujet qui règle et qui mesure, soit comme dans le sujet qui est réglé et mesuré, puisque c'est selon qu'elle participe à une règle ou à une mesure qu'une chose est réglée ou mesurée. Aussi, comme tout ce qui est soumis à la

¹ Cf. q. 90, a. 1, ad 1.

providence divine est réglé et mesuré par la loi éternelle, il est évident que tous les êtres participent de quelque manière à la loi éternelle, dans la mesure précisément où c'est de l'impression en eux de cette loi qu'ils tiennent les inclinations à leurs actes et à leurs fins propres.

Or, parmi toutes les autres, la *créature raisonnable* est soumise à la providence divine *d'une manière plus excellente, en ce qu'elle devient elle-même à son tour providence par participation*, pourvoyant à elle-même et aux autres. Donc, en elle aussi, il y a participation de la raison éternelle, de laquelle lui vient l'inclination naturelle à la fin et à l'acte qui lui conviennent. Et une telle participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable, on l'appelle la *loi naturelle*.

De là vient que le Psalmiste, ayant dit: «Sacrifiez un sacrifice de justice», ajoute – comme pour certains qui demanderaient quelles sont ces œuvres de justice –: «Beaucoup disent: qui nous montrera ce qui est bien?» et répond ainsi à leur question: «Imprimée en nous est la lumière de votre visage, Seigneur»; comme s'il disait que la lumière de la raison naturelle, par laquelle nous discernons ce qui est bien et ce qui est mal – chose qui relève de la loi naturelle – n'est rien autre que l'impression en nous de la divine lumière². «D'où il est évident que la loi naturelle n'est pas autre chose que la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable.»

3. L'article 2 de la q. 94 pose la question: y a-t-il plusieurs ou un seul précepte de la loi naturelle?

Après des considérations gnoséologiques sur lesquelles nous reviendrons et après avoir noté que ce qui tombe sous notre appréhension le fait selon un certain ordre, l'article apporte la réponse:

«Or, de même que l'être est ce qui tombe en premier lieu sous la saisie de la raison tout court, ainsi le *bien* est ce qui tombe en premier lieu sous la saisie de la raison pratique, ordonnée à l'agir. Car tout agent agit pour une fin, laquelle a raison de bien. C'est pourquoi le premier principe de la raison pratique se fonde sur la raison de bien, *le bien étant précisément ce que tous désirent*. Le premier précepte de la loi sera donc qu'il faut faire et rechercher le bien et éviter le mal. Et sur lui seront fondés tous les autres préceptes de la loi naturelle, en sorte que seront objets des préceptes de la loi naturelle toutes choses à faire ou à éviter que la raison pratique percevra naturellement comme des biens (ou des maux) humains.

Mais parce que le bien a raison de fin, et le mal raison du contraire, il s'ensuit que toutes les choses vers lesquelles l'homme est incliné de par sa nature, la raison les percevra naturellement comme bonnes et, par

² Ps IV, 6.

conséquent, comme buts d'action, et celles qui leur sont contraires, comme mauvaises et à éviter. C'est donc selon la hiérarchie (*ordo*) des inclinations naturelles que s'établira la hiérarchie des préceptes de la loi naturelle. En effet:

1) Il y a, en premier lieu, inscrite en l'homme, une inclination au bien, selon ce qu'il a en commun avec toutes les autres *substances*, au sens où toute substance aspire à la conservation de son être suivant sa nature. En vertu de cette inclination, relèvera de la loi naturelle tout ce qui intéresse la conservation de la vie humaine et empêche ce qui lui est contraire.

2) Est inscrite en l'homme, en second lieu, une inclination à certains biens plus spéciaux, selon ce qu'il a en commun avec les autres *animaux*. En vertu de quoi, on dira que relève de la loi naturelle "ce que la nature a enseigné à tous les animaux", c'est-à-dire l'union des sexes, l'éducation des enfants et autres choses semblables.

3) En troisième lieu, est inscrite en l'homme une inclination conforme à la nature de la *raison*, laquelle lui est propre: ainsi l'homme aura-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. Et en vertu de cela, relèvera de la loi naturelle ce qui se rapporte à une inclination de cet ordre, par exemple: que l'homme évite l'ignorance, qu'il n'offense pas ceux dans la société desquels il vit, et les autres prescriptions que cela implique.»

Ainsi les diverses inclinations naturelles de l'homme sont hiérarchisées et le principe de cet ordre est donné par les différentes sphères de l'être auxquelles participe la nature humaine, selon une gradation allant du moins spécifique au plus spécifique. D'autre part, si chacune de ces sphères est essentielle, elle est considérée en tant qu'elle est constitutive d'une nature humaine qui est substantiellement une. C'est donc en tant qu'humains que l'être, que la vie et sa transmission sont ici concernés. On relèvera le caractère de généralité de cette énumération. Il ne peut en aller autrement, puisqu'il s'agit des inclinations les plus fondamentales.

Les parties qui intègrent l'être humain dans son unité spécifique doivent donc être considérées en tant qu'elles sont humaines. Cet aspect est fondamental: «(...) toutes les inclinations de quelque partie que ce soit – et je pense au concupiscible et à l'irascible – dans la mesure où elles sont réglées par la raison, relèvent de la loi naturelle et sont ramenées à un précepte premier. Et en ce sens, il y a beaucoup de préceptes de la loi naturelle, à les prendre en eux-mêmes, mais ils sont un dans leur racine unique (*quae tamen communicant in una radice*)³.

³ Q. 94, a. 2, ad 2. Cf. q. 93, a. 2: ... «toute connaissance de la vérité est comme un reflet et une participation de la loi éternelle, qui est l'immuable vérité (...). Or la vérité, tous la connaissent de quelque façon, au moins quant aux principes communs de la loi naturelle (...)».

Et voici une nouvelle précision: «On a dit, en effet, que relevait de la loi naturelle tout ce vers quoi l'homme est incliné selon sa nature. Or, chaque être est incliné naturellement à l'opération qui lui convient selon sa forme propre; ainsi le feu à chauffer. Par suite, puisque l'âme raisonnable est la forme propre de l'homme, en tout homme sera inscrite *l'inclination naturelle à agir selon la raison. Et cela, c'est agir vertueusement*⁴.»

Ainsi la loi naturelle, loi inscrite dans la nature de l'homme, est pleinement constituée comme loi quand elle est reçue dans la raison. Comment comprendre cela? Nous sommes ainsi conduits à examiner l'aspect gnoséologique.

L'aspect gnoséologique

4. Maritain a attiré l'attention sur la formulation de saint Thomas: c'est à partir des inclinations de la nature que la raison connaît naturellement (*naturaliter*) les principes de la loi naturelle⁵.

Cela signifie que la connaissance en question est une connaissance par connaturalité, préconceptuelle, antérieure à la thématization conceptuelle. Cette connaissance est présente dès l'aurore de l'humanité, d'où l'intérêt que le philosophe doit porter à l'ethnologie.

Pour se développer, cette connaissance a besoin du temps de l'histoire, de l'expérience: c'est progressivement que l'humanité découvre en soi les exigences incompressibles de sa nature.

Maritain, après saint Thomas, souligne l'importance de l'expression qui se trouve dans l'*Antigone* de Sophocle, qui parle de loi non écrite. Nous devons l'entendre dans le sens fort de: pas encore conceptualisée.

La perception pour ainsi dire immédiate de la loi naturelle par voie de connaturalité est la perception première et en ce sens la plus fondamentale; procédant de la nature, si elle peut en certains cas être offusquée, elle est néanmoins indéracinable. Cette forme de saisie est antérieure à sa reprise à un niveau conceptuel, et, *a fortiori*, à la réflexion philosophique, qui la présupposent. Ajoutons que le passage du préconceptuel au conceptuel et à la conscience claire est dans la nature des choses. Il est dans la nature de l'homme d'être un être de culture.

⁴ Q. 94, a. 3.

⁵ Cf. Jacques MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite*, texte inédit, Fribourg/Suisse, 1986, Ed. Universitaires, p. 254.

Version italienne: *Non Lezion: sulla legge naturale*, a cura di Francesco Viola, Milano, 1985, Jaca Book, p. 202.

5. La loi naturelle se situant au niveau des principes, sa saisie est immédiate, elle ne nécessite pas le recours au raisonnement et à la démonstration. Il suffit d'en percevoir les termes. Le début de l'article 2 de la q. 94, que nous avons cité plus haut, apporte ici des précisions essentielles.

De soi un principe est évident, il s'impose à l'esprit comme un éclair de lumière. Mais saint Thomas introduit ici une distinction. Ce qui est évident quant à soi (*quoad se*) ne l'est pas toujours pour nous (*quoad nos*): ainsi les suprêmes clartés intelligibles sont trop intenses pour l'œil crépusculaire de l'intelligence humaine. Cette distinction ne figure là qu'à titre de rappel, mais elle n'est pas sans conséquences pour l'objet qui nous occupe. Ne faut-il pas reconnaître que même auprès des principes qui ne débordent pas sa capacité, notre esprit ne séjourne pas aisément? En effet, saint Thomas avance une seconde distinction qui s'inscrit dans le prolongement de la précédente. Ce qui est évident pour nous (*quoad nos*) se subdivise à son tour entre ce qui est évident pour tous (*quoad omnes*) et ce qui est évident aux seuls «sages»⁶. Qui faut-il entendre par les «sages»? Disons qu'il s'agit des élites morales de l'humanité ou peut-être, plus largement, des représentants qualifiés de la culture humaine.

Principes premiers et principes seconds

6. Il existe, nous l'avons vu, entre les tendances premières de la nature humaine, une hiérarchie, un ordre, touchant les biens qui sont nécessaires à l'homme. Ces biens sont connexes et ordonnés les uns par rapport aux autres. Ils sont tous essentiels, mais dans l'essentiel, il faut distinguer le fondamental et ce qui en découle nécessairement, en ce sens qu'à l'intérieur des requêtes premières, et comme leur fondement, il y a ce qui est primordial.

⁶ Voici le texte: «... les préceptes de la loi naturelle jouent dans la raison pratique le même rôle que les premiers principes de démonstration dans la raison spéculative: les uns et les autres sont, en effet, des principes connus de soi.

«Or une chose est dite connue de soi de deux façons: soit en elle-même, soit par rapport à nous. En elle-même, toute proposition est dite connue de soi, dont le prédicat entre dans la définition du sujet; il arrive pourtant qu'une telle proposition, pour qui ignore la définition du sujet, ne soit pas connue de soi. Ainsi cette proposition: *l'homme est un être raisonnable* est connue de soi de par la nature même de son contenu, puisque qui dit *homme*, dit *raisonnable*; et pourtant, pour qui ignore ce qu'est l'homme, cette proposition n'est pas connue de soi. De là vient que, comme le dit Boèce, il y a des «dignités» ou propositions, connues de soi par le commun de tous les hommes, et de cette espèce sont les propositions dont les termes sont connus de tous, comme: *un tout est plus grand que sa partie*, et *des choses égales à une seule et même autre sont égales entre elles*. Certaines propositions, au contraire, sont connues de soi pour les seuls sages, qui saisissent ce que signifient leurs termes; ainsi, pour qui saisit que l'ange n'est pas un corps, il est connu de soi qu'il n'est pas circonscrit en un lieu, ce qui ne s'impose pas au vulgaire qui, précisément, ne le saisit pas.»

Saint Thomas distingue ainsi entre principes premiers et principes seconds, selon qu'ils expriment les finalités tout à fait premières de la nature et ses finalités subordonnées. Cette gradation en fonction du primordial peut entraîner une gradation correspondante dans la saisie des principes: si tous percevront ce qui est fondamental, certains principes seconds n'apparaîtront d'abord qu'aux «sages» ou même à certains d'entre eux; les limites de la catégorie des «sages» sont d'ailleurs variables ⁷.

Nous comprenons ainsi la portée de la définition proposée: sont «objets des préceptes de la loi naturelle toutes les choses à faire ou à éviter que la raison pratique percevra naturellement comme des biens humains⁸».

Il ne faut pas entendre la loi naturelle, qui contient l'ensemble des principes premiers de l'agir humain, comme si elle constituait un système immédiatement évident pour tous dans son intégralité. Un dénivellement intervient dans les principes eux-mêmes dont la saisie, par ailleurs, bien qu'elle soit naturelle, n'est pas identique chez tous les hommes. Qu'est-ce à dire? Si les «sages» ont une compréhension plus complète de la loi naturelle, n'est-ce pas que sous un certain aspect cette compréhension est déjà un fait de *culture*? La nature, réalité métaphysique, n'est nullement la nature brute ni l'équivalent de ce que le XVIII^e siècle désignait par état de nature. La raison est, en effet, spécifique de la nature de l'homme, qui en conséquence, comme nous l'avons dit, est naturellement encline à agir selon la raison⁹, de sorte que le développement et la «culture» de la raison procèdent des inclinations de la nature.

Raison pratique et contingence

7. Dans sa structure comme dans les chemins qui conduisent à sa connaissance, la loi naturelle n'est donc pas un bloc monolithique. D'autres facteurs accentuent encore ce caractère de variabilité.

⁷ Voici le texte important: «... à la loi naturelle appartiennent en premier lieu des préceptes tout à fait communs, connus de tous; puis des préceptes secondaires, plus particuliers, qui sont comme (*quasi*) des conclusions toutes proches de ces principes.

«Quant à ces principes communs, la loi naturelle ne saurait d'aucune façon disparaître du cœur de l'homme dans sa teneur générale. Elle disparaît toutefois, quand il s'agit d'une action particulière à poser, en ce sens que la raison est entravée dans l'application du principe commun à la conduite particulière, par la concupiscence ou quelque autre passion. Mais quant aux autres préceptes secondaires, la loi naturelle peut disparaître du cœur de l'homme, soit en raison de convictions perverses, de la façon dont, même dans l'ordre spéculatif, des erreurs se commettent au sujet de conclusions nécessaires, – soit en raison de coutumes dépravées ou d'habitus vicieux; ainsi certains ne tenaient pas pour péchés le brigandage et même les vices contre nature, comme le rapporte aussi l'Apôtre» (q. 94, a. 6).

⁸ Cf. q. 94, a. 2, cité plus haut.

⁹ Cf. q. 94, a. 3 et 4.

Avec la loi naturelle, nous sommes dans le domaine de la raison pratique, c'est-à-dire de la raison en tant qu'elle est directrice de l'action.

Or, «la raison spéculative travaille surtout dans le domaine du nécessaire, qui ne peut être autrement qu'il n'est; dès lors, la vérité s'y trouve sans défaillance dans les conclusions propres aussi bien que dans les principes communs. Mais la raison pratique travaille dans le domaine du contingent, auquel appartiennent les opérations humaines; c'est pourquoi, bien qu'il y ait quelque nécessité dans les principes communs, plus on descend dans le particulier et plus on rencontre de défaillances.

Ainsi donc, dans l'ordre spéculatif, la vérité sera la même pour tous, qu'il s'agisse des principes ou des conclusions, encore qu'elle ne soit pas connue de tous dans ses conclusions, mais seulement dans ses principes, qu'on appelle «conceptions communes». Dans l'ordre pratique, au contraire, il n'y a pas la même vérité, ou la même rectitude pratique pour tous dans les conclusions particulières, mais seulement dans les principes communs. Encore, ceux pour qui vaut la même rectitude dans le particulier ne la connaissent-ils pas tous également¹⁰.

Ainsi, en plus de degrés de connaissance qui dépendent des sujets connaissants (les «sages» et «tous»), il faut tenir compte d'une autre différence, à vrai dire plus radicale, qui découle de la nature même de l'objet connu: l'action humaine toujours affectée de contingence. Un exemple illustre cette affirmation. On doit restituer les dépôts. C'est là une conclusion tirée du principe qui ordonne d'agir selon la raison. Or, cette conclusion n'est vraie que dans la plupart des cas. Il devient «nuisible et par conséquent irraisonnable» de restituer les dépôts à celui qui les réclame en vue d'agir contre la patrie. La rectitude d'un acte particulier ne peut être exactement mesurée que si l'on tient compte de l'ensemble des circonstances et des «accidents», qu'il intègre comme autant d'éléments contingents faisant échec à la «nécessité» d'une stricte conclusion. Et «plus on appose de conditions particulières, plus il y a de manières d'infirmer le principe¹¹».

Susceptible d'être infirmée dans sa rectitude par des données singulières affectant les déterminations particulières qui sont comme les conclusions des principes communs, la loi naturelle peut l'être également du côté de la connaissance. Il ne s'agit plus seulement de

¹⁰ Q. 94, a. 4.

¹¹ On relèvera que le jugement de la raison pratique portant sur les principes et sur les conclusions, dont il est ici question, est encore de type spéculatif: c'est l'objet éthique qui, dans ses particularités, implique la contingence. Le jugement prudentiel, qui éclaire immédiatement l'acte concret à poser et qui a pour mesure immédiate la rectitude existentielle du sujet décidant, accentue encore le pluralisme de la vérité pratique. La raison pratique, chez saint Thomas, n'est pas séparée par une dichotomie de la raison spéculative: il s'agit ici et là de la même raison qui devient pratique par extension. La raison pratique est enracinée dans la raison spéculative et cependant la loi qui l'éclaire n'a rien du formalisme de la loi kantienne. Ainsi relativement aux ultimes conclusions propres de la raison pratique, il n'y a ni vérité ou rectitude qui soit la même pour tous, ni, chez ceux où elle est la même, connaissance égale.

l'ignorance de certains de ses aspects qui marquait la distance entre les «sages» et le grand nombre; il s'agit d'une véritable déviation: «Certains ont une raison dépravée par la passion, ou par une mauvaise habitude, ou par une mauvaise disposition naturelle¹².

Ce point est d'une grande importance pour la philosophie des cultures: divers facteurs, d'ordre psychologique ou sociologique, peuvent dépraver la connaissance de la loi naturelle au niveau des quasi-conclusions. C'est que la raison ne découvre pas la loi naturelle en contemplant une sorte de ciel platonicien où serait dessinée l'essence humaine avec le réseau de ses finalités. Ce sont les inclinations de la nature qui éclairent la raison sur les finalités de cette nature. Or, ces inclinations peuvent être inhibées, rejetées dans l'ombre par d'autres, ou perverties, de sorte que la raison en viendra à perdre de vue certaines finalités naturelles secondes¹³.

III. Loi naturelle et droit des gens (*ius gentium*)

L'œuvre de la raison conceptualisante

8. Les principes seconds de la loi naturelle sont qualifiés par saint Thomas de *quasi conclusiones*, et ceci parce que l'on est dans l'ordre de la connaissance par connaturalité, où n'intervient pas le raisonnement au sens d'œuvre logique de la raison.

Mais que la raison, qui connaît d'abord par voie de connaturalité, déploie une activité rationnelle par concepts et discours articulé, cela lui est connaturel. De soi la pensée tend à conceptualiser, à former des jugements et des raisonnements et à exercer la réflexion sur elle-même et son propre ouvrage. Ce qui est connu en un premier temps dans le dynamisme vécu de l'agir où la raison qui guide l'action fonctionne à l'instar d'un instinct, demande à être exprimé au plan des idées. La loi naturelle trouve alors sa formulation, plus ou moins parfaite. Par là ce qui était culture à l'état inchoatif et néanmoins fort puissant, se trouve consolidé parce que l'humanité devient consciente de ses assises rationnelles.

Ce point demande à être développé selon deux lignes de réflexion.

9. La première concerne le *droit des gens*¹⁴. On désigne par là un ensemble de principes seconds de la loi naturelle, communément reconnus, et qui ont été déduits des premiers principes par voie de déduc-

¹² Cette «disposition naturelle» ne renvoie pas à la nature prise au sens métaphysique; elle désigne une disposition physique ou acquise du sujet concret.

¹³ Les articles 5 et 6 traitent du changement possible ou de l'effacement de la loi naturelle. L'article 5 note que rien n'empêche que les lois positives, divines ou humaines, ajoutent à la loi naturelle. Nous avons déjà cité l'article 6.

¹⁴ Ou loi des nations, loi de la vie civilisée.

tion rationnelle. Notons que cette déduction, si elle peut être codifiée par la suite, n'est pas nécessairement le fait des philosophes et des juristes. L'autorité régulatrice de ces principes est reconnue par les peuples civilisés dans leur comportement; ils peuvent être portés et transmis par la coutume. Quoi qu'il en soit de ce point, retenons que nous avons affaire ici à des conclusions proprement dites. C'est la raison raisonnante qui en reconnaît la nécessité, au niveau de la conscience des peuples.

Deux caractéristiques du droit des gens doivent être relevées. Nous venons d'indiquer la première: nous sommes au niveau de la rationalité, c'est-à-dire de la raison exerçant son activité selon le mode de la rationalité. Le droit des gens, même quand il est sanctionné par la seule coutume, est un droit proprement dit. Il participe soit de la loi naturelle, dont il tire des conclusions, soit du droit positif. Il est reconnu et promulgué.

Ce second aspect apparaît encore mieux si on prend en compte la seconde caractéristique. Les conclusions qui constituent le droit des gens supposent une situation déterminée. Indiquons quelques exemples. Pour saint Thomas, le droit à la propriété privée s'impose, compte tenu des conséquences du péché originel. Le droit à la culture suppose un certain degré de civilisation, où les instruments de culture, comme l'école, l'écriture, l'imprimerie et les moyens d'échange des connaissances sont devenus possibles; il en va de même du droit à la santé, qui suppose la médecine moderne et sa socialisation. Je ne dirais pas que ces droits dépendent de ces moyens, mais que ce sont ces moyens qui ont permis qu'on prenne conscience d'eux et qu'on les actue effectivement.

Un cas qui me paraît particulièrement évident, est celui du droit de la guerre. Le développement fulgurant des moyens de destruction massive introduit des coordonnées nouvelles qui exigent que les problèmes soient repensés en profondeur. On insistera par exemple sur le droit à des négociations équitables, sur la nécessité d'un arbitrage international garanti. Les problèmes de bioéthique constituent eux aussi un champ nouveau, apparu grâce aux progrès des connaissances sur les origines de la vie, accompagnées de possibilités d'interventions techniques. Bref, l'émergence du droit des gens, envisagé selon ses divers chapitres, est conditionnée par le développement scientifique, technique ou économique.

10. La seconde ligne de réflexion est relative à la culture. Un certain degré de développement culturel se traduit normalement par de nouveaux acquis dans le domaine du droit des gens. Il se traduit encore par une réflexion philosophique (et théologique) sur le droit. Or, dès que l'on parle de réflexion philosophique, il faut affirmer simultanément un enrichissement mais aussi le risque d'erreurs. Ce risque accompagne l'exercice de l'humaine raison. Et l'erreur est source de confusion. Elle peut influencer directement la mentalité d'une société donnée. Une idée fausse peut se transformer, au niveau de la société ou d'un groupe donné,

en préjugé tenace. En soi, le développement de la réflexion est une conquête positive. Mais, à cause même de la faiblesse humaine, il peut apporter des complications néfastes. Le siècle des Lumières avait occulté ce problème, puisqu'on tenait communément que la raison progressait d'«évidence» en évidence.

Si, de plus, on fait intervenir, comme il se doit, un jugement sur la condition concrète de l'homme, marqué par le péché d'une part, et par les énergies de la grâce de l'autre, on ne s'étonnera plus que la trajectoire de la conscience humaine ne suive pas une ligne rectiligne. Elle peut connaître des éclairs de clairvoyance, mais aussi de terribles régressions, des aberrations, des perversités. L'Europe, foyer de civilisation, en a donné la triste preuve en notre époque. Les intellectuels dans leur ensemble sont loin d'avoir apporté le témoignage de lucidité courageuse que l'on eût été en droit d'attendre d'eux.

Néanmoins, dès lors qu'il s'agit, fondamentalement, des exigences de la nature humaine perçues par la raison, on doit dire qu'en dépit de tous les obstacles, la conscience morale progresse dans l'histoire. Est-il besoin de préciser que progrès de la conscience morale ne signifie pas nécessairement progrès moral au niveau des comportements?

Les droits de l'homme

11. A notre époque, le droit des gens a trouvé une de ses expressions majeures dans la charte des *droits de l'homme*, de 1948. A mon avis, c'est dans l'orbite des droits de l'homme et des chartes qui s'y rattachent (droits de la femme, droits de l'enfant, droits de la famille, etc.) que se situent les problèmes philosophico-juridiques de la bioéthique.

On objectera qu'en ces matières, et notamment en ce qui concerne les fondements et les justifications des droits de l'homme, le consensus est absent. Cela est vrai. Mais les étapes ou moments que nous avons distingués sont des moments du travail de la raison. Ce qui est requis, c'est donc la confiance dans la capacité de la raison d'élucider les problèmes des fondements. Que la nécessité de cette élucidation soit perçue, c'est là un premier pas. Le consensus existant de fait sur les droits de l'homme constitue le gage d'un consensus possible sur leur explicitation et leur élargissement.

Convaincu de cette possibilité, je ne minimise pas pour autant l'importance des obstacles à surmonter.

En effet, le problème fondamental qui se pose est celui de la nature de l'embryon. Celui-ci étant un être humain, est sujet de droit, et sujet de ce droit le plus fondamental, qu'est le droit à la vie. Or c'est cette affirmation qui est contestée par certains, de sorte que le désaccord porte sur ce qui constitue le cœur de la question. De là la situation dramatique de la

bioéthique: en ces matières, la société devrait se prononcer, et semble trop facilement admettre comme acquis que tout repose sur des sables mouvants.

Or tout se passe comme si nous nous heurtions à un refus préalable, pour ainsi dire principiel, d'examiner une question aussi décisive. L'obstacle pourrait être défini comme l'idéologie du pluralisme. Le pluralisme, qui est une donnée des sociétés démocratiques, est élevé au rang d'un principe normatif; on attribue à des positions divergentes un caractère irréductible et définitif, qui rend vaine *a priori* toute recherche d'un consensus.

On consacre ainsi l'inanité de tout dialogue possible, sans s'aviser que par là ce pluralisme idéologisé sert de paravent à qui refuse de poser des questions fondamentales, dont pourtant on ne peut faire l'économie.

En d'autres termes, ce pluralisme de principe sert de fourrier à un agnosticisme de principe; on raisonne comme s'il allait de soi que la nature de l'embryon est un objet sur lequel la pensée n'a aucune prise et doit en conséquence s'abstenir de se prononcer. Enfin, de cet agnosticisme on tire une conclusion pratique qui va dans le sens du laxisme: puisqu'on ne peut pas savoir ce qu'est l'embryon, on peut, à la faveur du doute, en disposer comme s'il n'était pas un être humain.

Il est clair que si on se laisse enfermer dans une telle logique, tout dialogue est interdit. Le respect du pluralisme se change en justification d'une permissivité, qui ne craint rien autant que les certitudes fondées en raison.

A cela s'ajoute la séparation radicale, posée elle aussi comme un principe, du droit et de la morale dans la ligne de la fameuse thèse kantienne, laquelle doit aussi être discutée. On pourrait faire remarquer qu'elle est inapplicable dans son intégralité. La reconnaissance elle-même des droits de l'homme en contient la réfutation.

En conclusion, je dirais que ce qui s'impose avec urgence, c'est le courage d'aborder de front, avec sérénité et sans fuir les difficultés, la question anthropologique de la nature de l'embryon.

Il faut avoir confiance dans la raison. Cette confiance est justifiée parce que la raison s'appuie sur les inclinations de la nature humaine. C'est cette nature qui intime à la raison ses exigences. En ceci, la connaissance par connaturalité a une importance primordiale. Elle explique que la raison puisse s'appuyer sur des intuitions puissantes, fondées en vérité, avant même qu'elle soit capable d'en donner les justifications. Ainsi le «bon sens» est parfois plus avisé que les experts.

C'est finalement à son explication critique qu'est destiné le travail de la pensée.



1. Introduction

1. Les jugements qui portent sur l'acte moral ressortissent de la raison pratique. Dans l'examen de ces jugements, il convient d'avoir devant les yeux les points suivants.

C'est la même raison qui est d'abord raison spéculative, dont l'activité a pour finalité la connaissance elle-même, et qui devient pratique «*per extensionem*»; son activité est alors commandée par le bien, qui est l'objet propre de la volonté, exerçant sur elle sa causalité.

La volonté est un *appetitus rationalis* enraciné dans la raison. Facultés spirituelles, l'intelligence ou la raison et la volonté s'enveloppent l'une l'autre.

L'intelligence est naturellement première: *nihil volitum nisi praecognitum*, on ne peut vouloir qu'un bien d'abord présenté par l'intelligence.

Mais dans l'exercice de la raison pratique, c'est par la médiation de la volonté que le bien, qui a raison de fin, exerce sa causalité sur la raison. Elle le fait selon des modalités diverses.

Là où l'objet de la volonté a une ampleur universelle, cette causalité s'exerce selon un mode spéculatif: ainsi en va-t-il de l'élan naturel vers la béatitude ou le *bonum in communi*; ainsi que vers les objets de la loi naturelle, une fois que celle-ci est conceptualisée, parce que ces objets sont des biens qui appartiennent à la nature humaine.

Là, au contraire, où l'objet du vouloir est un bien contingent, saisi dans sa contingence, la raison s'exerce selon un mode lui-même pratique. Entre le mode spéculatif de l'exercice de la raison pratique et son mode pratique, il y a toute une série de gradations. Il est important de saisir que c'est dans le champ de la raison pratique, en tant que distincte de la raison spéculative, qu'il y a lieu de distinguer entre mode spéculatif et mode pratique.

2. La «créativité»

2. Je voudrais examiner à la lumière de ce qui précède une objection que l'on fait parfois à l'enseignement de l'Eglise quand celui-ci, comme c'est par exemple le cas en morale sexuelle, énonce des normes de conduite précises. En définissant avec précision la bonté ou la malice

d'un acte, le Magistère, dit-on, s'oppose à la «créativité» de la conscience et empêche les fidèles de devenir moralement adultes¹. Son langage en la matière devrait cesser d'être normatif et directif, pour se faire d'exhortation, d'avertissement ou d'encouragement. Il reviendrait à la personne de décider de ce qui est bien ou mal, en tenant compte certes d'orientations, qui ne sauraient au sens strict obliger en conscience.

A la base de cette objection, il y a un grave malentendu.

On notera d'abord que, pour former son jugement, la conscience a besoin de rassembler tous les éléments qui interviennent dans la composition de l'acte, principes et circonstances. Dans son travail d'élaboration, elle peut être aidée par des conseils et profiter de l'expérience des autres. Cela, les grandes sagesse l'ont toujours su. Quand les problèmes qui se posent sont particulièrement ardu, quand ils intéressent le bien commun ou se réfèrent à des situations qui se répètent, la réflexion des moralistes constitue une aide indispensable.

Il en va de même des directives autorisées de l'Eglise qui ont pour but de montrer quelles exigences sont en cohérence avec la foi. L'Eglise ne fait pas alors autre chose que d'aider les consciences (cf. *Veritatis splendor*, n. 64). De plus, l'Encyclique note que le propre de la conscience n'est pas de décider, mais de juger (cf. n. 61).

Il reste que nous devons nous demander si une théorie erronée ne reflète pas, tout en la trahissant, l'aperception de quelque vérité. Cette vérité, me semble-t-il, est le caractère unique de chaque acte moral que la personne singulière pose dans l'existence. Pour la compréhension de cet aspect essentiel de l'agir moral, saint Thomas nous apporte des lumières décisives.

J'aimerais brièvement commenter deux textes du Docteur Angélique. Le premier se rapporte à la conscience, le second s'insère dans le traité de la vertu de prudence.

3. Conscience et élection

Dans le *De Veritate*, la question XVII, a. 1 traite de la conscience. La quatrième objection posait l'identité de la conscience et du libre arbitre. Thomas rejette cette identification en précisant en quoi ils convergent (l'un et l'autre portent sur *hoc particulari actu*) et en quoi ils diffèrent.

Le jugement de la conscience consiste dans la pure connaissance, tandis que le jugement du libre arbitre consiste dans l'application de la connaissance à l'«*affectio*»; un tel jugement est le jugement d'élection. Une preuve de la distinction des deux jugements tient dans le fait qu'il

¹ *Veritatis splendor* parle des théories qui mettent en avant la «créativité» de la conscience, instance de décision, cf. n. 55.

peut y avoir discordance entre eux, le jugement du libre arbitre étant perverti et non celui de la conscience. C'est le cas quand quelqu'un examine une action qu'il est sur le point de poser et qu'il juge, *quasi adhuc speculando per principia*, qu'il s'agit d'un mal; mais quand il commence à appliquer ce jugement en vue d'agir, une série de circonstances se présentent, comme, dans le cas de la fornication, la délectation dont le désir paralyse la raison, empêchant que son *dictamen*, qui demande de rejeter l'acte, ne s'impose. Ainsi quelqu'un peut errer dans son élection, sans errer dans sa conscience.

Nous retiendrons que le jugement de conscience n'est pas l'ultime jugement guidant l'action; il doit être suivi du jugement d'élection, et ceci parce que tout en examinant un acte particulier à poser, il est encore de mode spéculatif, tandis que dans le jugement d'élection, c'est la volonté qui s'applique à elle-même ce jugement de la raison qui éclaire l'acte qu'elle pose.

4. La raison pratique

Il convient ici d'apporter quelques clarifications. Saint Thomas ne dit pas que le jugement de conscience appartient à la raison spéculative. Il est un acte de la raison pratique, mais cet acte est spéculatif selon son mode. Qu'est-ce à dire?

La raison pratique n'est pas une autre raison que la raison spéculative; elle est la raison qui devient pratique *per extensionem*, quand son exercice ne trouve pas son achèvement et sa perfection dans la pure connaissance, mais dans la *direction* en vue des objets à faire ou, dans l'ordre de la moralité, des actions à poser. La raison pratique est donc la raison en tant qu'elle est sous l'influx causal de la fin, en vue de poser des opérations qui conduisent à cette fin.

Pour nous en tenir au domaine de la morale, en laissant de côté cet autre champ de la praticité qu'est celui de l'*ars* et de la technique, disons que les actes que je dois poser et qui impliquent le sujet que je suis portent sur le contingent, et c'est pourquoi ils sont objet de libre choix.

Mais le choix, pour être moral, doit être conforme aux fins naturelles de notre nature, auxquelles nos tendances essentielles se portent spontanément. Et comme l'agir moral est le propre de l'être raisonnable que nous sommes, l'objet de ces tendances nous est notifié par la loi naturelle. C'est en tant que la loi naturelle, éclairant la raison, les lui présente que notre volonté se porte vers les fins essentielles de l'être humain. Quand la grâce et les vertus infuses viennent élever notre nature à la participation à la vie divine, c'est avec une spontanéité analogue que notre être se porte vers Dieu aimé par-dessus tout et vers l'amour du prochain.

De là l'importance des vertus dans la conception thomiste de l'agir moral. Car par l'agir moral, c'est la personne elle-même qui s'édifie dans la durée. Notre être moral n'est pas une succession d'actes ponctuels. Chaque acte, que ce soit dans le bien ou dans le mal, s'intègre au sujet qu'il qualifie, contribuant à l'édification de sa personnalité. Les vertus, acquises ou infuses, donnent ainsi à la personne fermeté et aisance dans la poursuite des fins qui lui sont connaturelles, en lui donnant également la capacité de faire des choix qui soient en consonance avec ces fins. La prudence est la vertu de la raison pratique qui délibère, juge et dirige les choix. Sa fonction directrice est ainsi au centre de toute l'activité morale².

5. Ces rappels étaient nécessaires pour bien entendre le second des textes que je propose à votre attention. Il est tiré de Ia-IIae, q. 57, c. 5, ad 3:

«Le vrai de l'intellect pratique s'entend différemment que le vrai de l'intellect spéculatif, comme il est dit au livre VI de l'*Ethique*. En effet, le vrai de l'intellect spéculatif s'entend de la conformité de l'intellect au réel (*res*). Et comme l'intellect ne peut pas être infailliblement conformé aux réalités dans l'ordre des choses contingentes, mais seulement dans l'ordre des choses nécessaires, en conséquence il n'existe pas de vertu intellectuelle qui serait un habitus spéculatif des choses contingentes, mais (une telle vertu n'existe) que pour les choses nécessaires.

Mais le vrai de l'intellect pratique se prend de la conformité à l'appétit droit (*per conformitatem ad appetitum rectum*). Une telle conformité n'a pas lieu d'exister dans les choses nécessaires, qui ne sont pas faites par la volonté humaine, mais seulement dans les choses contingentes qui peuvent être faites par nous, qu'il s'agisse soit des actes intérieurs (*agibilia*) soit des choses que nous faisons (*factibilia*). Et c'est pourquoi c'est uniquement par rapport aux choses contingentes qu'il peut y avoir une vertu de l'intellect pratique: l'art, pour les choses que nous faisons, et la prudence pour nos actions.»

Ainsi, par rapport aux choses contingentes, la vérité est définie comme *conformitas ad appetitum rectum*. Doit-on en conclure qu'il y a deux vérités, dont on saisirait mal ce qui les unit? Saint Thomas a précisé leur rapport en répondant à l'objection suivante: si la vérité dans l'ordre pratique se prend de la conformité à l'appétit droit et si la rectitude de l'appétit est déterminée par sa consonance à la droite raison, ne nous trouvons-nous pas devant un cercle vicieux? Et voici la réponse:

L'*appetitus*³ tend à la fin et à ce qui conduit à la fin. La fin est déterminée par la nature. Quant à ce qui conduit à la fin (*ea quae sunt ad finem*, les moyens), il n'est pas pour nous déterminé par la nature, mais

² La prudence est mentionnée dans *Veritatis splendor* à plusieurs reprises, cf. nn. 67, 75.

³ L'*appetitus* signifie l'élan ontologique d'un être vers son bien.

il doit être cherché par la raison. On voit ainsi que la rectitude de l'appétit par rapport à la fin est la mesure de la vérité dans la raison pratique. La vérité de la raison pratique est la règle de la rectitude de l'appétit en ce qui concerne ce qui conduit à la fin (*ea quae sunt ad finem*). Et l'appétit est dit droit, quand il tend à (*prosequitur*) ce que la raison dit être vrai (*quae vera ratio dixit*)⁴.

Ainsi la vérité de l'acte se mesure selon sa conformité à l'*appetitus* dont la rectitude est à son tour mesurée par le vrai bien, tel que l'intellect le connaît et le présente à la volonté. La *conformitas* qui se vérifie dans l'ordre pratique est en dépendance de la *conformitas* de la raison à la réalité. C'est ainsi que la vérité saisie par l'intellect se prolonge jusqu'à l'élection par la médiation de la rectitude de l'*appetitus* par laquelle elle est immédiatement mesurée.

S'il en va ainsi, c'est parce que dans l'ordre de l'agir, les fins ont un rôle semblable à celui des principes dans l'ordre spéculatif et c'est l'*appetitus* droit qui assure le juste rapport aux fins. C'est pourquoi la prudence, «*recta ratio agibilium*», suppose les vertus morales⁵.

C'est la nature même de l'action morale et du jugement qui doit le diriger qui explique le nécessaire recours à l'*appetitus*. Or, il n'y a de savoir au sens rigoureux que de l'universel. La connaissance du singulier et du contingent comme tels ne peut pas avoir statut de science. Et pourtant un jugement vrai est requis par nos choix. Il y a là une antinomie. Cajetan, qui le souligne en commentant notre texte, fait remarquer que c'est tomber dans une méprise ruineuse que de vouloir comprendre la raison pratique exclusivement en termes de connaissance. Céder à cette pente, c'est résorber la prudence dans la science morale et, par conséquent, ignorer ce qu'a effectivement d'unique chaque choix moral. Appliquer la loi morale se ramènerait alors à une déduction.

Or, le propre de l'intellect pratique en tant que pratique est de diriger l'action; une telle direction «est vraie infailliblement au sujet des choses contingentes, si elle est consonante à l'*appetitus* droit qui la précède». La connaissance vraie au sujet des réalités contingentes ne porte pas sur celles-ci en tant que connues, mais en tant qu'elles peuvent être atteintes par l'action humaine, précisément en vertu de la conformité à l'*appetitus* droit⁶.

Restreindre l'activité de la raison pratique à la seule connaissance conduit inévitablement, du moment qu'on prend conscience de l'unicité des actes, à exclure ces derniers du champ de la raison et de la loi

⁴ SAINT THOMAS, *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*, L. VI, Lect. II, 1131.

⁵ Cf. Ia-IIae, q. 57, a. 4 c., q. 58, a. 5 c.

⁶ Cf. CAJETAN, *Comm.* au texte cité, Ia-IIae, q. 57, a. 5, ad 3.

universelle. C'est, qu'on en soit ou non conscient, dresser une opposition entre la loi et les actes singuliers et s'engager dans la voie de l'irrationalité des choix éthiques.

La doctrine de la *conformitas ad appetitum rectum* permet de rendre justice aux intuitions de certains courants personnalistes et de les approfondir. En effet, derrière la contingence, nous pouvons voir non seulement la singularité des actes que notre libre choix fait surgir à l'existence, mais aussi la personne dans son unicité qui est la source de ces actes⁷.

6. Il reste à dire un mot de la formule rencontrée plus haut dans le texte du *De Veritate* sur la conscience: *quasi adhuc speculando per principia*.

Disons que dès qu'il y a un acte de la raison pratique, la fin exerce sa causalité sur la raison; sans cette attirance de la fin, la raison ne pourrait exercer sa fonction directrice. Là, précisément, se situe cette «extension» qui fait que la raison devient pratique, et ceci dès la perception des premiers principes par l'habitus de la syndérèse.

Les vertus morales sont nécessaires pour conforter l'orientation du sujet vers les fins particulières. Grâce à elles, il devient en quelque sorte connaturel à l'homme de juger droitement de la fin. Le vertueux juge droitement de la fin de la vertu car, selon le mot d'Aristote, «tel est quelqu'un, telle lui apparaît la fin» (cf. Ia-IIae, q. 58, a. 5). On saisit pourquoi la connaissance par connaturalité a une fonction décisive dans la connaissance morale.

Celle-ci part de la connaissance des principes (qui sont les fins) les plus généraux pour éclairer le choix à poser dans sa singularité. Il y a là un processus dans lequel sont impliquées la raison et la volonté. Tant qu'on demeure au niveau des énoncés universels, le mode de jugement est un mode spéculatif, il est pleinement pratique au niveau de l'élection. C'est pourquoi à l'intérieur du processus global de la raison pratique, saint Thomas distingue des étapes différentes, où le *mode* d'exercice de la raison est tantôt davantage de type spéculatif (*quasi adhuc speculando*), tantôt davantage de mode pratique.

P. Georges COTTIER o.p.

⁷ Voir à ce propos J. MARITAIN, *Court traité de l'Existence et de l'Existant*, Paris, 1947, c. II et III.

Notes et lectures

*La conscience religieuse chrétienne face à la Shoah**

La Shoah est ressentie par la conscience morale comme une expression immédiate du mal absolu dans l'histoire. Elle fait partie du mal moral, puisqu'elle a été perpétrée par des hommes, mais sous une forme particulièrement perverse, inconnue avant le XX^e siècle: le mal idéologique. Elle fait incontestablement partie du mal idéologique, mais sous une forme spécifique qui lui est propre. Il nous faut tenter d'élucider à la fois quel est le genre et la différence spécifique de la Shoah. Les hommes religieux qui se rattachent à la Bible ne peuvent se dérober à ce discernement car il faut être armé pour un combat spirituel contre un mal dont nul ne peut dire qu'il ne se reproduira plus jamais.

Le mal idéologique

Le mal idéologique, qui s'est manifesté dans les pouvoirs totalitaires du XX^e siècle, n'est pas réductible au mal moral ordinaire, commun à l'humanité de tous les temps. Le mal moral est habituellement un désordre de l'intérêt personnel ou collectif, du fait de la concupiscence et de l'agressivité, qui conduit à l'injustice et à la violence vis-à-vis d'autrui.

A l'opposé de cette exacerbation de l'égoïsme, qui définit le mal moral commun à tous les hommes, le mal

idéologique se conçoit et se présente comme une œuvre désintéressée, altruiste, philanthropique. S'il aboutit à l'horreur totalitaire et ultimement concentrationnaire, ce n'est pas par un dérèglement de l'appétit, mais par une perversion de l'esprit. Il constitue, en effet, non pas une infraction par rapport au bien, mais une «falsification du bien» lui-même¹. Sa faute ne réside pas dans la désobéissance morale, mais dans un mensonge portant sur la réalité sociale et, par-delà, sur la réalité tout court.

Le mensonge idéologique consiste à croire savoir quel est le mal social et donc à prétendre éradiquer tout le mal de ce monde. Il a été rendu possible sur la base de l'utopie, qui commence avec les Lumières et Jean-Jacques Rousseau, d'une humanité spontanément innocente, que le progrès devrait dégager de ses mauvais conditionnements sociaux. En effet, une telle utopie n'accepte plus que «la frontière entre le bien et le mal passe par le cœur de l'homme», selon la formule de Soljenitsyne, c'est-à-dire par la conscience morale personnelle. Cette utopie prépare l'humanité à une sorte de manichéisme social qui, en extériorisant et en objectivant le mal

* Communication faite au Colloque de Tel-Aviv sur la Shoah, 24-26 avril 1995.

¹ Alain BESANÇON, *Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, éd. Calmann-Lévy, 1977; *La falsification du bien: Soloviev et Orwell*, Paris, éd. Calmann-Lévy, 1985.

hors de l'homme, se substituera à la morale de la conscience et de la loi héritée de la Bible. On ne peut oublier que, quels que soient les incontestables mérites des Lumières, la part d'utopie que celles-ci comportent s'est transformée en idéologie de pouvoir et a débouché dans la Terreur jacobine qui a prétendu régénérer la société en éliminant par la guillotine ceux qu'elle déclarait «ennemis de la nation».

Le mal à éradiquer de la société ne sera plus discerné en fonction du sens moral commun à l'humanité, mais en fonction de postulats pseudo-rationnels et bientôt pseudo-scientifiques par lesquels l'idéologie prétend analyser et refaçonner la société et l'homme lui-même. Bien évidemment, l'idéologie récupère à son profit les passions ambivalentes que suscite l'altérité dans le corps social: différences entre les classes, les ethnies ou les nations, différence plus mystérieuse entre les gentils et les Juifs. A propos de ces derniers on sait, hélas, comment l'idéologie nazie a pu se servir du vieil antijudaïsme religieux de la chrétienté. Mais à ces haines séculaires, qui se déchargent parfois passionnellement sur un «bouc émissaire», elle prétend fournir une justification rationnelle de type scientifique. L'idéologie fait, de ce qui relevait de pogroms irrationnels et sporadiques, une entreprise de «solution finale» en vue de la salubrité publique et de la régénération sociale. C'est là que réside le mensonge idéologique intrinsèquement pervers qu'il faut contredire purement et simplement, car il se présente comme une évidence de base, sans espérer pouvoir le rectifier par des arguments subséquents.

L'idéologie prétend désigner, par un acte en fait divinatoire mais présenté comme «scientifique», la source

du mal à éradiquer. Une fois qu'elle est au pouvoir, elle se déclare donc légitimée pour anéantir par n'importe quel moyen cet adversaire absolu qu'elle a elle-même créé de manière hallucinatoire: «bourgeois décadent», «capitaliste exploiteur», «koulak contre - révolutionnaire», «juif corrupteur, cosmopolite, ploutocrate», etc.². On sait comment le pouvoir idéologique prolonge la «culpabilité objective» qu'il attribue arbitrairement à ces groupes humains, définis d'une manière surréaliste, en une «culpabilité subjective» des individus qu'elle englobe dedans pour les «liquider» ensuite en toute légitimité.

La spécificité de la Shoah

Le mal spécifique de la Shoah est le cas suprême du mal idéologique du XX^e siècle. Auschwitz est l'expression absolue du mal idéologique à l'œuvre dans le Goulag, dans la Révolution culturelle chinoise ou au Cambodge des Khmers rouges: l'anéantissement, pour le bien prétendu de l'humanité, de groupes humains artificiellement définis et désignés comme nocifs. En cela les crimes, même quotidiens, du mal idéologique sont d'un autre genre que les pires génocides dus à l'hostilité ethnique ou nationale que l'humanité a toujours connus (cf. l'Arménie ou le Rwanda).

En effet, les Juifs ont été désignés par l'idéologie nazie comme «ennemis du peuple allemand» d'une manière si

² «Si le Juif n'existait pas, avouait Hitler à Hermann Rauschning, il nous faudrait l'inventer. On a besoin d'un ennemi visible et non pas seulement d'un ennemi invisible», dans H. RAUSCHNING, *Hitler m'a dit*, Paris 1939, p. 265.

follement arbitraire qu'elle défie toute utilité politique, même dans la prise et la conservation d'un pouvoir totalitaire. Les Juifs allemands étaient dans leur grande majorité des citoyens aisés et assimilés, appartenant à la bourgeoisie modérée.

Le mal intrinsèque que représentaient les Juifs dans l'idéologie nazie a été conçu comme étant proprement ontologique, jusqu'au délire paranoïaque d'une logique manichéenne poussée jusqu'au bout. Il a exigé en conséquence une entreprise d'extermination, conçue «sincèrement» comme une opération d'hygiène publique contre des animaux nuisibles, pour laquelle Hitler espérait que l'humanité finirait par lui être reconnaissante. D'où le tatouage, la sélection, l'asphyxie par des gaz utilisés auparavant contre les rats et les poux, qui confèrent son caractère unique à Auschwitz, considéré par les nazis comme l'«*anus mundi*» destiné à purifier l'humanité en la rendant «*judenrein*» (pure de Juifs).

Cette extermination «philanthropique» d'un mal ontologique exigeait d'être un anéantissement absolu. D'où l'incinération ou le «recyclage industriel» des cadavres dont la trace corporelle même devait disparaître dans la «*Nacht und Nebel*» pour des raisons idéologiques plus profondes que la crainte de possibles représailles futures en cas de défaite. Cela aussi, cela surtout, appartient au caractère unique de la Shoah, comme l'a si justement rappelé Primo Lévi en parlant du «trou noir d'Auschwitz».

Les chrétiens face au mal absolu de la Shoah

Le mal idéologique a surpris la conscience chrétienne par son caractère inédit. Seuls quelques esprits à la fois très lucides et très religieux, comme Jacques Maritain en France, ont compris dès avant la guerre qu'il fallait le juger non en fonction des critères du mal ordinaire, mais au moyen des catégories bien plus mystérieuses de l'éschatologie et de l'angélogologie biblique³. Le mal idéologique et sa forme suprême qu'est la Shoah appartiennent au péché contre l'Esprit qui caractérise dans la Bible le mal diabolique.

Dans le personnage du roi Antiochus Epiphane, contre lequel se soulevèrent les Macchabées, le *Livre de Daniel* a vu la préfiguration apocalyptique du «temps de la fin, encore à venir» (Dn 11, 35). Ce roi qui agit «selon son bon plaisir et s'exalte contre Dieu en disant des choses inouïes» (Dn 11, 36) est la préfiguration lointaine de l'imitation perverse du Roi-Messie qui est, lui, le serviteur de Dieu.

Le Nouveau Testament chrétien appelle cette imitation perverse «l'Anté-Christ» (1^{re} Lettre de Jean 2, 18) et l'apôtre Paul précise qu'il s'agit de «l'homme d'iniquité» (2^e Lettre aux Thessaloniciens 2, 3), c'est-à-dire littéralement de l'«homme sans loi» (*ho anthropos tês anomias*). L'homme moderne, en s'affirmant de plus en plus

³ Cf. Pierre VIDAL-NAQUET, *Jacques Maritain: l'impossible antisémitisme*, Paris 1994, et Jacques MARITAIN, *Le mystère d'Israël* dans *Œuvres complètes*, tome XII, Fribourg 1992, pp. 429-660.

comme un sujet indépendant par rapport à toute norme morale transcendante, a rendu possible qu'apparaisse la figure de «l'homme sans loi» du pouvoir idéologique. C'est le projet d'un messianisme usurpé et sécularisé, visant à construire un «surhomme» ou un «homme nouveau», qui crée idéologiquement les «sous-hommes» et les «ennemis de classe» correspondants, qu'il faut éradiquer pour le bien de l'humanité.

Le XX^e siècle a vu l'apparition d'un mal supra-humain, qui se veut rationnel jusqu'à l'organisation obsessionnelle et désintéressé jusqu'au sacrifice. Ce mal spirituel tranche avec le désordre bien connu des passions humaines. La paralysie de la conscience morale et religieuse face à lui s'explique en grande partie par le fait qu'elle a été comme sidérée par le caractère inédit de ce mal, qu'elle ne pouvait pas discerner correctement à partir du mal humain dont elle avait l'expérience par l'histoire antérieure.

Ainsi, en considérant un pouvoir idéologique comme le gouvernement simplement despotique ou tyrannique d'un Etat avec qui on s'estime tenu cependant de traiter selon les usages diplomatiques, on entrerait fatalement dans son langage qui impose son mensonge. Plus grave que le silence relatif des nations et des Eglises face aux camps d'extermination, qui peut être attribué en partie à la crainte d'aggraver le sort des victimes, apparaît à mes yeux la présence courante, dans les dépêches officielles des ambassadeurs et des nonces de l'époque, du mensonge idéologique qui est à la base de la Shoah: la distinction «raciale» entre «aryens» et «non-aryens» sur laquelle personne ne semble même s'interroger. Or, c'est

par le mensonge inhérent à son langage que le pouvoir idéologique impose sa logique perverse à ceux qui emploient ses mots, même en voulant s'opposer à lui. Sur ce point, George Orwell a formulé un discernement décisif dans son livre 1984.

Le silence de la conscience chrétienne face à la Shoah a son fondement dans le fait qu'elle n'a pas su discerner et démasquer à la base de celle-ci le mensonge idéologique nazi. Pour ce faire, il ne suffisait pas de dire le *contraire* de lui, car les contraires sont dans le même genre. Il eût fallu porter la *contradiction* sur le caractère mensonger de son postulat fondamental, en l'occurrence le caractère «racial» et la réalité «scientifique» de la distinction entre «aryens et «non-aryens». En ce sens, même la phrase courageuse de Pie XI, «les chrétiens, nous sommes spirituellement sémites», restait inconsciemment dans la terminologie raciale fallacieuse du mensonge idéologique de l'adversaire auquel elle entendait cependant s'opposer.

Mais une autre raison, d'ordre proprement religieux, a empêché la conscience chrétienne de démasquer le mensonge de la prétendue distinction entre «aryens» et «non-aryens». Elle ne disposait pas de catégories religieuses pour penser l'identité et la permanence d'un peuple d'Israël continuant à cheminer dans l'histoire, à ses côtés, après Jésus. En effet, un anti-judaïsme séculaire avait obnubilé chez les chrétiens, par l'affirmation d'une substitution de l'Eglise au peuple juif, le sens de l'Election d'Israël et de sa permanence après Jésus, affirmée cependant par Paul dans le Nouveau Testament (*Lettre aux Romains* 11, 28-29).

Dans ces conditions, les autorités de l'Eglise n'ont pas pu percer à jour le mensonge idéologique nazi, qui consiste en une imitation perverse de la particularité du peuple d'Israël comme peuple de l'Election⁴. Hitler l'avait fait clairement comprendre à Hermann Rauschning qui rapporte ce propos: «Il ne peut pas y avoir deux peuples élus. Nous sommes le peuple de Dieu. Ces quelques mots décident de tout⁵.» Pour

⁴ «Comme ils nous ressemblent et à d'autres égards comme ils nous sont différents! Quelle lutte s'engage entre eux et nous!», s'écrit Hitler devant Rauschning, *op. cit.*, p. 266.

⁵ Et, à Rauschning qui l'interroge: «Vous entendez cette proposition plutôt comme un symbole?», Hitler aurait répondu: «Non, c'est la réalité toute simple et qui ne supporte même pas la discussion», *op. cit.*, p. 269. A propos de ces confidences d'Hitler, Rauschning commente: «Sa doctrine ésotérique lui fait une obligation de professer à l'égard du Juif une haine métaphysique. Israël, le peuple élu du Dieu des esprits, devait fatalement être représenté comme l'ennemi mortel du nouveau peuple élu allemand, du peuple agenouillé devant la nature divinisée. Un dieu a chassé l'autre. Derrière l'antisémitisme d'Hitler se déroule véritablement une guerre des dieux. (...) Pouvait-il oublier que tout ce qu'il détestait le plus, le christianisme, la croyance au Sauveur, la morale, la conscience, la notion du péché venaient en droite ligne du judaïsme?», *op. cit.*, p. 263.

que puisse s'affirmer la «race des Seigneurs» dans l'auto-divinisation idolâtrique de «l'homme sans loi» proclamant «*Gott mit uns*», il fallait que soit anéanti ce dont elle était la contre-façon idéologique: le peuple d'Israël dont l'Election est entièrement au service de l'unification messianique, sous la loi morale du seul Dieu vivant et vrai, de toute l'humanité qu'Il a créée «à son image et à sa ressemblance» (*Livre de la Genèse* 1, 26-27). En effet, en dernière instance, c'est le caractère inexplicablement surnaturel de l'Election d'Israël que la Shoah a prétendu effacer pour toujours dans l'humanité⁶.

P. Jean-Michel GARRIGUES

⁶ Cf. Cet aveu stupéfiant d'Hitler à Rauschning: «Le Juif est la créature d'un autre Dieu. Il faut qu'il soit sorti d'une autre souche humaine. L'Aryen et le Juif, je les oppose l'un à l'autre et si je donne à l'un le nom d'homme, je suis obligé de donner un nom différent à l'autre. Ils sont aussi éloignés l'un de l'autre que les espèces animales de l'espèce humaine. *Ce n'est pas que j'appelle le Juif un animal. Il est beaucoup plus éloigné de l'animal que nous, Aryens. C'est un être étranger à l'ordre naturel, un être hors nature*» (nous soulignons), *op. cit.*, p. 269.

A propos de l'«Alliance qui n'a jamais été dénoncée par Dieu»

Dans un discours prononcé le 17 novembre 1980 à Mayence, en Allemagne, et souvent cité depuis, Jean-Paul II qualifiait le dialogue entre juifs et chrétiens de «rencontre» entre «le peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance, une Alliance qui n'a jamais été dénoncée par Dieu, et le peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance». Ces paroles supposent que, aux yeux du Pape, le peuple juif actuel continue à bénéficier de l'Alliance passée entre Dieu et les patriarches. Du moins, c'est là l'interprétation donnée habituellement. Récemment, cette interprétation a été mise en doute. On a remarqué en effet que, dans son discours, le Saint-Père précise que la rencontre entre les deux peuples possède deux dimensions. La première dimension de la rencontre porte effectivement sur l'«Alliance qui n'a jamais été dénoncée». Mais, d'après le même discours, c'est la deuxième dimension qui constitue la rencontre «proprement dite» entre juifs et chrétiens. Or, toujours d'après le Saint-Père, il s'agit dans cette deuxième dimension de la rencontre entre les Eglises chrétiennes et «le peuple actuel de l'Alliance conclue avec Moïse».

D'où l'interprétation qui a été proposée du texte précité: Jean-Paul II «ne parle clairement du judaïsme actuel qu'à propos de la "deuxième dimension du dialogue"», celle qui vise les adeptes de la religion juive, selon laquelle l'Alliance avec Moïse et le régime de la «Loi» demeurent en vigueur. Or, aux yeux de la foi chrétienne, il est impossible d'admettre que cette Alliance et ce régime puissent sauver (sinon

indirectement, pour ceux qui, de bonne foi, ignorent le Christ). D'où la conclusion: la première dimension du dialogue, celle pour laquelle le Pape affirme que l'Alliance continue à demeurer en vigueur, ne vise pas à proprement parler le judaïsme actuel. Si, par impossible, l'Alliance avec le judaïsme demeurerait en vigueur, il en découlerait une conséquence inadmissible aux yeux de la foi chrétienne: il existerait, outre la voie de salut inaugurée par le Christ, une autre voie de salut.

Pour voir un peu clair dans le problème soulevé, il faut avoir présente à l'esprit la situation toute particulière des juifs aux yeux de la foi chrétienne. Ils forment un «peuple» (première dimension du dialogue), mais de fait ils professent dans leur grande majorité une religion, le judaïsme, qui ne reconnaît pas Jésus de Nazareth comme Messie et encore moins comme Fils de Dieu (deuxième dimension du dialogue). Si la deuxième dimension du dialogue, celle avec le judaïsme qui continue à proclamer l'actualité du régime de la Loi de Moïse, est la dimension proprement dite et centrale du dialogue, c'est pour un motif bien simple: le Saint-Père vise par ses paroles le dialogue inter-religieux avec des personnes qui, elles, n'admettent pas que l'Ancienne Alliance ait été «accomplie» en Jésus de Nazareth.

Faute d'avoir fait cette distinction, on aboutit nécessairement à l'interprétation restrictive des paroles pontificales rapportées plus haut, du moins si l'on pense que Jean-Paul II veut demeu-

rer fidèle à l'enseignement fondamental du christianisme: à savoir l'universalisme du salut par le Christ; enseignement que d'ailleurs le Saint-Père a encore rappelé tout récemment (dans la catéchèse du mercredi 10 mai 1995).

Cependant, il ne peut y avoir le moindre doute que les fameuses paroles sur l'Alliance non dénoncée visent le peuple juif actuel. Le discours est clair. Le Saint-Père ne dit pas que cette première dimension soit une simple discussion au sujet de cette Alliance non dénoncée, ou qu'il s'agisse d'une rencontre avec un peuple qui continue à vénérer, conjointement avec les chrétiens, les livres de l'Ancienne Alliance. Il s'agit bel et bien de la rencontre avec le peuple de cette Alliance. Au demeurant, il existe d'autres paroles de Jean-Paul II donnant le même enseignement. «Oui, par ma voix, l'Eglise catholique, fidèle à ce que le Deuxième Concile œcuménique du Vatican a déclaré, reconnaît la valeur du témoignage religieux de votre peuple, élu de Dieu, comme l'a écrit saint Paul: "Du point de vue de l'élection, ils sont aimés, et c'est à cause des pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables" (*Rm* 11, 28-29, cité par *Lumen gentium*, n. 16). Il s'agit d'une élection – comme vous venez de le dire –, en vue de la "sanctification du Nom", pour un service de l'humanité entière» (9.10.88, à Strasbourg, rencontre avec les représentants de la communauté juive d'Alsace). On

aura noté que le discours cite saint Paul. L'Apôtre fonde l'irrévocabilité de la mise à part non pas sur l'observance de la Loi, mais sur l'Alliance avec les pères.

Mais il existe encore une autre source de difficultés, à savoir le sophisme suivant, trop souvent admis comme allant de soi: si le peuple juif était bénéficiaire d'une Alliance encore valide, il serait une réalité de grâce, ce qui est impossible puisque les juifs ne sont pas chrétiens. – Le sophisme en question n'est qu'un exemple parmi d'autres de l'influence persistante du nominalisme dans la mentalité des théologiens et exégètes. On ne voit pas qu'il existe diverses réalités de grâce, même si toutes, elles sont, au-delà d'elles-mêmes, ordonnées au salut. On ne risque guère de se tromper en estimant qu'aux yeux de Jean-Paul II, le peuple juif est ordonné au Christ, de même que la totalité de l'Ancien Testament. Cependant, dans les rencontres avec le judaïsme, il ne sera pas question de cela habituellement, parce que l'interlocuteur n'est pas prêt à creuser cette première dimension du dialogue. Elle existe cependant, même si elle demeure implicite. Grâce à elle, l'Eglise rencontre le peuple juif en scrutant «son propre mystère» (28.10.1985; cf. *Nostra aetate*, n. 4). Elle aide l'Eglise à confesser l'absolue fidélité de Dieu.

Jean STERN, m.s.

Ceux qui ont déjà eu l'occasion de rencontrer le P. Marie-Joseph Le Guillou, soit personnellement, soit à travers ses écrits, auront saisi immédiatement la portée de ce livre récemment paru¹. Il est le reflet d'un colloque tenu en 1993 à la mémoire du Père, décédé trois ans auparavant.

En revanche, ceux qui découvrent la pensée du théologien dominicain dans cet ouvrage iront d'étonnement en étonnement. Le survol de la table des matières montre d'abord l'étendue et la diversité des questions abordées. Sujets essentiels pour la vie de l'Eglise et pour le chrétien: le mal, la vérité, le mystère de la Croix, le mystère eucharistique, le sacerdoce, l'unité, la mission, la contemplation et la vie monastique.

Résumer les actes d'un colloque est une gageure. Chaque article mériterait en soi une analyse particulière. Mieux vaut donner quelques échos des passages qui auront alerté ou émerveillé le chroniqueur.

Les nuits du monde

L'exposé de Guy Bedouelle porte sur le scandale du mal qui a si fort préoccupé le P. Le Guillou.

Au cœur de la vie de tout homme, au cœur de la Bible, au cœur de l'Evangile, «cette présence du mal engendre en nous et dans l'humanité une dialectique constante entre deux images de Dieu: la confession du Dieu miséricordieux et la question sur ce Dieu qui serait un

tyran». Les drames du XX^e siècle interrogent le P. Marie-Joseph. Le mystère incroyable de la Shoah, les «nuits» dans lesquelles «Satan s'est de nouveau rendu visible», celles du mépris, de la violence, de la haine «enveloppant la terre entière», celle d'un monde sans modèle transcendant qui «consomme n'importe quoi, le vrai comme le faux, le bien comme le mal», et cette «nuit des hommes qui happe dans son gouffre l'Eglise elle-même!»

Au cœur de l'Eglise, le P. Le Guillou s'inquiète du «chrétien qui justifie la violence révolutionnaire», de ceux qui, dans l'incertitude et l'angoisse, «doutent de leur Seigneur et quittent l'Eglise». Il s'alarme du mépris manifesté à l'égard «des comportements les plus évangéliques, comme le refus délibéré de la violence».

Certes, Le Guillou «était conscient de ce que le scandale du mal possède une dimension proprement collective, historique». Pourtant, à ses yeux, «le vrai problème n'est pas celui de la révolution, voire de l'aménagement de ce monde, si urgent soit-il, il n'est pas celui de la politique ou des sauvetages économiques ou sociaux incapables de sauver l'homme lui-même. L'important de nos jours, c'est le salut de l'homme lui-même comme réalité personnelle et indépassable, appelé à la communion du mystère le plus intime du Dieu miséricordieux».

¹ COLLECTIF, *Un homme pris par le Mystère de l'Eglise - Le Père M.-J. Le Guillou*, 1995, Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 226 pages.

Le oui de la foi et de la morale chrétiennes

Cela ne se peut en dehors d'une adhésion au vrai. «Il faut que nous soyons oui au mystère de Dieu», disait-il. Georges Cottier le rappelle dans le deuxième article. Celui-ci évoque «des rencontres entre certaines idées ou propositions ou intuitions du P. Le Guillou et ce que *Veritatis Splendor* nous dit». «Que votre oui soit oui, que votre non soit non.» Cette citation de l'Évangile revient constamment chez lui. «Vérité et liberté viennent coïncider exactement dans l'existence filiale.» En cela se résume la foi et la morale chrétiennes. La foi comme «transformation existentielle de la personne» et la morale comme «oui à son être le plus profond». Il s'agit d'être vrai au sens évangélique du mot. Cette «ouverture à la vérité qui est en nous» est un «impératif beaucoup plus respectueux que toute assignation autoritaire de ce qu'il faut penser ou faire». En cela réside notre liberté fondamentale, notre choix responsable.

De son côté, le P. Pierre-Marie Emonet évoque la gnose moderne aux mille visages à laquelle le P. Le Guillou s'est confronté dans son livre *Le Mystère du Père*, «livre de peu de pages, mais très bon livre» comme le qualifiait le cardinal Charles Journet. Ce chapitre mériterait quelques pages d'analyse. Qu'il suffise de signaler à ceux que le monde actuel angoisse ou désespère qu'ils trouveront chez le P. Le Guillou des rappels essentiels. «Nous sommes devant la perte de l'acte de foi. Chacun veut interpréter la foi au gré de son idéologie.» Contre quoi Le Guillou rappelle l'organicité de la Révélation chrétienne manifestée par les trois témoignages de Jésus, des Apôtres et des évêques, dans lesquels sont donnés les principes organisateurs de toute la Révélation (par Jésus), la confession droite du Seigneur (de par l'immédia-

teté des Apôtres à Jésus) et la réception et l'appropriation «non pas de n'importe quelle vérité de fabrication humaine, mais de la vérité première» (de par «l'insertion des évêques dans la confession apostolique de la vérité du Père», confession ecclésiale dont «Rome est le centre»). C'est sur le mystère du «choix de Dieu» excluant toute exclusion et de la filiation adoptive que porte l'acte de foi.

Un rapport conflictuel de plus en plus aggravé entre les libertés humaines et la liberté de Dieu et son amour résulte de la disjonction «qui se creuse entre le mystère de la vie intime de Dieu et l'économie de ce mystère, c'est-à-dire l'organicité distribuée dans le temps par laquelle Dieu réalise ce dessein d'adoption des hommes comme fils dans son Fils». C'est dans la contemplation de ce mystère et dans la conscience de son actualité que peut s'ancrer notre espérance, dans les tempêtes où nous craignons de sombrer.

Une théologie vécue

De la contribution de Mgr Claude Dagens consacrée au Mystère de la Croix dans la mission de l'Eglise, nous retiendrons, premièrement, son témoignage sur la personne du P. Le Guillou. Il relève «la manière particulière» qu'avait celui-ci «de faire de la théologie: non seulement avec son intelligence, mais avec sa vie», de faire de la recherche théologique par le dedans, à travers une relation vivante et organique entre la réflexion théologique et l'expérience spirituelle. Le P. Le Guillou est allé à la rencontre de la Croix, mystère intérieur au Mystère du Christ. C'est à cette lumière qu'il scrute les événements du temps et la réalité historique de l'Eglise, «centrée sur la Croix». A maintenir sa méditation autour de la Passion du Christ, le P. Le

Guillou aperçoit les connivences profondes qui existent avec la condition des pauvres. Ainsi à propos de la mission: «C'est à la lumière de la Croix, dans la pauvreté, que les chrétiens doivent sauver le monde.» Ce qui est tout à fait l'inverse d'un christianisme politique qui se substituerait à un christianisme croyant. «Rendez-moi pauvre», priait-il au moment où il allait faire lui-même l'expérience de la croix dans sa propre chair, dans le temps d'épreuve physique et morale qu'il a traversé à la fin de sa vie.

Cette «recentration» sur le Christ ne pouvait être dissociée du mystère eucharistique à la dimension duquel se situe la communion ecclésiale. Bertrand de Margerie consacre une étude à cette question telle qu'elle est intensément présente dans l'œuvre de Le Guillou.

Un homme d'unité

Celui-ci avait, au sujet du sacerdoce, quelques idées force que présente dans cet ouvrage J. M. Dubois, notamment des propos très clairs et fermes par rapport à l'accès des femmes aux ministères: «La réponse de l'Eglise a été suscitée non par des préjugés masculins mais par des motifs d'ordre théologique.»

Dans le contexte œcuménique de ce siècle, l'unité des chrétiens devait être un centre de gravité pour le théologien Le Guillou. Les notes de Marc Larivé sur cet «homme d'unité» en témoignent. L'œcuménisme, pour le Père, découle de la prise de conscience de la nécessité d'union face à l'ampleur mondiale de la mission et de la prise de conscience commune du rôle joué par la division des chrétiens dans la déchristianisation du monde. Il observait avec justesse qu'en ce qui concerne le mouvement œcuménique, «il ne s'agit pas

seulement de chrétiens pris un à un, mais encore de chrétiens réunis en communautés dans lesquelles ils ont entendu l'Evangile et qu'ils appellent leur Eglise et l'Eglise de Dieu». Il ne s'agit pas non plus de réconciliation de personnes individuelles ni du dialogue de l'Eglise avec les hommes de ce temps. «L'œcuménisme concerne proprement les grandes communautés chrétiennes qui toutes communient au moins dans une certaine unité élémentaire, à savoir le baptême.»

Cette remise en perspective a inspiré le Concile Vatican II au sein duquel - cet ouvrage le rappelle plus d'une fois - Le Guillou a été particulièrement actif. Une phrase résume la perspective dans laquelle il se situait et rappelle le «recentrage» évoqué plus haut: «L'œcuménisme n'est rien d'autre que l'humble recherche en Jésus Christ, dans le mouvement de l'Esprit, de cette plénitude catholique dont nos divisions empêchent la manifestation.»

La mission est un thème cher au P. Le Guillou. Le P. Bernard Violle y consacre un exposé, mais elle apparaît constamment dans toutes les approches de ce livre, considérée comme une tâche inhérente à l'essence de l'Eglise.

La pauvreté nécessaire de la vie monastique

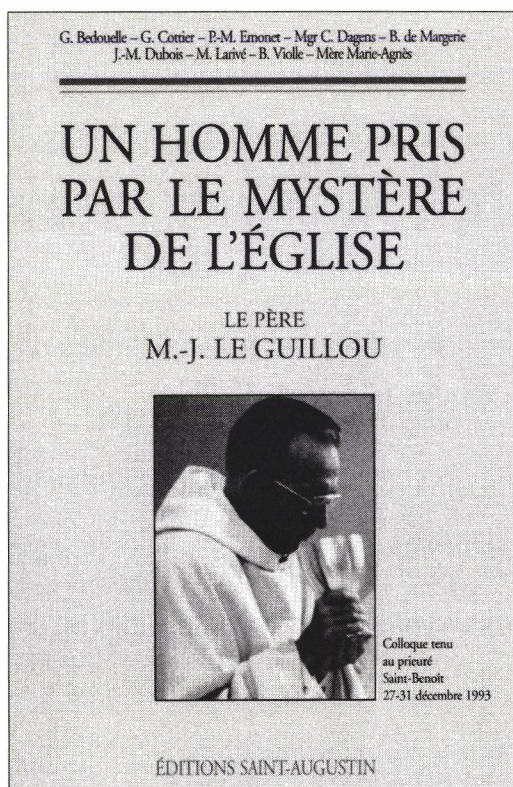
La mission est également présente dans le dernier volet du colloque réservé à l'expression que le P. Le Guillou donnait de la vie monastique. Fidèle à son intuition centrale qui inspire toutes les considérations déjà évoquées, il l'insère «en plein cœur du Mystère du Christ», comme l'Eglise est au cœur de ce Mystère. Mère Marie-Agnès, auteur de ce chapitre, en témoigne: «Avant de parler de vie monastique, le Père Le Guillou s'attar-

dait toujours sur la vie du Christ et de l'Eglise car une vie monastique ne peut que s'originer au Mystère.» En quelque sorte, le moine résume en sa vie la mission de l'Eglise et en même temps il témoigne de façon exemplaire de la présence du Mystère dans l'Eglise. Homme de l'unité, «séparé de tous et uni à tous», il résume en sa vie intérieure et dans sa vie communautaire, comme une liturgie, la réalité la plus fondamentale de l'Eglise: sacrement du Mystère du Christ, signe de la grâce permanente de Dieu, l'Eglise «n'existe pas pour autre chose que pour faire participer tous les hommes aux grâces du salut et de la rédemption en étendant le Règne du Christ au monde entier». Mais «quelle pauvreté véritable» est alors exigée des religieux! Mais aussi pour quelle «expérience de la beauté, de la splendeur du Mystère qui établit l'être dans la paix» !

La conférence sur «La vie de l'Esprit» donnée par le P. Le Guillou en 1978 à Notre-Dame de Paris et dont le texte figure en fin de volume donne en quelque sorte la clé de sa vision profonde. Témoin, cette belle phrase que nous citerons pour conclure: «Dans l'histoire de l'humanité, le mystère du Christ, c'est un cœur d'homme en qui s'est exprimé l'amour parfait du Père. Pour la première fois, un cœur d'homme bat d'un amour parfait envers Dieu et les hommes, et nous sommes appelés à vivre cette réalité. Aimer comme le Christ a aimé, dans l'Esprit Saint. Car ce n'est possible que dans l'Esprit Saint.»

Guy BOISSARD

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)

Jean-Louis BRUGUÈS, O.P., *L'éternité si proche*, Paris, 1995, Cerf, 158 pages.

La série des conférences de carême à Notre-Dame qui commence avec ce livre traite de la morale. Ce mot fait naître en nous des sentiments contradictoires. Il vient de subir un rajeunissement extraordinaire, au point qu'on a parlé d'un «retour de l'éthique». La morale est partout, dans les réflexions des scientifiques, le discours des hommes politiques, les calculs et les revendications des agents économiques, les préoccupations des citoyens. Cependant les démarches morales se sont faites plus hésitantes que jamais, plus timides et comme frappées d'impuissance. Comment aborder à frais nouveaux, au sein même de la modernité, ce mystère de l'agir humain et d'une liberté sollicitée au plus intime par l'appel du Christ: «Viens et suis-moi»?

Les six conférences de carême sont placées sous le titre général «L'Eternité si proche». La morale chrétienne reste incompréhensible tant qu'on ne la conçoit pas comme un apprentissage de l'éternité même de Dieu. Si l'éthique n'envisage l'homme et son activité que dans le «ici et maintenant», la morale l'ouvre au «temps de Dieu». Les conférences aborderont des thèmes que l'on jugera peut-être périphériques, trop éloignés des présentations traditionnelles ou du souci de recevoir des réponses immédiates et toutes faites: la jeunesse, la beauté, l'altérité, le don, la mémoire et le désir de réussir sa vie. Ils le sont peut-être moins qu'on ne le croit et peuvent réserver des surprises: ne constituent-ils pas des voies de renouvellement pour une morale plus adaptée à cette fin de millénaire? Ne nous rendent-ils pas l'éternité si proche?

Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris, 1995, Vrin, 590 pages.

Dans son commentaire sur les *Sentences*, sa première grande œuvre, Thomas d'Aquin met au premier plan de sa réflexion théologique les rapports que

Dieu Trinité entretient avec l'univers créé: la procession des personnes divines est la cause, la raison et l'origine de la procession des créatures. Cette connexion révèle un trait caractéristique de sa pensée théologique face à la question de la création et à celle de la Trinité.

Cette étude historique et doctrinale examine d'abord dans le détail les sources de la pensée du jeune Thomas d'Aquin chez son maître Albert le Grand et chez Bonaventure. Elle présente ensuite une analyse de nombreux textes du commentaire de Thomas sur les *Sentences*: ceux qui révèlent les retentissements de l'idée de création en théologie trinitaire, et ceux qui manifestent la veine trinitaire inspirant sa théologie de la création.

Patrick CHAUVET, *Du bon usage de la grâce*, Paris, 1995, Editions Saint-Paul, 150 pages.

Cet ouvrage est le fruit du carême prêché sur France Culture en 1995. Il est une méditation qui devrait inviter à la prière. Le prêtre fait l'expérience de la grâce; il peut toucher du doigt l'œuvre de l'Esprit Saint. Les rencontres multiples, les directions spirituelles et surtout les maîtres spirituels nous font entendre les questions auxquelles nous sommes confrontés.

L'auteur ne prétend pas faire un traité sur la grâce. Cet ouvrage ne se veut pas exhaustif, mais il montre, surtout à partir du *Catéchisme de l'Eglise catholique* et de quelques auteurs spirituels, que nous portons en nous la grâce et que si nous le savions un peu plus, on se fatiguerait moins dans notre vie spirituelle, ou plutôt on trouverait les forces nécessaires pour vivre l'épreuve de la foi.

Ceci explique le titre de ce livre. Sachons profiter de la grâce, nous dit l'auteur; alors nous transformerons notre vie en action de grâce.

Albert CHAPPELLE, s.j., *Bienheureux de Dieu - La sainteté des consacrés*, Namur, 1995, Collection «Vie Consacrée», 207 pages.

Ce livre suit le dynamisme d'une pensée qui va «de la mission à l'adoration», son principe et fondement. Ayant d'abord situé la vie consacrée et, de manière emblématique, la Compagnie de Jésus dans le mystère de l'Eglise, la réflexion s'applique au domaine inaperçu de la direction spirituelle et du discernement des vocations, et donc à l'exercice d'une paternité que Dieu mesure dans l'Esprit. La maturation de la sexualité, puis l'intelligence chrétienne du célibat décrivent ensuite l'espace très concret d'une chasteté pétrie d'humanité. Le don de la fidélité de Dieu et la grâce de l'adoration eucharistique indiquent enfin, de manière lumineuse, l'aboutissement, ou peut-être le principe, d'une vie livrée à la Béatitude de Dieu.

Monika TIMAR, *Correspondance (1961-1962)*, Namur, 1995, Collection «Vie Consacrée», 186 pages.

L'auteur fut, à vingt-trois ans, à la tête d'une communauté religieuse clandestine dont la fondatrice, les deux premières sœurs et le père spirituel étaient empri-

sonnés. La «correspondance» ici mérite bien son titre: on y découvre peu à peu comment une jeune Hongroise a pu «répondre», jusqu'au prix de sa vie, à l'exigence radicale de l'Evangile, au milieu d'une tourmente qui devait s'étendre, pour son pays, sur tout l'après-guerre.

On trouvera dans cet ouvrage plusieurs lettres d'autres émissaires, en particulier de ce destinataire privilégié que fut Agnès Timar, supérieure du petit groupe menacé, dont Monika avait choisi très tôt de porter le nom, afin de protéger les siens des conséquences de sa vie interdite. Une lecture attentive montrera, avant tout commentaire, quelle nouveauté représente, dans la littérature spirituelle de ce siècle, la beauté d'une relation filiale que l'Esprit transfigure en maternité du cœur, mais aussi la puissance d'une vision de Dieu qui s'enchant des événements de la culture autant que des signes de la création.

Ce témoignage rappelle à tous qu'une épreuve vient à peine de s'achever, en Europe centrale, dont nous avons été politiquement déjà les bénéficiaires.

Œuvres du cardinal Journet

Entretiens sur la grâce

2^e édition

Un exposé clair et sûr, basé sur les fondements théologiques, de la vie divine en nous.

236 p., FS 19.40

Le Mal

Essai théologique

3^e édition

Conçu dans la prière et les angoisses de la Seconde Guerre Mondiale, cet essai offre des réponses lumineuses aux nuits de notre temps.

336 p., FS 32.65

Exigences chrétiennes en politique

2^e édition

Œuvre massive, écrite en 1945, dont il est passionnant d'appliquer les réflexions au monde d'aujourd'hui.

592 p., FS 45.—

Une série de brochures:

Petit catéchisme de la Sainte Vierge, 40 p., FS 4.60

La définition solennelle de l'Assomption de la Vierge, 52 p., FS 5.60

Petit catéchisme sur l'Eglise, 56 p., FS 5.60

La présence sacramentelle du Christ, 40 p., FS 4.60

Le mariage indissoluble, 48 p., FS 3.50

Sur le pardon du péché et la part laissée aux indulgences, 68 p., FS 5.60

aux Editions Saint-Augustin

En réédition

Connaissance et inconnaissance de Dieu

«Il est vrai qu'on ne peut parler de Dieu. Mais aussi qu'on ne peut non plus se taire de lui. Le mystère de Dieu donne leur profondeur à tous les autres. C'est selon que j'entre en lui qu'ils commencent de prendre pour moi leurs dimensions. Du sens personnel que mon amour donne au mot Dieu dépend le sens qu'ont pour moi le mystère de l'incarnation, celui de la passion du Sauveur, celui de la Mère de Dieu, le mystère de l'Eglise, le mystère de chacun des sacrements, de chacun des mots de ma confession de foi, de chacune de mes prières. Et comment, alors, mon premier mouvement ne serait-il pas de crier ma souffrance de connaître que je ne le connais pas?»

160 p. (format 11 x 17.5 cm)

Cardinal Journet



Carte de commande

Titres:

Nom, prénom:

Adresse:

Code postal, ville:

Pays:

Signature:

NOVA & VETERA

3

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