

Revue Catholique internationale
COMMUNIO

sainteté dans la civilisation

**avant le Synode romain
sur la mission des laïcs
dans l'Église et dans le monde**

*Jésus-Christ ressuscité en chair a montré que
l'existence corporelle n'était pas exclue de la réunion
divino-humaine et que l'objectivité extérieure et
sensible pouvait et devait devenir l'instrument réel et
l'image visible de la force divine.*

**Vladimir Soloviev, *La Sophia*
et autres écrits français, Lausanne, 1978, p. 133.**

Sommaire

Problématique

Jean DUCHESNE : **Culturel et culturel**

4

Une fois que l'on a renoncé à définir le laïc comme l'inférieur, le rival ou le singe du prêtre, il faut encore bien voir le sens de la « consécration du monde » qui définit son rôle. Celle-ci ne se limite pas au social, au politique ou à l'économique où l'on a voulu l'enfermer : son domaine clef est la culture. La « seconde évangélisation » doit avoir pour terrain la culture, et sur ce terrain, laïcs, prêtres et consacrés peuvent collaborer sans exclusives dans l'action liturgique qui est au cœur de la culture.

Georges CHANTRAINE, s.j. : **La mission du laïc dans le monde et à partir du monde**

18

Derrière les criantes injustices du XX^e siècle se profile une effrayante rationalité : la représentation de l'homme comme outil, et maintenant comme objet de production. Ainsi la « nouvelle frontière de la sécularité » est culturelle : seuls les chrétiens peuvent, grâce au Christ, garder le sens de l'homme et l'attester dans leur foi. L'engagement dans le mariage ou la vie consacrée, le combat pour les droits de la personne, témoignent de ce sens dans un monde qui le perd. La mission du laïc est donc de faire accéder l'homme à lui-même, dans une « civilisation de l'amour ».

Henri GAZELLES : **Piété et théologie populaires dans la Bible**

32

Les peuples de l'ancien Orient vénéraient des divinités capricieuses, et leur sens du sacré vire parfois à l'idolâtrie. Lorsqu'une minorité d'Israélites reconnaît le culte de Yahvé, elle compose avec ces dieux populaires, en en faisant d'autres manifestations du même Dieu. Mais à partir d'Elie, cette religiosité est violemment combattue par le prophétisme hébreu. La réforme du *Deutéronome* purifie les rites orientaux, les tourne vers le culte de Yahvé, et parvient à réconcilier théologie sacerdotale et piété populaire. La Bible nous donne ainsi le modèle de l'intégration des cultes dans la Révélation.

Intégration

Cardinal Paul POUPARD : **Droit, morale, consentement social : l'Église et la crise de la société démocratique**

44

La disjonction et les distorsions actuelles entre droit moral et consentement social affectent à la fois l'équilibre des démocraties occidentales et la crédibilité de l'Église. Il importe, dans ce contexte, de rappeler les présupposés doctrinaux de l'action de l'Église en ces domaines et le rôle qui est le sien. Témoin et gardienne d'un absolu moral qui fonde le droit positif et sert de référence au consensus social, elle remplit, par là-même, un authentique service d'humanité.

Jean-Marie HENNAUX, s.j. : **Le magistère de l'Église dans « Le don de la Vie »**

56

En défendant les droits de l'homme, dans *l'Instruction sur le Don de la Vie*, l'Église lui rappelle sa véritable dignité. Elle l'appelle à accueillir la vie comme un don personnel, sans la réduire à une manipulation d'objets. En demandant que l'embryon soit respecté comme personne, et que la procréation ne soit pas séparée de l'acte conjugal, elle ne fait que développer la tradition du Magistère.

Attestation

Pierre MARTIN-VALAT : **Dante : un Européen capital**

69

Dante est, au XIV^e siècle, le chantre d'une Europe unifiée sans reniement de ses diversités, spirituelle sans déni du temporel, ouverte à d'autres mémoires sans oubli de la sienne. Souvent méconnu en France, le poète de la *Divine Comédie* est pourtant de ces créateurs qui peuvent redonner à la conscience occidentale la pleine et juste mesure de sa vocation.

Robert TOLLAST : **L'artiste et son modèle**

76

Comment peindre le portrait d'une personne, si celle-ci, comme tout homme, est elle-même à l'image de Dieu ? Comment exprimer, avec l'exaltation de la création, et malgré le jugement, positif ou négatif que l'on peut porter, l'infini respect que mérite un visage ? Un peintre donne son témoignage.

Signets

Carl G. VAUGHT : **La re-naissance de la philosophie médiévale**

82

Pour qui écrit l'histoire de la pensée, le Moyen-Âge vient ou trop tôt ou trop tard, il est ou décadent ou primitif. Il est temps de redécouvrir, d'abord, à quel point les penseurs de cette période ont une grandeur propre, mais aussi comment leur idée de la création dans le Verbe rejoint le souci dominant de la philosophie contemporaine : le langage.

Jean GRONDIN : **Herméneutique et relativisme**

101

Introduction à la philosophie herméneutique contemporaine (représentée par Heidegger, Gadamer, Habermas, Ricœur et Rorty). L'herméneutique se fonde sur l'expérience de la finitude pour dépasser l'absolutisme métaphysique, mais sans donner dans un relativisme illimité.

Elizabeth ANSCOMBE : **Moi, un zygote ?**

121

Le respect dû à l'embryon humain ne dépend pas de la question philosophique de savoir s'il est ou non une personne. Reste que les penseurs ne la considèrent pas comme oiseuse. Voici un essai en ce sens d'une des plus grandes philosophes britanniques.

Jean DUCHESNE

Culturel et cultuel

1. IL y a bien des manières d'aborder le thème du laïcat, qu'un Synode romain va bientôt traiter. Retenons-en une, sans prétendre qu'elle soit la seule possible ni la meilleure, sans préjuger non plus des travaux des évêques assemblés au Vatican. Procédons d'abord par élimination, en espérant réintégrer finalement les perspectives d'abord écartées comme non fondamentales — ce qui n'enlève rien à l'authenticité des expériences sur lesquelles elles reposent.

La première approche, la plus tentante, c'est de caractériser le laïcat en le distinguant du clergé, voire en l'y opposant. L'inconvénient qui saute aux yeux est que l'on touche aussitôt à des querelles qui n'intéressent en fait qu'une partie de ceux qui sont censés en être les protagonistes. Plus précisément, nombre de laïcs évidemment non ordonnés (et parmi eux, vraisemblablement, une majorité de femmes) font aujourd'hui l'expérience qu'ils (et elles) exercent des fonctions « ministérielles ». D'où, chez quelques-uns, l'attente d'une reconnaissance officielle, d'un envoi formel en mission, fût-ce pour un temps limité. Cette revendication est soutenue par de bonnes raisons (la diversité traditionnelle des ministères) et par de moins bonnes (la raréfaction des vocations presbytérales, qui semble d'ailleurs ne répercuter que partiellement la baisse de la pratique religieuse).

En tout état de cause, et avec le respect infini dû aux personnes, ce n'est là qu'une tension marginale. Nul ne nie sérieusement la nécessité du ministère ordonné et hiérarchique, auquel (soit dit en passant) mal-croyants et non-pratiquants demeurent attachés d'instinct. Et nul ne peut honnêtement soutenir que l'instauration d'un laïcat « deux vitesses » (les actifs et les passifs) serait la solution institutionnelle au défi renouvelé de l'évangélisation. Il reste à prouver que la diversité des ministères non ordonnés doit systématiquement être circonscrite dans des cadres canoniques. Et il n'est pas démontré qu'un « partage des

pouvoirs » entre le clergé et une fraction du laïcat rendrait l'Église à la fois plus « performante » dans le contexte actuel et mieux fidèle à sa mission.

De surcroît, il est impossible de tout réduire à un « conflit de classes » entre prêtres d'un côté et de l'autre fidèles engagés. Car il y a aussi d'une part la masse des autres, d'autre part le fait que la société des baptisés n'est pas gouvernée tyranniquement par une oligarchie cléricale, mais a une structure apostolique, et enfin — incontestablement au cœur de l'Église — la vie consacrée. Revenons sur ces trois points.

En premier lieu, les « laïcs de sacristie » ne constituent pas le laïcat et ne peuvent s'en considérer comme les représentants. Non pas tant parce qu'ils n'ont pour cela aucun mandat. Mais surtout parce que l'Église n'est pas limitée à l'univers ecclésiastique et que les fidèles du Christ sont à l'œuvre partout dans le « vrai » monde. Les laïcs ne sont pas que les non-prêtres dans les milieux cléricaux. Ils sont les membres de l'Église qui est dans le monde.

En second lieu, le clergé n'est pas une caste dirigeante, jalouse de ses prérogatives. Les prêtres ne sont que les envoyés et représentants des évêques, eux-mêmes successeurs des apôtres, eux-mêmes institués par le Christ, lui-même envoyé par le Père, tandis que l'Esprit participe à chaque étape de la transmission. En sorte que chacun peut rencontrer un homme qui lui dise « je » au nom du Christ en personne et à sa place, pour baptiser, consacrer et partager le pain eucharistique et remettre les péchés. En l'occurrence, fondement permanent et fondation historique ne font qu'un et aucune évolution sociologique ultérieure n'y peut rien changer.

Il y a enfin l'état religieux. Ce n'est pas une situation intermédiaire ni un compromis entre les conditions laïque et presbytérale. C'est tout autre chose qui, selon les cas, inclut ou non le sacerdoce ordonné et impose ou non le retrait du monde. Cela ne peut se comprendre qu'à la lumière de l'avènement déjà survenu du Règne de Dieu et n'a d'équivalent dans aucune société humaine (1). Cet « état de vie » à lui seul interdit le recours aux schémas politiques pour concevoir la structure du corps ecclésial et entreprendre de la remodeler en conséquence. La validité de l'idéal démocratique dans la cité n'est pas en cause.

(1) D'autres religions et d'autres civilisations ont des « moines », bien sûr. Mais alors il n'y a pas, parallèlement, de clergé « séculier » et ces moines en tiennent lieu. Ou bien couvents et « saints » en tous genres demeurent localisés et isolés.

Le christianisme n'y est d'ailleurs pas étranger. Mais, là encore, l'Église n'est pas le monde. La vie consacrée en est un signe de

En résumé, il apparaît que le problème n'est pas l'organisation interne de l'Église en général, ni en particulier l'articulation clergé-laïcat, laquelle n'est pas représentative de l'ensemble, même si c'est, dans la plupart des cas, la réalité localement vécue. Bien entendu, les options et les pratiques à cet égard ne sont pas neutres. Cependant, il ne s'agit là que de concrétisations « médiatiques » de réalités infiniment plus dynamiques — à savoir « la gloire de Dieu et le salut du monde ». La question de savoir si les institutions ecclésiastiques ont la transparence requise mérite toujours d'être posée. Mais jamais jusqu'au point où cette préoccupation pourrait être substituée à toute autre et tournerait à l'obsession paralysante.

2. PEU en disconvient. D'où un second angle d'attaque du thème du laïcat, souvent complémentaire du premier, par louable souci de rééquilibrage. Mais cela n'élimine pas le danger de précipitation et de partialité. Si bien que l'image du laïcat qui se dégage finalement peut laisser comme un malaise : la greffe de deux canards boiteux ne fabrique pas forcément un bipède agile ni un volatile fringant...

Expliquons-nous. De même que, d'un côté, on définit négativement le laïc par distinction (ou opposition) par rapport au prêtre, de l'autre côté, par compensation, on s'efforce de le situer positivement à travers le rôle qu'il est appelé à jouer dans le monde, en travaillant à le consacrer ou sanctifier. Vatican II a fort bien enfoncé ce clou (2). Reste à mesurer ce que signifie cette *consecratio mundi*.

(2) La constitution sur l'Église (*Lumen Gentium*) y consacre son chapitre IV. Mais celui-ci ne doit pas être séparé du chapitre III (sur « la constitution hiérarchique de l'Église et, en particulier, l'épiscopat »), du chapitre VI (sur la vie religieuse) ni du chapitre V (intercalé de manière significative et traitant de « la vocation universelle à la sainteté dans l'Église »). Il est curieux de noter que, lorsqu'il s'agit du laïcat, on tend à se référer au document conciliaire sur l'Église plutôt qu'à *Gaudium et Spes* (sur « l'Église dans le monde de ce temps »), qui traite cependant des questions concernant directement le laïcat, avec une place importante consacrée à la culture. L'articulation *Lumen Gentium/Gaudium et Spes* pourrait être à l'origine de cette double approche de la question du laïcat (dans l'Église et dans le monde). Mais c'est fausser l'oeuvre du Concile, en oubliant que les deux documents ne sont pas de même ordre : *Lumen Gentium* est « dogmatique » ; *Gaudium et Spes* est « pastoral », lié au contexte des années 60. Sur *Gaudium et Spes* et sa pertinence aujourd'hui, cf. Mgr P. Eyt, *L'avenit de l'homme*, Desclée, Tournai-Paris, 1986.

Les interprétations de cette donnée traditionnelle mais peu explorée de la foi semblent avoir été redoutablement restrictives ces derniers temps. Un peu d'histoire peut aider à comprendre pourquoi. Nos sociétés autrefois chrétiennes se sont sécularisées et désacralisées. Nous sommes-nous bien remis d'un tel choc ? Ce n'est pas si sûr. Car lorsqu'il est question de la présence et de l'action des laïcs dans le monde, ce sont prioritairement les domaines social et politique que l'on évoque, comme s'il s'agissait toujours de regagner le terrain perdu. L'attention inquiète de nombreux chrétiens aux grandes mutations a également fait envisager, depuis quelques décennies, le niveau économique.

Mais tout cela ne mène pas bien loin, avouons-le. Car « l'autonomie du temporel » est désormais un fait acquis. On soupçonne même le christianisme d'avoir, au moins indirectement, promu cette évolution (3). On peut en discuter, s'en réjouir ou s'en lamenter. Toujours est-il qu'il paraît impossible de revenir en arrière (soit dit aux nostalgiques, qui de plus ont sans doute tort d'imaginer un passé mieux chrétien), que la situation actuelle n'est guère satisfaisante (soit dit aux victimes de la tentation suicidaire sous couleur d'humilité) et que les moyens de (re)christianiser les relations sociales, les fonctionnements politiques et les mécanismes économiques continuent de faire cruellement défaut.

Posons-nous ici une question à première vue accessoire, mais qui peut être éclairante. Cette fascination devant le socio-économico-politique, consécutive au traumatisme de la déchristianisation, ne serait-elle pas responsable de la vision étriquée d'une société ecclésiastique construite sur une bipolarisation plus ou moins conflictuelle entre le clergé et le laïcat ? A force de chercher de nouveaux modes de présence de la foi dans la cité, n'en est-on pas progressivement arrivé à vouloir mouler l'Église sur ce qu'elle était censée pénétrer ? Le jeu des rapports de force n'a-t-il pas été envahissant ? N'a-t-il pas fini par occulter l'enjeu initial ?

Cette réduction du monde (et bientôt de l'Église) à ses aspects social, économique et politique a eu en tout cas une conséquence aussi évidente que fâcheuse. C'est que les prêtres sont expressément invités à ne faire ni politique, ni affaires, ni

(3) Cette thèse apparaît dès la Renaissance. L'expression la plus récente, chez un auteur qui s'avoue non-croyant, se trouve dans *Le désenchantement du monde* de Marcel Gauchet (N.R.F.-Gallimard, Paris, 1985).

enfants, ni la guerre. L'action dans le siècle est du coup devenue non plus la spécificité mais littéralement le privilège des laïcs. Mesquine et futile compensation à leur infériorité supposée dans l'Église...

Mais on est alors affronté aux frustrations de l'absurde. Car il est décevant insoutenable que la *consecratio mundi* ne doit être l'oeuvre que des seuls laïcs, les prêtres devant scrupuleusement s'en abstenir. Il faut donc surévaluer cette vérité que tout non-prêtre dans l'Église est prêtre dans le monde. Sans qualité sacerdotale, le laïc ne peut guère en effet mener une action sanctificatrice dans son milieu « naturel » et profane.

Il y a toutefois deux ennuis majeurs. Le premier est que cette activité sacerdotale demeure stérilement discrète et implicite là où elle doit s'exercer. Le second est que des laïcs dont les ambitions ministérielles ont été éveillées puis déçues risquent de les transférer de l'extérieur à l'intérieur des lieux et moments ecclésiaux. Les prêtres ne servent alors plus à grand-chose, sinon à cautionner, à soutenir le moral des laïcs et à leur « recharger les accus » spirituellement, tandis que moines et moniales n'ont plus qu'à passer leur vie en prières et macérations afin que, contre toute logique, l'entreprise commune retrouve un minimum d'efficacité.

Si la *consecratio mundi* est l'apanage des laïcs, c'est un peu comme si la fameuse neutralité religieuse du laïcisme militant avait pour symétrique obligé (et accepté sans discussion par les chrétiens) une espèce d'agnosticisme pratique et d'impuissance irrémédiable dans le clergé en toute affaire non culturelle ni irrationnelle. Encore un choc en retour de la sécularisation... Il faut alors concevoir l'existence de deux « mondes », la frontière passant au beau milieu de l'Église. Or il y a bien deux cités (voir saint Augustin) qu'il importe de ne pas confondre. Mais la limite entre les deux traverse le monde unique. L'Église est *dans* ce monde et ses prêtres y agissent avec elle. Ils n'y sont pas indifférents ni passifs, comme ces bons anticléricaux qui se voulaient imperméables aux préoccupations religieuses.

Mais même les cloîtré(e)s ne quittent pas le monde pour l'abandonner à son triste sort. A leur manière (gratuite mais significative, voire indispensable), comme les prêtres pour leur part décisive et les laïcs selon la vocation de tout baptisé, ils (elles) œuvrent au contraire pour le salut du monde. Qu'apparaisse ici la dimension nécessairement mystique de cette action n'entraîne aucunement que les laïcs seraient réduits à l'inaction.

Mais ce n'est pas leur privilège, tandis que leur participation s'avère également nécessaire, et aussi bien dans l'Église que dans le monde.

Au bout du compte, la double compréhension déjà classique du laïc (dépendant du clergé dans l'Église, mais dont le temporel serait le domaine réservé) a beau bénéficier du prestige lié aux idées reçues et aux balancements dialectiques, elle n'aide pas tellement à donner du sens à la *consecratio mundi*. La sanctification du monde devient même une mission impossible quand s'impose une stricte répartition des tâches, fondée sur une « lutte des castes » dans les sacristies et la recherche illusoire d'une chrétienté perdue. Si les laïcs sont uniquement « ceux qui ne sont (malheureusement) pas (vraiment) prêtres », ils peinent alors fatalement à imaginer comment ils pourraient, par leur seul activisme, remplir leur mission « sacerdotale, prophétique et royale » de baptisés autrement qu'en se vengeant dans l'Église de leur impuissance dans le monde. C'est donc la *consecratio* qui n'a plus de contenu. Et la difficulté est redoublée quand le monde qu'il s'agit de sanctifier n'existe plus qu'en tant que réalité sociale, politique et (pour vivre avec son temps) économique.

3. AVANT de revenir à la *consecratio* elle-même, arrêtons-nous à ce « monde » qui doit en être l'objet. Que l'économique, le social et le politique en fassent partie, c'est indéniable. Que ce qui se passe à ces niveaux-là soit important et révélateur, nul ne dira le contraire. Il est pourtant douteux que grand-chose se joue véritablement là. Il est en effet un autre domaine qui conditionne ceux-là bien plus qu'il n'est déterminé par eux : c'est celui de la culture.

D'accord, le mot a déjà beaucoup (trop et mal) servi. Evitons donc de renvoyer à des systèmes de valeurs ou à des idéologies, fussent-elles implicitement telles ou explicitement chrétiennes. Et contentons-nous de désigner par là sans complexe l'ensemble des récits, expériences, représentations, figures et symboles de toutes sortes qui nourrissent l'imaginaire de nos contemporains, façonnent leur conception du monde, leur permettent de cerner les énigmes que constituent les autres, l'amour, l'univers, le temps et la mort, informent leur goût et leur jugement moral — en un mot établissent les critères du vrai, du beau et du bien tout en fournissant des clés aux mystères de l'existence.

La culture ainsi entendue oriente évidemment l'organisation sociale, la conquête et l'exercice du pouvoir politique, ainsi que la production et la consommation. Or les chrétiens sont depuis longtemps (et restent souvent) à cet égard d'une timidité inquiétante (4). Peut-être est-ce pourquoi la sécularisation socio-politique a été aussi facile. La bataille était perdue d'avance et les chrétiens s'accrochaient en vain à des institutions sacralisées si leur foi était culturellement morte : elle avait déjà perdu ses racines dans la civilisation.

Or la loi au Fils de Dieu fait homme, mort et ressuscité est d'une prodigieuse fécondité culturelle. Les siècles antérieurs, même s'ils se voulaient officiellement chrétiens, sont assurément loin de l'avoir épuisée. La vie même de Jésus est le drame par excellence (5) — au sens originel du terme : action, lutte, mouvements, retournements. Au-delà de la Création, il y a dans l'Incarnation, la Passion et l'exaltation du Christ des déplacements vertigineux, un enjeu humainement inconcevable *a priori* et pourtant capital, des tensions qui font reculer les limites de l'espérance comme du supportable, une gratuité où rien n'est acquis d'avance et tout dépend d'un seul, où la miséricorde transcende l'équité et révèle qui est Dieu. Toute existence chrétienne est traduction et représentation de ce drame, où l'ineffable douceur de la gloire doit l'emporter sur l'insoutenable éclat de l'horreur et où la grâce ne restaure la liberté qu'au prix de risques apparemment insensés.

Existe-t-il finalement pour l'homme d'autre lieu pour sonder son propre mystère et le secret de sa vocation ? Quelle oeuvre d'art pertinente pour l'humanité entière pourrait se situer totalement hors de ce drame — que ce soit « pour » ou « contre » d'ailleurs, qu'importe ? Il n'est nul besoin que la création soit ouvertement religieuse, qu'elle mette en scène le Christ, un pape ou un problème théologico-spirituel ni qu'elle soit lourdement didactique.

Bien sûr, la confession de la foi et l'évangélisation explicite demeurent pour les chrétiens un devoir inéquivable. Et il vaut

(4) De même que les chrétiens ne se sont apparemment pas remis de la sécularisation, ils n'ont peut-être pas digéré l'échec de l'art chrétien au XIX^e siècle (et notamment de la Fraternité Saint-Jean animée par Lacordaire).

(5) L'oeuvre théologique (et culturelle) du P. Hans-Urs von Balthasar est significative et convaincante à cet égard. Les huit volumes de *La Gloire et la Croix* (coll. « Théologie », Aubier, Paris, 1965-1982) en donnaient déjà l'idée. La publication en cours de la *Théodramatique* (coll. « Le Sycamore », Lethielleux, Paris et Culture et Vérité, Namur) développe pleinement le thème.

mieux alors qu'ils n'adoptent pas un langage culturellement déphasé ni, à l'inverse, n'importe quel moyen d'expression sous le seul prétexte qu'il est à la mode. Bien sûr aussi, un chef-d'œuvre ne ose commander pas plus que la sainteté ne se décrète par mandement épiscopal. Et la pureté de l'intention (ici l'orthodoxie de la foi ainsi mise en forme) n'est pas une garantie de qualité. Mais trois considérations vont à l'encontre de la passivité (comme de l'activisme) et du défaitisme (comme du triomphalisme) en la matière.

Il faut d'abord souligner que la création culturelle est, à son niveau le plus noble, une aventure spirituelle qui comporte des risques. C'est vrai dans la mesure précisément où l'oeuvre perçoit et traduit quelque chose de la Vérité. Face à celle-ci, l'artiste (ou le savant) est soumis à une tentation qu'on ne peut nommer que diabolique. Non seulement parce que Satan en est l'auteur, mais parce que c'est exactement celle à laquelle il a succombé en se révoltant consciemment contre le dessein de Dieu. Il y a donc une ambivalence des plus belles productions culturelles et elle est inhérente à la participation humaine au drame du Christ. Il y a là un risque qu'il serait vain de vouloir éliminer et auquel il serait même impie de se dérober. La médiocrité ne sauve pas, elle anesthésie. Et ce n'est pas avec des platitudes qu'on peut être réellement édifiant.

Il faut ensuite relever que la culture engendre des biens destinés à « consommation ». Les époques précédentes n'ont pas fabriqué que des réussites impérissables, quel qu'ait été le but recherché par rapport à la foi chrétienne. Il y a toujours eu des objets culturels de qualité courante (ce qui ne veut pas dire méprisable). Les techniques actuelles n'y modifient substantiellement pas grand-chose. Elles accroissent l'audience des chefs-d'œuvre, mais elles aiguisent les appétits quotidiens. Les destinataires ont donc (et plus que jamais) leur part de responsabilité. Il y a offre et il doit aussi y avoir demande — en particulier de la part de laïcs soucieux de nourrir leur action de chrétiens dans le monde autrement que par des pieusetés estimables mais à usage rigoureusement interne. Le drame du Christ peut et doit imprégner la culture populaire (6). Il ne s'agit pas d'encourager à

(6) Chesterton l'avait déjà compris et mis en oeuvre avec les enquêtes policières de Father Brown (cf. l'article de Jean-Robert Armogathe, *Communio*, n° X, 5-6, p. 48-54). Toujours dans le domaine anglophone, il faut signaler deux auteurs aux Etats-Unis. D'un côté « les énigmes du Père Dowling », dues à Ralph McInerney, par ailleurs professeur de philosophie et directeur du Centre Jacques-Maritain à l'Université Notre Dame : contrairement à son ami policier, le P. Dowling ne cherche pas seulement à

« acheter chrétien » par principe et à n'importe quel prix. Mais si la foi ne fournit à ce niveau aucune inspiration et ne suscite aucun besoin, alors il ne faut plus s'étonner qu'il faille dresser des constats navrants.

Il convient enfin de noter que les prêtres n'ont pas du tout à se tenir à l'écart des phénomènes culturels. D'abord en tant que « consommateurs » comme les autres, voire comme créateurs. Si la politique, la guerre, les affaires et les amours leur sont inaccessibles, il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit d'art, de littérature ou de science, sans pour autant qu'il y ait privilège ni obligation (et encore moins, en règle générale, de nécessité d'une pratique professionnelle). Mais puisque ce qui a une portée universelle dans la culture ne saurait être étranger au Christ, on ne voit pas du tout pourquoi ceux qui sont appelés à personifier le Christ devraient s'en désintéresser.

La tradition contraire est même ancienne et forte. Ce sont des couvents et des évêques qui ont sauvé et transmis la culture antique et classique. Ce sont encore des moines et des prêtres qui ont mis au monde la civilisation dite du Moyen-Âge. Par la suite, les commandes d'autorités ecclésiastiques (pour des œuvres religieuses *et* non spécifiquement telles) ont continué de jouer un rôle considérable. Cela va de Michel-Ange contraint par Jules II de décorer la Chapelle Sixtine jusqu'aux Jésuites pénétrant en Chine grâce à leurs compétences de mathématiciens. L'Église a d'ailleurs toujours participé à la diffusion de la culture. Les vocations d'enseignants, dans le clergé diocésain et les ordres religieux, illustrent cette dimension de sa mission. Lorsqu'il a été question de lui ôter cette possibilité, une majorité populaire s'y est opposée en 1984.

On objectera peut-être que le temps des princes de l'Église est bien révolu, que la foi n'a aucun monopole en ce domaine, que d'autres priorités s'imposent face à la déchristianisation, que les chrétiens sont désormais pauvres et devraient même s'appauvrir davantage. Ce serait bien dommage. Nous nous trouvons en effet dans une situation paradoxale, où l'on constate un net regain d'intérêt chez les créateurs pour le christianisme. A l'au-

arrêter le criminel afin qu'il soit puni, mais est attentif aux « mécanismes » de la Rédemption (ce qui ne fait d'ailleurs qu'accroître sa perspicacité). D'un autre côté les romans d'Andrew Greeley, prêtre-sociologue de Chicago : polémiste iconoclaste dans les années 60 et 70, il s'est reconverti (avec succès) dans le « roman de gare », avec pour héros un autre prêtre-détective (Mgr « Blackie » Ryan) et pour objectif de montrer que Dieu est amour et non juge (il s'en est expliqué dans *Confessions of a Parish Priest*, Simon & Schuster, New York, 1986).

tomne 1985, par exemple, ce fut une rafale de romans. En 1986, ce fut une série de films (7). Et ce n'est vraisemblablement pas fini. Mais ces initiatives venues apparemment de nulle part sont, dans l'ensemble, plutôt embarrassantes pour les gens d'Église et assimilés. Non parce que ces productions sont parfois discutables (et comment en irait-il autrement ?). C'est que les familiers du sérail n'attendent ni ne désirent rien de tel. Le bon peuple n'a-t-il cependant pas autant (sinon plus) besoin de ces représentations que de belles déclarations sur la justice socio-économique (8) ?

On peut expliquer pourquoi les cléricaux en tous genres sont gênés aux entournures devant les productions culturelles. Ce n'est pas par mépris ni méfiance. C'est par respect et conformisme. En effet, la sécularisation a remplacé la foi par un vide. Finalement, aucune idéologie n'a triomphé. La théorie généralement admise est donc que le créateur est condamné à l'autonomie. Il ne doit être assujéti à aucune norme préétablie de communication. Il faut qu'il invente lui-même son « langage » aussi bien que son « message » (9). Il est alors fatal que le public ne comprenne pas toujours et suive mal (peinture abstraite, hermétisme littéraire, musique sérielle, etc.). Ou bien ce sont les techniques de production et de commercialisation qui dictent leurs lois abrutissantes (feuilletons niais à la télé, vidéoclips, etc.). La chrétienté a peut-être éclaté. Mais la modernité également.

(7) Parmi les romans, on peut citer ceux de Guy Hocquenghem, Hector Bianciotti, Claire Gallois, Alain Absire, Pierre Bourgeade... Parmi les films, il y a *Mission*, *Le sacrifice*, *Thérèse* et aussi le *Je vous salue, Marie* de Jean-Luc Godard, objet d'un tir de barrage qui laisse rêveur : formellement surprenant (mais il faut n'avoir aucune culture cinématographique pour être choqué), le film met surtout mal à l'aise non parce qu'il serait « blasphématoire », mais parce qu'il prend le dogme avec un respect quasiment littéraliste (les « intégristes » auraient dû être contents) qui nuit sans doute à l'intelligence du mystère. Dans la liste des créations artistiques récentes, il faudrait encore mentionner les productions théâtrales et musicales...

(8) Il n'est pas question de nier ici la nécessité de rappels et mises au point de principes éthiques de la part d'un évêque, d'un épiscopat national, du Vatican ou du Pape. Ces prises de position sont souvent critiquées, mais elles sont écoutées et s'intègrent dans le « paysage culturel », par exemple en ce qui concerne les questions inédites posées par les nouvelles possibilités de manipulations biologiques. Il n'en demeure pas moins que le champ culturel offre bien d'autres possibilités et que l'exploitation de ces ressources conditionne largement la réception des documents ecclésiastiques : mission des laïcs et des prêtres « de la base » donc, et non seulement du magistère.

(9) Illustration horrifique et véridique : on ira ainsi orner les murs d'un baptistère récemment refait de posters de couchers de soleil et de sous-bois, avec quelques affiches de S.O.S.-Racisme, avant d'en confier finalement la décoration à un peintre japonais, bien ignorant du christianisme malgré son talent ; lequel, honnête, aura bien du mal à trouver dans le secteur quelqu'un qui soit prêt à lui expliquer la symbolique du baptême et en ait la compétence.

A ce compte-là, c'est la figure même de l'humanité qui se brouille dans les consciences et risque de disparaître. Le salut de l'homme et la sanctification du monde passent donc par une « seconde évangélisation » de la culture. Et celle-ci ne peut être que l'oeuvre conjointe des laïcs et des prêtres, comme producteurs et consommateurs. Il peut de surcroît se trouver dans le clergé des compétences de commanditaires d'art religieux. Il ne s'agit pas alors de vérifier l'orthodoxie du créateur ni d'entraver sa liberté, mais simplement de lui faire part d'une attente et d'un besoin, en fonction de contenus et de destinataires.

Il n'est pas dit que l'art en pâtisse, ni que ce ne soit pas précisément ce que recherchent les artistes qui peinent actuellement à trouver des interlocuteurs qualifiés et disponibles lorsqu'ils ressentent que leur travail, même s'il n'est pas prévu pour une église, traduit le drame du Christ et doit en conséquence être mené en dialogue avec des références. On a parlé d'« inculturation » à propos des nouvelles chrétientés non-européennes. Il faudrait y penser aussi dans les pays de vieille chrétienté, à l'aube d'un troisième millénaire qui pourrait bien être celui de la post-modernité.

4. LA CULTURE est donc le lieu primordial de la rencontre de l'Église et du monde. Elle n'est évidemment pas encore la sanctification de celui-ci, mais l'activité de *tous* les chrétiens en ce domaine en est la condition de possibilité. Même si cette dernière est correctement remplie, rien cependant n'est véritablement accompli. Le contexte peut faire obstacle ou favoriser ; il peut être aussi l'expression d'une sanctification, mais il n'est pas déterminant, parce que la sainteté n'est pas programmable, qu'elle implique l'exercice de libertés personnelles et surtout l'initiative divine.

Le site décisif de la consécration du monde est alors la liturgie, et tout spécialement la liturgie sacramentelle. Emprisons-nous de souligner ici que les rites et le culte ne sont pas en dehors ni à côté de la culture ni en marge, mais à son centre vital (10). Dans la liturgie en effet, ce ne sont pas seulement les participants qui seraient sanctifiés parce qu'ils s'adressent à Dieu et « fabriquent » du sacré, ni parce qu'en sens inverse Dieu agit sur eux et en eux à travers des signes sensibles dans le prolongement de la Révélation

(10) Thèse rappelée récemment par Michel Henry dans *La Barbarie*, Grasset, Paris, 1987.

et l'Incarnation. Mais les moyens d'expression et de communication qui sont utilisés sont eux-mêmes sanctifiés pour devenir sanctificateurs.

Les symboles matériels et les langues sont ainsi assumés et convertis. Ce ne sont plus des instruments passifs mais les agents de la consécration rédemptrice. On mesure ici l'importance des réformes introduites à la suite du dernier Concile, notamment avec l'adoption des langues « vernaculaires » dans la liturgie. L'Église ne peut pas avoir son langage propre, incompréhensible au commun des mortels, étranger aux cultures. Ceux qui s'accrochent désespérément au latin n'ont pas seulement tort parce que, de fait, Rome ne le renie pas plus que les Pères de l'Église n'ont enterré la culture antique en « passant aux barbares ». Mais surtout, ce conservatisme équivaut à faire fonctionner la foi chrétienne comme n'importe quelle religion païenne : il ne s'agit plus de sanctifier le monde, mais d'obliger celui-ci à se figer, en le condamnant s'il s'y refuse (comme c'est inévitable).

Les traditionalistes ont certes pour excuse que les innovations entraînées par un *aggiornamento* sans doute trop tardif sont loin d'avoir été toutes heureuses. Il est cependant parfaitement inutile d'incriminer qui que ce soit. Car il y a essentiellement dans ces tâtonnements et ces excès des reflets du divorce intervenu entre la foi et la culture, tandis que simultanément les chrétientés se multipliaient et se diversifiaient sur les cinq continents. Même si la *consecratio mundi* est du coup à reprendre sur des bases nouvelles et qui restent à inventer, il y a là un indice de vitalité plus que d'éclatement.

Ce ne peut être l'oeuvre que de toute l'Église, c'est-à-dire non seulement de l'autorité hiérarchique mais bel et bien de tous les baptisés : laïcs, prêtres et religieux. Tous sont appelés à participer activement à la sanctification du monde dans la liturgie dominicale et quotidienne, dans les sacrements qui transfigurent l'existence humaine à la lumière de la mort et de la Résurrection du Seigneur. Le culte et les dévotions ne sont pas qu'affaires privées. Ils transforment la culture, en font partie et constituent même son point d'aboutissement déjà présent, dans la mesure où rien d'autre n'est à espérer que le jour où le Christ sera vraiment « tout en tous » et où ceux et celles qui seront devenus ses frères et ses sœurs célébreront avec Lui la gloire du Père dans l'éternité.

On objectera peut-être que le clergé garde un rôle prépondérant dans la liturgie. Le prêtre reste l'acteur principal, les fidèles faisant l'appoint au mieux pour des lectures ou des chants, et au pire comme spectateurs. Mais à la messe par exemple, le célébrant ne parle pas «sa» langue : il utilise celle de tout le monde. Lorsqu'il s'adresse à l'assemblée, il dit alternativement « je » ou « vous », lorsqu'il s'exprime au nom du Christ, et « nous » ou « je », quand il parle comme simple membre de l'assemblée ou pour lui-même (11). Autrement dit, le prêtre n'est pas davantage identifié au Christ qu'il ne le faut pour que les laïcs le soient à leur tour. L'identification n'est jamais un accaparement. Elle ne permet pas de «retenir jalousement un rang qui égale à Dieu », mais a un caractère fondamentalement ministériel, au service des autres dont il s'agit de faire des frères en Jésus.

Lorsque les fidèles partagent ainsi la vie du Christ, ils reçoivent bien sûr quelque chose dont ils ne peuvent s'emparer par leurs propres moyens. Ils ne sont pas passifs pour autant. Ils sont au contraire dynamisés. Il en va de même pour les prêtres à l'échelon précédent de la transmission. L'ascèse disciplinaire du célibat et de l'obéissance que la tradition d'Occident conserve comme un trésor ne les réduit pas à une passivité complète en dehors des «besognes culturelles» et des questions de spiritualité. Mais ils ont aussi et d'abord à recevoir ce qu'ils sont appelés à transmettre. Le cultuel et le spirituel ont un impact culturel et agissent sur le monde pour le sanctifier.

La *consecratio mundi* est ainsi l'oeuvre de l'Église entière. L'action sanctificatrice dans le monde n'est pas le privilège des laïcs. Ils n'ont pas, à strictement parler, de domaine réservé. La « gestion du temporel » n'est leur « vocation spécifique » que dans l'exacte mesure où c'est celle de tout baptisé et où le clergé et les religieux ne font voeu de s'en abstenir que pour être mieux au service de cette mission. Finalement, les prêtres ne sont pas plus passifs dans le monde que les laïcs dans l'Église. La participation des fidèles à la vie liturgique du Corps du Christ ne se résume pas à quelques gestes symboliques ni à des dispositions intérieures. Elle ne consiste pas en un « partage des pouvoirs ».

(11) On aura ainsi d'un côté : « Le Seigneur soit avec vous... Ceci est mon corps... », et de l'autre : « Rendons grâce au Seigneur notre Dieu..., *Nous te prions...*, Délivre-nous de tout mal..., Que cette communion n'entraîne pour moi ni jugement ni condamnation... ». En donnant l'hostie, le prêtre qui l'avait consacrée comme *son* corps dit aux fidèles qui la reçoivent : « Le corps du Christ ».

Car le culte est public, c'est-à-dire ouvert et non pas tant à des observateurs qu'à des acteurs, qui viennent pour que tout ce qui constitue leur existence soit assumé dans la Vérité ultime qu'est le Christ et qu'ainsi le monde soit sanctifié dans la culture qui lui donne ses formes.

Un mot encore. Les analyses qui précèdent ont leurs limites. D'abord parce qu'elles ne sont sans doute que partiellement justes. Il aurait fallu compléter (12) et compliquer, nuancer et corriger. Mais surtout, aucune thèse ne peut avoir de valeur décisive. On a insisté ici sur l'importance de la culture comme lieu et moyen de christianisation, terrain vraisemblablement prioritaire de l'action de l'Église dans le monde et donc des laïcs, ce qui ne veut pas dire que les prêtres restent à l'écart, ni même les cloîtré(e)s. Se convaincre de la validité de ce point de vue ne serait cependant pas la panacée. Car le problème n'est pas plus fondamentalement théorique qu'il n'est exclusivement pratique. Le moyen et le résultat de la sanctification du monde est la sainteté. L'enjeu véritable n'est pas d'avoir raison, mais de se convertir.

Jean DUCHESNE

(12) Ce sera fait, au moins en partie, des le prochain numéro, consacré au thème : "foi et communication".

Jean Duchesne, né en 1944. Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Enseigne en classes préparatoires dans un lycée de Paris. Marié, cinq enfants. Directeur de l'édition de *Communio* en français.

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Georges CHANTRAINE

La mission du laïc dans le monde et à partir du monde

UN peu partout, sur le terrain et dans les discussions, les chrétiens s'aperçoivent de l'importance du « culturel ». Jean Duchesne le montre dans un autre article. Il propose ainsi une perspective assez neuve pour la mission. L'action catholique, en effet, avait eu jusqu'ici deux objectifs prioritaires : politique et social. Dans le domaine politique, la question était d'accepter ou non les libertés modernes : pouvait-il y avoir une démocratie chrétienne ? Dans le domaine social, on voulut d'abord résoudre la question ouvrière, puis on s'attaqua — c'est toujours en cours — aux injustices dans le monde. Le carême de partage et les théologies de la libération concrétisent à nos yeux cet objectif.

Pourquoi parler maintenant du culturel ? Pour ajouter un nouveau secteur à l'action catholique ? Il est patent que les médias ne sont guère inspirés par l'Évangile et que les catholiques ne s'y investissent guère. De plus, l'art et la littérature semblent, à quelques exceptions près, étrangers à l'esprit chrétien, non sans dommage pour la liturgie notamment et pour toute la culture. Il y aurait donc de bonnes raisons d'ajouter ce secteur aux autres. Pourtant, tel n'est pas directement l'objectif proposé. Serait-ce alors pour tempérer une action trop axée sur le socio-caritatif ou, par une ruse tactique, pour démobiliser les militants ? Pas davantage. Par culturel, on n'entend pas en effet tel secteur particulier de l'activité humaine, mais l'activité humaine en tant que l'homme accède par elle à son humanité et l'exprime (1). Cette attention à l'homme dans ce qu'il fait peut être présente aussi dans le « politique » et dans le

(1) Cf. Jean-Paul II, *Discours à l'Unesco*, 2 juin 1980.

« social ». Elle semble requise par une manière nouvelle dont l'homme se perçoit, lorsqu'il s'approche de la frontière actuelle de la sécularité.

Pour exposer cette idée (2), nous voudrions montrer d'abord en quoi le monde, sous la nouvelle figure de sa sécularité, requiert une nouvelle attention à l'homme et donc à la dimension culturelle. Ensuite, nous aimerions situer la culture dans l'ensemble de la mission. Nous serons alors à même de mieux cerner la mission du laïc dans le monde et à partir du monde (3). Peut-être aurons-nous contribué ainsi à mettre en lumière l'enjeu essentiel du prochain Synode, en écartant, sans devoir même le dire, toute rivalité entre clerc et laïc qui aurait pour enjeu le pouvoir. Sur la base de l'identité chrétienne du laïc (4), quel est le contour de sa mission vingt ans après le Concile, dans un monde différent ? Avec la dignité de fils de Dieu, communiquée par le baptême, le laïc a reçu la liberté dans l'Esprit. Pour quoi faire ? C'est la question qui nous retiendra.

1. Une nouvelle frontière de la sécularité

Nous chrétiens, que pouvons-nous faire dans une société qui a cessé d'être chrétienne ? Celle-ci nous a d'abord cantonnés dans le domaine privé. Aujourd'hui, ce domaine n'est pas davantage chrétien. Depuis l'encyclique *Humanae Vitae* (1968), par laquelle Paul VI rappelait la tradition héritée d'Israël d'unir amour et fécondité sans jamais les dissocier, en l'occurrence par la contraception, il est patent qu'un nombre important de chrétiens ne se conforme pas à l'enseignement officiel de l'Église. On peut conjecturer que beaucoup d'hommes, chrétiens ou non,

(2) Nous exposerons, à partir de la sécularité et sous sa forme programmatique, le contenu de notre ouvrage : *Les laïcs, chrétiens dans le monde* (Fayard, 1987).

(3) L'expression « *ex saeculo* » se trouve dans le Code de Droit canonique, canon 713, § 2 : « Les membres laïcs (des Instituts séculiers) participent à la tâche d'évangélisation de l'Église dans le monde et à partir du monde ». Elle est reprise de la Constitution de Pie XII concernant les Instituts séculiers, qui écrivait « *veluti ex saeculo* » (*Acta Apostolicae Sedis* 1948, n° 2). Bon commentaire dans la règle de l'Institut Saint-Jean : « L'incitation à une vie consacrée authentique ne doit pas leur (aux membres) venir seulement de l'Évangile et de l'Église, mais tout autant des besoins et de l'ignorance du monde déchristianisé (« *veluti ex saeculo* »). C'est le monde qui ne cesse de nous convaincre de la nécessité d'un engagement chrétien radical » (Hans-Urs von Balthasar, *L'Institut Saint-Jean : Genèse et Principes*, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, 1986, p. 104-105). Cela vaut aussi de tout laïc et en général de tout chrétien.

(4) Jean-Luc Marion, « De l'éminente dignité des pauvres baptisés », dans *Communio*, IV (1979), 2, p. 27.44.

utiliseront les progrès génétiques sans davantage observer cet enseignement. En attendant, il n'est pas évident que les familles chrétiennes soient plus préservées que les autres du divorce et de la cohabitation juvénile. L'Église aurait-elle déjà perdu la famille ?

Qu'on réponde oui ou non à cette question, on reconnaîtra qu'il s'agit là d'un phénomène de société dans lequel l'Église est prise avec les chrétiens qui la composent. Partout en Europe occidentale et orientale, les valeurs familiales et matrimoniales sont subverties. Ce ne sont pas les seules. Au moment où les injustices criantes contre la condition ouvrière semblaient résolues en Occident, elles éclatent dans le Tiers-Monde, exportées de l'Occident, au moins pour une part. Le haut niveau de vie occidental, qui a permis de résoudre les questions sociales, s'est construit sur un bas niveau de vie dans les pays du Tiers-Monde. D'autre part, l'équilibre de la terre a rendu attentif au péril du nucléaire et au déséquilibre écologique : les nuisances sont en train de croître avec le développement scientifique et technique. Dans le même temps, certaines régions sont surabondamment nourries, tandis que d'autres ont faim. Plongés dans un tel monde, des hommes de plus en plus nombreux se mettent à percevoir ce qu'a de violent la rationalité par le moyen de laquelle l'économie et la science sont gouvernées. Le pouvoir qu'exerce l'homme sur le monde et sur la vie semble, malgré ses bienfaits, se retourner contre l'homme lui-même dans le temps où il est exalté par un athéisme pratique, celui du positivisme par exemple, ou militant, celui du marxisme par exemple.

Telle est l'ampleur du phénomène social dans lequel nous nous trouvons. Avant de l'analyser davantage, il convient d'en prendre la mesure, plus que ne le fait une certaine conscience catholique. Dans l'Église, beaucoup de chrétiens continuent à être préoccupés par la question sociale. De même, quand on dit « Foi et Justice », on sous-entend d'ordinaire « justice sociale », mais l'avortement, la contraception ou la Fivete ne sont pas considérés comme des injustices sociales. En de nombreux lieux, on organise la pastorale d'ensemble selon de tels cadres idéologiques. Il arrive même que l'on croie obéir ainsi à l'Évangile, sans concevoir ou admettre d'autres moyens de le faire. Il n'y a pas lieu ici d'entrer dans cette controverse. Bornons-nous à enregistrer un fait patent : certains cadres idéologiques et pastoraux ne laissent pas toute son ampleur au phénomène social qui

non seulement conditionne notre vie actuelle, mais encore interpelle notre conscience chrétienne.

En quoi donc l'interpelle-t-il ? En ce qu'il fait apparaître une *nouvelle frontière de la sécularité*. On dit : il suffit de consacrer une partie des dépenses d'armement à l'agriculture pour sauver des populations entières de la famine ou de la malnutrition. Pourquoi ce raisonnement est-il inopérant ? Pourquoi l'homme, qui est capable de pousser la science et la technique jusqu'à accumuler de telles puissances de mort, n'est-il pas capable de pousser la science et la technique jusqu'à produire de quoi faire vivre ? Il serait trop facile d'accuser le Pentagone ou les seuls hommes politiques. La volonté politique se sert de moyens scientifiques et techniques, mais elle est aussi comme d'avance asservie à eux, car ces moyens prédéterminent une relation au monde : une relation de domination telle que l'homme soit finalement lui-même dominé en étant éprouvé dans son corps par la faim et dans son esprit par la terreur. Tel est le premier trait de la sécularité nouvelle.

Et pourquoi faut-il que le prolétariat occidental disparaisse au prix de l'apparition d'un prolétariat dans le Tiers-Monde et que le haut niveau de vie soit payé par un chômage difficile à endiguer ? Pourquoi la relation de l'homme au monde par le travail entraîne-t-elle de telles disparités et injustices sociales ? Pourquoi faut-il que le travail en vienne à avilir le corps et à engendrer le ressentiment ? C'est le second trait de la sécularité.

Voilà comment et à quel prix l'homme a construit le monde. Comment va-t-il construire son histoire ? Il possède en effet désormais les moyens d'agir sur le vecteur de son histoire : la génération. Il est devenu capable de faire entrer dans le domaine de la production ce qui était du domaine de la reproduction, transformant ainsi, au moins pour une part, le rapport de l'homme et de la femme en rapport de production et déliant de manière *structurelle*, non occasionnelle, la fécondité de l'union amoureuse. C'est la raison pour laquelle la famille et le mariage se trouvent simultanément affectés. Ils le sont autant par l'évolution des mœurs que par celle des sciences et techniques de la vie. Mais d'où vient que ces sciences et techniques donnent à l'homme les moyens de faire ce qu'il voulait déjà faire et avait commencé à réaliser, à savoir la disjonction de la fécondité et de l'amour ? Quelle idée de l'homme préside donc tant aux mœurs qu'à la recherche scientifique ? Reposons la même question sous un angle un peu différent.

En les congelant à basse température, on peut garder le sperme et les embryons dans des « banques ». Par là, c'est le rapport au temps qui est changé. On peut mettre au monde des orphelins de père, ou de père et de mère. Dans la génération, le temps était reçu. Dans la production d'individus de l'espèce humaine, il peut être jusqu'à un certain point maîtrisé, dominé, en l'arrachant au temps humain de ceux qui auraient dû être père et mère. Le temps ne pourra que devenir inhumain. Des êtres seront — ils le sont déjà — blessés en la source de leur être, car le mystère de leur origine n'a pas été respecté. L'origine est en effet assignée par une volonté humaine productrice, au lieu d'être reçue dans la mémoire de soi et de Dieu. Car d'où je viens, c'est le secret que chacun partage avec Celui qui l'a créé. La génération humaine respecte ce secret. La production d'embryons le brise. Effrayant pouvoir de l'homme de transformer en objet ce qui est sujet ! D'où vient-il ? Quelle idée de l'homme est à l'oeuvre en lui ? C'est le dernier trait qui dessine la figure actuelle de la sécularité.

On perçoit ainsi à quel point est irrationnelle une rationalité qui prétend être à la source de la réalité. Plus qu'il n'y paraît, elle est déterminée et même dominée par une volonté de puissance, une volonté démiurgique. Autant que le monde, l'homme veut se faire lui-même. Gardant dans sa recherche le dynamisme que lui imprime l'idée de création, il la refuse et la retourne contre elle-même. L'homme prétend se créer lui-même tout en créant son monde.

Aussi, de la manière la plus urgente, le chrétien est-il requis de garder sa vigueur originelle à l'idée de création, quand c'est le Dieu créateur qui est exclu des consciences par la nouvelle sécularité. Il est le seul à pouvoir le faire, grâce à la communion que donne la vie dans le Christ.

2. Foi, agir moral, culture

Grâce à quoi le chrétien peut-il remplir une telle tâche ? D'un mot, qu'il va falloir expliquer : grâce à la Rédemption. Si, en effet, le chrétien connaît le sens vrai du monde créé, c'est que celui-ci a été réconcilié avec Dieu par son Fils et en lui mené à son achèvement. Dans le Christ, l'homme a atteint sa perfection et, dans l'Eucharistie, l'univers est déjà transsubstantié. En adhérant au Christ par la foi, l'homme connaît dans l'Eglise la

vérité du monde et de l'homme et il peut la contempler. Il a de plus le pouvoir d'agir conformément à cette vérité. De la foi découle un agir moral qui fait valoir la vérité du monde et en quelque sorte la réalise. Pour autant, cet agir produit une culture, qui manifeste cette vérité et l'incarne. Foi, agir moral et culture sont les trois actes indissociables grâce auxquels le chrétien s'engage dans le monde pour qu'il soit parfaitement créé, pour qu'y aboutisse l'intention du Créateur.

a. Nouvelle évangélisation

En raison de la nouvelle sécularité, une *nouvelle évangélisation* s'impose. Elle n'est pas motivée seulement par ce qu'il est convenu d'appeler déchristianisation ni par les incertitudes qui ont suivi Vatican II. Elle n'a donc pas pour objectif premier de combler un déficit, mais de proposer à des hommes vivant dans le milieu de la sécularité le message évangélique selon toute son ampleur et toute son exigence. Le *Livre de la Foi*, offert par les évêques belges, vise cet objectif. Son succès de librairie (plus de 300 000 exemplaires vendus) montre que cet objectif a été bien ciblé et que le livre répond à une attente. Connaissant ainsi le don de Dieu et qui est celui qui lui parle, le chrétien peut être fier de l'être. Il n'y a pas à avoir honte de ce que Dieu a fait des hommes ses fils adoptifs ni à avoir peur de témoigner que l'homme s'accomplit dans le Christ, uniquement en Lui. Dans nos sociétés occidentales, il n'existe plus de consensus sur ce qu'est l'homme. Le chrétien garde grâce au Christ le sens de l'homme et l'atteste par sa foi.

Une telle attestation de la foi, qui est commune à tous les chrétiens et a pour tous le même objet, se fait de deux manières distinctes selon la condition de chacun : celle du clerc (diacre, prêtre et évêque) et celle du laïc. La responsabilité de l'Évangile dans l'Eglise diffère en effet selon cette double condition : non que dans l'une on soit moins responsable de la foi que dans l'autre ; mais on l'est différemment. La nouvelle évangélisation n'efface pas une telle différence. Elle lutte pour la maintenir dans la mesure où la sécularité actuelle tend à niveler les différences selon un modèle abstrait d'égalité. Pratiquement, plus la foi est vivante, plus le laïc est un chrétien heureux d'être laïc et le prêtre, un chrétien heureux d'être prêtre, sans laïcisation du

clergé ni cléricisation du laïc. Être moderne, ce n'est pas vouloir une Eglise sans prêtres et sans laïcs. Pour atteindre l'homme qui veut se mettre à l'origine de sa propre existence, il faut au contraire laisser à Dieu la liberté de s'annoncer lui-même par un ministre qui agit en son nom. La liberté du chrétien (laïc) en est affermie et confirmée sans en être diminuée (5).

Connue, la foi est aussi vécue. C'est le second objectif de la nouvelle évangélisation. Il est déjà atteint par la confession de la foi, dont il vient d'être question. Mais on peut se demander encore comment l'option de la foi, son « oui », s'incarne dans toute vie d'homme et de femme. La réponse est évidente : par le choix entre le mariage et la vie consacrée (6). Un tel choix résulte de la nouveauté du Christ. Avant elle et en dehors d'elle, il n'est pas possible. Le Christ a en effet radicalement transformé la relation de l'homme et de la femme. Avant lui, le mariage était la voie commune et la seule manière d'être fécond. Depuis le Christ, la vie consacrée s'offre comme une possibilité d'être fécond et de réaliser son être d'homme ou de femme. Par contre-coup, le mariage s'offre comme une possibilité à côté de la vie consacrée ; il devient l'objet possible d'un choix. Et c'est dans un tel choix que prend corps l'engagement de la foi, surtout là où le baptême fut conféré à la naissance.

Dans le monde sécularisé que nous venons de décrire, c'est précisément comme *choix* que le mariage donne à l'institution matrimoniale et conséquemment familiale son sens et sa stabilité sociale. Dans la nouvelle sécularité, en effet, le mariage et la famille ont perdu leur sens aux yeux du grand nombre. C'est inévitable. Or, pour le chrétien, le mariage garde son sens par-delà sa perte de sens au niveau biológico-social. Grâce aux moyens qui sont à notre disposition, l'humanité peut certes se reproduire en dehors du mariage et il est possible à l'homme et à la femme de s'aimer dans un temps que construit seulement leur relation réciproque. Cependant, une telle perte de sens du mariage et de la famille n'est rien en comparaison de la nouveauté que le Christ a provoquée. En naissant et en mourant, il a en effet réalisé l'homme parfait, de sorte que la génération s'accomplit en plénitude — au-delà de ses possibilités humaines — dans sa propre génération, laquelle comprend

(5) Nous effleurons ici deux problèmes : celui du rapport entre clerc et laïc et celui des ministères. Pour une élaboration plus complète, on pourra se reporter à *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, p. 141-165 et p. 183-188.

(6) Nous avons traité ce thème dans *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, p. 215-226.

indissociablement son entrée dans la vie charnelle et son entrée dans la vie céleste. Quel sens garde alors l'engendrement ? Ou bien un sens purement biologique — celui de reproduire l'espèce — ou bien un sens proprement christologique : celui de donner des enfants à Dieu. Corrélativement, le mariage est une des deux manières de vivre la relation sponsale du Christ et de l'Eglise ; l'autre manière est celle de la vie consacrée qui vit dès cette terre la relation du Christ et de l'Eglise dans le ciel. Parce qu'il donne à l'homme et à la femme de s'aimer comme le Christ et l'Eglise, le mariage est un sacrement. Et c'est précisément comme sacrement qu'il rend sens à l'institution matrimoniale. Ce qui, en raison même de l'acte du Christ, *pourrait* devenir purement biologique, ce qui, en raison des moyens scientifiques et techniques, peut le devenir *effectivement*, *cela* est rendu à l'homme et à la femme comme le fruit de leur amour par-delà l'amour lui-même : la fécondité promise par Dieu à l'homme et à la femme au premier jour trouve maintenant sa vérité et sa plénitude dans le Christ. L'enfant qui naît n'a tout son sens que dans le Christ. Ce qui était évident pour le croyant devient aujourd'hui une vérité capable de sauver le sens du mariage et de la famille. Culturellement, c'est dans le Christ seul que l'homme peut surmonter la dissociation entre fécondité et amour que produit la nouvelle sécularité.

En conséquence, la nouvelle évangélisation produira une nouvelle humanisation pour autant que les chrétiens seront croyants au point de choisir entre le mariage et la vie consacrée, car c'est par un tel choix qu'ils rendront à l'humanité le sens de l'amour et de la fécondité. La nouvelle évangélisation a donc deux objectifs majeurs : la proposition du message évangélique et l'option entre le mariage et la vie consacrée, option faite en vertu de la foi et incarnant l'engagement de la foi.

b. Nouvelle proposition de la morale et droit de la personne humaine

Après la foi, l'agir moral est le deuxième acte par lequel le chrétien s'engage dans le monde. Par quels moyens cet agir peut-il atteindre la nouvelle sécularité et la transformer ? Le premier moyen est déjà pour une large part contenu dans le *Livre de la Foi* : c'est une nouvelle proposition de la morale chrétienne. Elle est basée sur le Décalogue, accompli par le Christ. Il est vital que le peuple chrétien connaisse ce qui est

bien et ce qui est mal, pour faire le bien, éviter le mal et, reconnaissant ses péchés, en demander pardon à Dieu et s'en corriger. La vocation à la sainteté, qui est le moteur du Peuple de Dieu, l'exige.

Le second moyen est fourni par les droits de la personne humaine. En prétendant mettre l'homme à l'origine de lui-même, la nouvelle sécularité produit en effet une caricature de la personne et, pourrait-on dire, sa perversion. Certes, il est vrai que l'homme est par sa liberté à l'origine de lui-même. Seulement, cette liberté est reçue de Dieu et c'est en reconnaissant que son origine est en Dieu, dans le Fils, que l'homme accède à la véritable liberté. Être libre, c'est se recevoir activement de Dieu comme fils et l'aimer en retour comme le Fils. L'idée chrétienne de personne corrige et combat l'idée de l'homme que forge la nouvelle sécularité.

L'arme de ce combat consiste dans les droits de la personne humaine. Ce que partout l'homme revendique aujourd'hui, le chrétien le revendique lui aussi, mais en un sens diamétralement opposé à celui de la nouvelle sécularité.

Grâce à cette notion, le chrétien peut surmonter sa timidité ou son impression d'impuissance par rapport au domaine social. Ce n'est pas un hasard que le même pape exhorte ses frères à « n'avoir pas peur » et prêche inlassablement le respect des droits de la personne humaine.

De plus, cette notion permet de résoudre une question difficile, posée il y a quelques années par le regretté Claude Bruaire (7) : entre charité et rationalité ou entre charité et structure sociale, quel est le lien ? La notion de droits de la personne humaine se réfère à la justice, puisqu'il s'agit de droits fondamentaux qu'il serait injuste de violer ; mais elle la déborde, puisque c'est la *personne* qui est le fondement des droits. Ce fondement n'est pas une abstraite justice, ni corrélativement une idée de la société. Par là, le combat pour la justice reçoit son principe chrétien, il ne risque pas d'être limité au domaine économique-social. L'amour préférentiel pour les pauvres ne désigne ni quelque sentiment généreux pour les miséreux ni une option

(7) « Politique et miséricorde », dans *Communio*, I, 6 (1976), p. 20 et du même, « Le nouveau défi du *paganisme* », dans *Communio*, I, 1 (1976), p. 32-33.

partisane pour les opprimés, mais l'amour pour la personne, amour d'autant plus prévenant qu'elle est plus faible.

Sur une telle base, on peut définir une liberté religieuse, étrangère à tout indifférentisme, qui permette d'établir des relations entre l'Église et l'État sans aliéner la liberté apostolique (8). Sur cette même base peut s'élaborer une notion du travail apte à surmonter l'aliénation de l'homme par ce qu'il produit. *Laborem exercens* la propose. De même peut s'élaborer une doctrine du mariage et de la famille. Karol Wojtyła l'a fait dans *Amour et responsabilité*, avant d'en poursuivre l'explicitation dans *Familiaris consortio* et dans sa catéchèse sur le corps (9).

C. L'Église comme mouvement et les mouvements

Avec la notion de droits de la personne humaine, nous sommes déjà entrés dans le domaine de la culture. En agissant conformément à sa foi, le chrétien est capable de transformer la société humaine au moyen des droits de la personne. Cette transformation est, au sens que nous avons décrit plus haut, culturelle. Au temps de Léon XIII, sauver le sens de l'homme, c'était traiter de la question politique et de la question sociale : réconcilier les chrétiens avec l'État moderne né de la Révolution française et aider les hommes à établir une justice sociale déséquilibrée par une nouvelle organisation du travail et du capital. Aujourd'hui, avec la nouvelle sécularité, le sens de l'homme n'est pas mis en péril seulement dans tel ou tel secteur ; il l'est en lui-même, dans tous les secteurs de l'activité humaine, dans l'acte par lequel l'homme accède à lui-même, bref, dans la culture.

Or, pour permettre à l'homme d'accéder à lui-même en défendant les droits de la personne humaine, l'Église doit se

(8) Comme le veut le Concile Vatican II dans sa *Déclaration sur la liberté religieuse*, dont le sous-titre est net : « Du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse ». On se reportera aussi à la deuxième partie de la Constitution *Gaudium et Spes*, ch. IV, sur « la vie de la communauté politique » et particulièrement au n° 76, § 2 : « L'Église qui, en raison de sa charge et de sa compétence, ne se confond d'aucune manière avec la communauté politique et n'est liée à aucun système politique, est à la fois le signe et la sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine ».

(9) Jean-Paul II, *A l'image de Dieu, l'homme et la femme*, Cerf, 1981 ; *Le corps, le cœur et l'esprit*, Cerf, 1984 ; *Résurrection, mariage et célibat*, Cerf, 1985.

mouvoir vers l'homme en lui communiquant la grâce et la vie divine qu'elle a reçues. Servante, pauvre, instrument, ministre, a-t-on dit d'elle pour la désigner dans cette fonction. Pour qu'elle soit tout cela, il faut qu'elle se meuve, qu'elle se mobilise, qu'elle soit en mouvement. Elle le peut, car elle est, en vertu de sa mission, *mouvement*.

C'est parce qu'elle est en elle-même mouvement que l'Église voit naître, depuis le Concile surtout, des mouvements. Il est caractéristique que presque tous ces mouvements ne soient pas cantonnés à des secteurs ni à des diocèses, mais visent précisément la culture dans le monde entier. Pour aider à créer la « civilisation de l'amour » (Paul VI, Jean-Paul II) qui est la culture inspirée de l'Évangile, l'Église a besoin de tels mouvements. Pareillement, ceux-ci ont besoin de l'Église entière. Celle-ci peut, par sa hiérarchie, les reconnaître pour ce qu'ils sont. Quant à eux, ils n'ont pas leur fin en eux-mêmes. Ils manifestent ce qu'est l'Église et contribuent à la mobiliser. Le but est que les paroisses et les diocèses deviennent à leur tour des mouvements. La question n'est pas dès lors de savoir comment intégrer les mouvements dans la pastorale d'ensemble, mais de déterminer comment rendre aux paroisses et aux diocèses le mouvement qu'ils reçoivent avec la grâce de la mission en se servant de la stimulation providentiellement apportée par les mouvements.

3. La mission du laïc

Depuis le XVIII^e siècle, on répète : il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour être vraiment homme : pas besoin de l'Église pour être un honnête homme ; pas besoin de la charité pour être bon envers le prochain. On peut donc se passer du christianisme pour s'organiser et vivre ensemble. Bien plus, la Raison connaîtrait la vérité que le christianisme exprimait de manière encore voilée. Or, avec la nouvelle sécularité, il est devenu évident que cette raison-là est irrationnelle : elle l'est dans son mouvement de dépassement du christianisme ; elle l'est dans ses effets pervers, qui socialement et spirituellement caractérisent, comme nous l'avons vu, la nouvelle sécularité. Grâce à cette contre-épreuve, dans laquelle nous nous trouvons, il devrait être évident que l'homme n'accède à lui-même selon la Raison qu'en adhérant par la foi à la Vérité révélée par le Verbe

incarné (10). Le détour fut-il inutile ? Certes pas. L'autonomie de l'homme dans le monde, le pouvoir réel de sa liberté se sont affirmés socialement et spirituellement.

C'est la raison essentielle pour laquelle la mission du laïc acquiert une ampleur sans pareille. Car, dans l'Église, le laïc est le fidèle du Christ qui, en vertu de la grâce baptismale, a le pouvoir de réaliser et de manifester la vérité et la plénitude de l'humanité : vivant dans le monde, il peut, s'il répond à la grâce de la mission, recevoir et se donner cette autonomie et cette liberté que le monde affirme, en les expurgeant de l'autoaffirmation de l'homme par lui-même. Dans le laïc, une telle liberté est et apparaît comme la liberté de l'homme lui-même, car elle n'est pas limitée — du reste volontairement — par la mission dans la Communauté : soit celle de l'unité pour le pasteur (évêque, prêtre), soit celle d'anticiper personnellement les réalités dernières pour le consacré (religieux ou membre d'un Institut séculier).

Nous avons à plusieurs reprises parlé de « requête du monde ». Ce n'était pas par figure de style. Pour un cœur chrétien, la nouvelle sécularité met en jeu le tout de l'homme. Aussi la requête du monde peut-elle être dite totale. Elle est de nature à susciter une vocation de laïc consacré. Vu cette requête, un laïc peut en effet estimer devoir jouer toute sa vie pour relever le défi du monde : pour être pleinement homme en disant oui à Dieu seul. Les Instituts séculiers sont de ce fait situés sur la frontière de la nouvelle sécularité. Leur rôle mérite d'être mieux connu (11).

Nous avons dit aussi que cette nouvelle sécularité exigeait une mobilisation de l'Église. Or, pour que l'Église se mobilise de manière adaptée tant à sa mission qu'à la requête du monde, il est souverainement important que son organisme entier soit mis en mouvement. Pas seulement le clergé et le laïcat, mais encore la vie consacrée. Une mentalité assez largement répandue fait l'impasse sur la vie consacrée : quand il s'agit de la mission des

(10) Cf. *Gaudium et Spes*, 22 : « En réalité, ce n'est que dans le mystère du Verbe incarné que s'éclaire vraiment le mystère de l'homme ».

(11) L'expérience m'incline à penser que la mentalité commune n'est guère formée à discerner une vocation de laïc consacré (masculin). Quand un jeune homme veut se donner généreusement à la mission dans le monde, ceux qui le connaissent ou le dirigent pensent naturellement à une vocation sacerdotale et l'orientent vers elle. Or ce pourrait être une vocation de laïc consacré. Nous ne pouvons pas ici énoncer les critères d'un pareil discernement.

laïcs, elle la considère en relation — parfois en opposition — avec celle du clergé. Telle réponse officielle aux *Lineamenta* préparant le Synode sur la mission des laïcs vient encore de l'attester. En réalité, pour tout ce qui concerne la mission, la relation entre les chrétiens n'est pas bipolaire : laïcs-clercs, mais triangulaire : laïcs, clercs, religieux. Non seulement la relation bipolaire est incomplète en elle-même, mais encore elle provoque une tension pour le pouvoir. On en vient alors à oublier la mission, lors même qu'on prétend encore en parler, pour régler des conflits internes qui n'ont rien à voir avec la vie interne de l'Église. Le résultat est l'immobilisme : le contraire de ce que le monde requiert.

Pour conclure, répondons à une question que le lecteur s'est peut-être déjà posée : tout ce qui précède éclaire-t-il l'esprit sur l'objet du prochain Synode ? Avant les dernières considérations, on aurait à peine mentionné les laïcs. N'aurait-il été plus sage de commencer par définir ce qu'est le laïc avant de réfléchir sur sa mission ? Cet ordre est excellent. C'est celui du Concile Vatican II, et nous l'avons supposé (12). Mais dans cet article, il a paru préférable de déterminer aussi précisément que possible la figure actuelle de la mission à partir des traits caractéristiques de la sécularité : pour la foi, la nouvelle évangélisation avec un texte analogue au *Livre de la Foi*, et le choix entre le mariage et la vie consacrée par lequel la foi incarne son « oui » à Dieu ; en s'appuyant sur ce choix, les époux chrétiens et les « religieux » peuvent attester par leur vie que la relation de l'homme et de la femme atteint sa perfection dans le Christ et que le mariage comme institution a un sens humain autant que le célibat consacré. Pour l'agir moral, la vocation à la sainteté réalisée selon le Décalogue dans l'Esprit du Christ et les droits de la personne humaine grâce auxquels charité et rationalité ou structure sociale sont reliées ; pour la culture, « la civilisation de l'amour » suppose le respect des droits de la personne humaine et exige une mobilisation de l'Église que stimulent déjà les mouvements. C'est à l'intérieur de la mission ainsi circonscrite de l'Église que se spécifie la mission propre des laïcs : être en vertu de la grâce baptismale des hommes libres parce que croyant en Dieu, au lieu de l'être parce qu'ils rejetteraient cette foi en Dieu. De plus, la requête de la sécularité peut susciter une vocation de laïc consacré, à distinguer d'une vocation sacer-

dotale. Enfin, les laïcs ne peuvent accomplir leur mission qu'en étant reliés de l'intérieur à l'Église hiérarchique et à la vie consacrée, sans aucune polarisation sur le clergé, qui conduirait à l'immobilisme.

Georges CHANTRAINE, s. j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la faculté de Théologie s.j. de Bruxelles. Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; « *Mystère* » et « *philosophie* » du Christ selon Erasme, Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et serf arbitre)*, Lethielleux, 1981 ; *Le cardinal Henri de Lubac (en collaboration avec Hans-Urs von Balthasar)*, Lethielleux, 1983 ; *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, 1987. Co-fondateur de l'édition de *Communio* en français et membre du comité de rédaction.

(12) Cf. *Supra*, p. 19 : « Sur la base de l'identité chrétienne... Avec la dignité de fils de Dieu... ».

Henri CAZELLES

Piété et théologie populaires dans la Bible

LES populations de l'ancien Orient baignent dans une piété populaire très vivace. Les dictionnaires modernes d'égyptologie ou d'assyriologie n'ont pas d'article « piété », car on ne saurait en fixer les limites. Avant même que l'invention de l'écriture nous en apporte des témoignages écrits, cette piété a laissé ses traces dans des temples, des chapelles, des restes d'offrandes animales ou végétales, des figurines. De la présence de ces figurines de déesses de fécondité ou de statues de dieux aux cornes puissantes et aux « yeux immenses » (A. Spycket), n'allons pas conclure trop vite à de l'idolâtrie. Dans les honneurs rendus aux images divines, il pouvait y avoir de l'idolâtrie chez ceux qui confondaient la divinité et l'image qui la représentait. Mais ce n'était pas le fond de leur démarche religieuse. L'image représentait ou rendait présent (là était l'ambiguïté) une puissance qui interférait dans le cours de la vie d'un homme, puissance dont il n'avait pas le contrôle.

Piété envers les dieux dans l'ancien Orient

Ce pouvait être une pierre ou un rocher aux formes surprenantes, dressé comme un signal sur les routes du désert, d'où le culte des pierres en Arabie et des montagnes en Anatolie. Ce pouvaient être les astres, soit à cause de leur luminosité, soit à cause du rythme de leurs apparitions et disparitions dont dépendait le rythme même d'une vie humaine. C'étaient plus souvent les puissances cachées qui faisaient sourdre une source ou se déchaîner vent et orage. C'étaient les puissances qui donnaient fécondité à la végétation et aux moissons, aux animaux sauvages ou domestiqués, aux hommes, aux femmes et à leurs tribus. C'étaient les dieux de maladie et de guérison, physiques

ou mentales. C'étaient les dieux protecteurs des dynastes et de leurs peuples dont les armées étaient capables de protéger ou de ravager les contrées. Mais ces dieux protecteurs pouvaient aussi être les protecteurs d'un homme ou d'une femme qu'ils éclairaient par leurs conseils ou punissaient avec colère s'ils n'étaient pas écoutés. Bref, la piété populaire ne s'adressait pas à un être suprême, un « dieu du ciel et de la terre », même quand elle en reconnaissait l'existence. Affronté ou favorisé par ces multiples dieux au milieu desquels il devait faire sa vie, l'homme de l'ancien Orient était beaucoup plus polythéiste qu'idolâtre. Sa piété s'adressait à l'une ou l'autre de ces puissances, maîtresses de phénomènes dont il avait éprouvé la proximité, bienfaisante ou redoutable. Bienfaisante, il fallait la garder ; redoutable, il fallait l'amadouer.

Ces divinités ne sont ni bonnes ni méchantes par elles-mêmes, elles sont capricieuses. On ne sait pas toujours comment les nommer, comment les discerner. Elles sont égoïstes, car elles jouent leur propre destin qui échappe aux humains. D'ailleurs elles se heurtent souvent, surtout les divinités politiques, et l'homme se sent l'enjeu de leurs luttes. La prise de pouvoir n'a pas le même impact qu'il a de nos jours sur la mentalité des masses car le chef, appelé généralement « roi », est souvent plus lointain que d'autres phénomènes de nature. Le roi lui-même sait qu'il dépend des dieux, même lorsqu'il proclame que seul le dieu de sa dynastie ou de sa capitale est plus puissant que tous les autres. Les dieux de Babylone, Marduk en tête, décident des destins de l'année après que le roi a dû s'humilier à la grande fête du début de l'année. Voilà une fête très populaire.

Il y a donc une piété populaire privée et une piété populaire collective. Il était naturel que cette piété populaire collective soit assumée par les responsables des cités, qu'ils soient appelés « grand homme », « roi », ou « vicaire » (du dieu de la cité). Avec ces cités apparaît l'administration et, avec elle, les scribes et l'écriture. Nous n'aurons plus comme seuls témoignages de cette piété populaire les figurines et les petites chapelles d'Ur exhumées par L. Woolley, mais des « hymnes et des prières », qu'elles soient adressées aux dieux « de l'Égypte ancienne » (A. Barucq et F. Daumas, éd. du Cerf, Paris, 1980) ou aux dieux « de Babylone et d'Assyrie » (M.-J. Seux, éd. du Cerf, Paris, 1976). Les scribes y expriment les aspirations et les sentiments religieux, tant de leurs rois que de leurs peuples, car rois et peuples se sentent profondément unis dans une destinée commune, soit de victoire et de bonheur, soit de défaite et de malheur.

Prières et magie avant la Bible

Plus que dans les somptueux repas et les brillants bijoux offerts aux dieux par des fidèles nécessairement fortunés, c'est dans les prières inscrites sur argile par les scribes au service du clergé que se reflète la piété populaire. Si les affaires d'un homme périclitent, c'est son dieu personnel n'est pas satisfait de la conduite de ce fidèle. Aussi celui-ci disposera-t-il de « prières pour calmer le cœur d'une divinité ». Il s'écriera : « *Que le cœur en fureur de mon Seigneur se remette, que le dieu (le ne sais lequel) se remette, que la déesse je ne sais laquelle se remette, que le dieu, quel qu'il soit, se remette. [...] Ô dieu, qui que tu sois, mes fautes sont nombreuses. [...] La faute que j'ai commise je ne la connais pas. [...] Je cherche sans cesse et personne ne me prend par la main ; j'ai pleuré et personne ne s'est approché de moi. J'é mets des plaintes, mais personne ne m'écoute. [...] Mon dieu miséricordieux, tourne-toi vers moi, je t'implore. [...] Que ton cœur, comme celui d'une mère charnelle, se remette* ». Aussi y a-t-il des « prières pour se réconcilier le dieu irrité ». Dans leurs incertitudes sur la personne et le caractère des dieux (nous pourrions dire les incertitudes de théologie), la prière se teinte souvent de magie, et l'on s'efforce de faire pression sur la divinité plutôt que de l'implorer. On a ainsi des prières conjuratoires contre les mauvais présages, ou en cas de mauvais rêves. Les scribes gravent sur leurs tablettes d'argile des conjurations contre les sortilèges, contre les malédictions, contre les spectres (et même un spectre anonyme). Elles sont liées à l'invocation d'un dieu ou d'une déesse : « *Comme de la fumée, que [le spectre] monte aux cieux, comme du tamaris arraché, qu'il ne revienne pas en place. A ton ordre auguste qui est invariable, et à ton assentiment ferme qui est immuable, c'est Ishtar qui est éminente, c'est Ishtar qui est reine, c'est Ishtar qui est très grande, c'est Ishtar qui peut préserver* » (Seux, *op. cit.*, p. 138).

La magie paraît encore plus développée en Égypte, mais il y a aussi une autre approche de la divinité. A côté des hymnes majestueux, souvent splendides, mis dans la bouche des rois, ainsi Akhenaton s'adressant à « son père » Aton, le disque solaire : « *Tu demeures toujours dans mon cœur; il n'y en a point d'autre qui te connaisse sinon ton fils... car tu l'as informé de tes desseins et de ta puissance* » (traduction F. Daumas, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, 1965, p. 119), nous ont été transmises les prières des humbles. Dans leurs « appels aux vivants », les morts demandent aux passants d'intercéder pour

eux. Un noble s'adresse au dieu Ptah de Memphis en ces termes : « *Ptah, mon cœur est plein de toi, mon cœur est paré de ton amour comme un marais l'est de boutons de lotus. J'ai fait ma maison à côté de ton temple* » (Barucq-Daumas, p. 111). Mais, à Deir el-Medineh, dans la nécropole où sont enterrés les travailleurs des tombes de la vallée des rois et de la vallée des reines, ceux-ci s'adressent à la déesse de la montagne thébaine, Mert-Sager. Un aveugle lui dit : « *Maîtresse qui se repent pour faire miséricorde, tu as fait que je voie les ténèbres en [plein] jour. Puissé-je raconter ta puissance aux petits. [...] Aie pitié de moi en ta miséricorde* ». Un autre malade, guéri, en dit plus : « *J'étais un ignorant, un insensé qui ne distinguait pas le bien du mal. Comme j'avais commis une transgression contre la Cime, elle me donna une leçon. J'étais en sa main nuit et jour. J'étais assis sur les briques comme une femme en gésine. J'appelais le souffle, et il ne venait pas à moi. Alors je me suis humilié devant la Cime... dont la puissance est grande, et devant tout dieu et toute déesse. Vois, je vais dire : [...] "Prenez garde à la Cime, elle frappe comme un lion furieux, elle harcèle celui qui a péché contre elle [...]": Et moi j'ai crié vers ma Maîtresse. J'ai trouvé qu'elle était venue dans un souffle doux. Elle eut pitié de moi [...]"* » (*ibid.*, p. 167-69).

Nous sommes moins bien documentés pour les petits pays de la côte méditerranéenne que nous ne le sommes pour les grands. La piété populaire se manifeste non seulement par la sépulture des morts, souvent sépultures communes, mais par des figurines de terre cuite. Elles représentent souvent Astarté ou une déesse nue, ce qui va devenir rare au 1^{er} millénaire après la conquête israélite. La grande cité commerçante d'Ugarit au nord de la Syrie nous renseigne au mieux. Détruite vers 1200 av. J.-C., peu après l'époque de l'Exode, c'est un bon témoin de la civilisation de Canaan, le « Bas Pays ». Au milieu des archives de rois et de scribes, se trouvent quelques expressions de la piété populaire que l'on ne trouverait pas dans les Temples où les dévots pouvaient passer ; dans un sanctuaire retiré, la statue divine se dérobaît à leurs regards. L. Cunchillos a su dégager des formules de salutations des lettres un contenu religieux où s'expriment la foi et la piété quotidiennes des habitants de la cité. « *Selon les affirmations des Ugaritains, les dieux conservent la santé, les forces, la vigueur vitale, ils prolongent les jours et les années, protègent l'homme des dangers pendant son cursus terrestre* » (cf. *Mélanges bibliques... M. Delcor*, p. 69). L'un des

plus émouvants témoignages de la piété populaire « cananéenne » est le « prière des Ugaritains en cas de détresse », déchiffrée et publiée par Mlle A. Herdner : « *Si un fort attaque votre porte, un puissant vos murailles, vous élèverez vos yeux vers Baal : "Ô Baal, chasse le fort loin de notre porte, le puissant loin de nos murailles. Des taureaux, ô Baal, nous les consacrons; (nos) vœux, Baal, nous accomplirons; des premiers-nés (autre traduction : une tête d'animal mâle), ô Baal, nous te consacrerons ; nos vœux, Baal, nous accomplirons ; des festins, Baal, nous t'offrirons ; à ton sanctuaire, ô Baal, nous monterons ; dans les sentiers de ta maison (?), ô Baal, nous irons !"Et Baal écoutera votre prière (?), il chassera le fort loin de votre porte, le puissant loin de vos murailles.* »

Le Dieu d'Abraham

Prières et offrandes, telle est la religion populaire que les Israélites trouvèrent dans le pays quand les tribus y pénétrèrent et conquièrent les villes, chacune en leur temps et à leur manière. Les plus puissantes d'entre elles, ainsi Ephraïm conduite par Josué, disciple de Moïse, honoraient alors leur Dieu, Yahvé, comme un dieu guerrier (*Nombres* 21, 14) qui leur donnerait le pays où leurs ancêtres, comme Abraham, n'avaient été que des étrangers. Yahvé était venu du Sinäi au désert-de Pharan, près d'Edom, et convoquait ses tribus à se rassembler dans des lieux saints, comme Guilgal, pour partir en campagne. Lors de l'établissement des tribus, ces familles guerrières ne représentaient qu'une minorité dans la population. Plus minoritaire encore, le groupe qui savait qu'avant d'être un dieu guerrier, ce Dieu était le Dieu personnel d'Abraham et de ses descendants, dieu qui leur avait fait des promesses. Il était le Dieu de Moïse qui avait donné ses « Dix Paroles », les dix commandements, à la tribu de Lévi qui gardait les sanctuaires.

C'est au nom de ce Yahvé que se fit le grand rassemblement des douze tribus sous Saül, mais surtout sous David, face au péril ammonite et au péril philistin. Les conquérants se constituèrent en État monarchique avec capitale (Jérusalem), armée et administration. David installa solennellement l'arche d'alliance près de son palais. C'était un symbole guerrier (*Nombres* 10. 35-36 ; cf. *1 Samuel* 4, 3). Mais on ne songeait nullement à changer la religion des peuples soumis. Un fils de Saül, Ishbaal,

porte un nom en l'honneur de Baal (*1 Chroniques* 8, 33), et c'est seulement plus tard que la Bible en fera un Ishboshet, *boshet* voulant dire « honte ». David respecte les coutumes des Gabaonites sur leur haut lieu (*2 Samuel* 21,5), quelque barbares qu'elles soient. Il pratique une politique d'assimilation. Il laissa fleurir les sanctuaires et cultes locaux de Dan à Bersabée. Salomon fit de même et alla au sanctuaire de Gabaon (*1 Rois* 3) avant de se faire construire un temple sur le modèle des temples phéniciens et cananéens. Il en fit même construire d'autres sur le mont des Oliviers en l'honneur d'autres divinités que Yahvé (*1 Rois* 11, 4-7).

La théologie de YHWH

Cela ne fut pas sans poser des problèmes aux théologiens de l'époque, des Lévites comme Abiathar et Ahimaas, fils de Sadoq, chargés de la garde de l'arche d'alliance (*2 Samuel* 15, 24-25). Vivant près de la cour, ils en connaissaient les abus et n'étaient pas disposés à favoriser des massacres de prêtres de sanctuaires locaux, comme en avait exécuté Saül à Nob. Nous voyons par les textes les plus anciens du Pentateuque (ceux que les critiques appellent la couche Yahviste) que les problèmes de succession dynastique furent au cœur des préoccupations de l'époque, tant du clergé que des scribes. Il est fort probable d'ailleurs qu'à Jérusalem, comme en Égypte, la « maison de vie » où se formaient les scribes et les futurs ministres était attenante au Temple. C'est en fonction de la dynastie judéenne (*Genèse* 49,10 ; *Nombres* 24, 7.17) que ces auteurs bibliques ont recueilli les anciennes traditions des tribus et le choix d'un cadet aux dépens d'un aîné.

Mais ce n'était pas là de la piété et de la théologie populaires. Pour le peuple, la parole du roi, de David (*2 Samuel* 23, 1-2) et de ses successeurs, est un oracle (*Proverbes* 16, 10) témoignant d'une sagesse divine (*1 Rois* 3, 28). Il y a fête nationale et royale sur les parvis du Temple construit par Salomon (*1 Rois* 8, 1 s.), et les fêtes saisonnières de moisson et de récolte continuèrent à se faire dans les anciens sanctuaires locaux, avec offrandes de prémices et rachat de premiers-nés (*Exode* 34, 18a, 19-22 ; 29, 11. 16-18). Les théologiens yahvistes se contentèrent de considérer les anciennes divinités locales, ainsi Lobai-Roi (*Genèse* 16, 14), comme un messenger ou ange de Yahvé qui parlait par leur bouche. Ils considérèrent que Yahvé, le Dieu

qu'on invoquait depuis Enosh, petit-fils d'Adam, le Dieu auquel Abraham avait bâti des autels, était le même que le dieu suprême des Cananéens appelé El : El Elyon à (Jéru)Salem, El Olam à Beershevah, El Shaddai, El Qanno, El Bethel... A Sichem, El, reconnu comme Dieu d'Israël (*Genèse* 33, 20), fit d'un Baal-Berit (*Juges* 9, 4) un El-Bent (*Juges* 9, 46).

Il est improbable que le peuple ait bien vu la différence. On s'aperçut qu'au lieu d'assimiler on était assimilé, et que le Yahvé des promesses et des commandements n'était guère qu'un Baal de fécondité des moissons, des troupeaux et des humains. Quand les alliances politiques entre Samarie et Tyr, au temps d'Achab et de Jézabel, eurent introduit officiellement à la cour le Baal des Cieux et son clergé, un fidèle yahviste estima à 7000 seulement le nombre de ceux qui n'avaient pas plié le genou devant Baal (*1 Rois* 19, 18).

Prophètes et piété populaire

C'est avec Elie, vers 850 av. J.C. que le mouvement prophétique prend ses distances et affirme hautement que c'est Yahvé et non Baal qui dispose de la pluie bienfaisante (*1 Rois* 18, 38-41). Il répare l'autel de Yahvé et, selon 19, 9-18, retourne à l'Horeb où Dieu s'était manifesté avant la sédentarisation. Il y reçoit une théophanie, mais complètement dépouillée des phénomènes atmosphériques du type Baal qui avaient marqué la théophanie mosaïque. Le mouvement prophétique ne voyait aucune déviation dans l'identification entre le Dieu d'Abraham et le El cananéen ; les textes « élohistes » du Pentateuque, marqués par le prophétisme (*Genèse* 20, 7 ; *Nombres* 11, 29 ; 12, 6-8), donnent au Dieu des Patriarches le nom d'Elohim jusqu'à la révélation de l'Horeb. Ce même mouvement estime que le culte de type Baal corrompt la piété populaire. Si, au temps d'Elie et d'Élisée, le conflit a un aspect politique de lutte entre prophètes de Baal et prophètes de Yahvé, entre la dynastie d'Achab et la dynastie de Jéhu qui massacre froidement à Samarie la famille d'Achab et ses prêtres (*2 Rois* 10, 11), au VIII^e siècle la mise en question de la piété populaire prend un nouvel aspect. Sous cette dynastie de Jéhu favorable à Yahvé et hostile au Baal de Tyr, les prophètes et même les prêtres lévites s'aperçoivent que le mal est plus profond et que les cultes locaux des hauts lieux ne correspondent pas à la religion de Moïse.

Même les sanctuaires locaux, où l'on vénérât le passage des Patriarches, vont devenir suspects. Amos a une altercation avec le prêtre de Béthel, sanctuaire royal, et annonce que « les hauts lieux d'Isaac seront détruits, les sanctuaires d'Israël rasés quand (Dieu) se lèvera avec l'épée contre la maison de Jéroboam », descendant de Jéhu (*Amos* 7, 9). Ce n'est pas seulement Béthel, lieu consacré où Jacob avait eu sa vision, qui est visé ; Amos s'en prend aussi aux sanctuaires du sud : le Beershevah d'Abraham et le Guilgal de Josué : « Ne cherchez pas à Béthel, à Guilgal n'entrez pas, à Beershevah ne passez pas car Guilgal sera entièrement déporté et Béthel deviendra iniquité » (5, 5). Par sa bouche, le Dieu d'Israël proclame solennellement que le peuple, à cause de ses responsables, a transformé le droit en poison et traîné la justice à terre (5, 7 ; cf. 5, 10). Dieu déteste les pèlerinages (les pèlerinages saisonniers), repousse holocaustes et cantiques : « Les vignes de délices, que vous avez plantées, vous n'en boirez pas le vin » (5, 11). Osée, prophète né dans le nord, attaque avec autant de force la religion populaire de son temps. « Israël, vigne florissante, produisait du fruit à l'avenant. Plus ses fruits se multipliaient, plus il multipliait les autels. Plus sa terre était belle, plus il embellissait les stèles. Leur cœur est faux, maintenant ils vont payer. Lui-même, le Seigneur, va briser leurs autels et détruire leurs stèles » (10, 1-2). « Ephraïm a multiplié les autels pour enlever le péché, mais voici que ces autels sont devenus pour lui occasion de pécher » (8, 11, traduction TOB). Ce culte est un culte de Baal plus que de Yahvé : « Je dévasterai sa vigne et son figuier dont (Israël) disait : "Voilà le salaire que m'ont donné mes amants". Je les changerai en fourrés et les bêtes sauvages y feront leur nourriture. Je lui ferai rendre compte des jours des Baals auxquels elle brûlait des offrandes : elle se parait de ses bijoux, elle courait après ses amants et, moi, elle m'oubliait » (2, 14-15). Faute d'observer les commandements, « le pays est désolé, et tous ses habitants s'étiolent » (4, 2-3). Pourtant, Dieu rappelle sa loi : « Que j'écrive pour lui ma loi de mille manières, on n'y voit que chose étrangère » (8, 12). Pour Osée, au lieu de prospérer, Samarie et son veau disparaîtront « comme éclat de bois à la surface de l'eau » (10, 7). Dans le sud, Michée ne sera pas moins sévère pour Jérusalem même : à cause des prévarications des chefs, prêtres et prophètes, « Sion sera labourée comme un champ, Jérusalem deviendra un monceau de décombres, et la montagne du Temple une hauteur broussailleuse ». On croit acheter Dieu avec des torrents d'huile, des veaux d'un an, et même l'immolation d'un enfant premier-né, tandis que « ce que le Seigneur exige de toi :

rien d'autre que le respect du droit, l'amour et la fidélité, la vigilance dans la marche avec Dieu » (6, 8, tr. *TOB*).

Les réformes

Une réforme s'imposait. Ce fut la réforme deutéronomique. Elle s'efforça de garder le caractère joyeux de la religion populaire avec ses fêtes saisonnières et ses offrandes de prémices. Mais elle ne remit pas en valeur les antiques sanctuaires patriarcaux. Elle concentra le culte à Jérusalem, près du temple de la dynastie de David et l'arche d'alliance. Tout rite local n'était pas aboli, mais mis sous le contrôle des Lévites dépositaires de la loi de Moïse (21, 3-5). Les sanctuaires locaux étaient abolis, et leurs prêtres lévites transférés à Jérusalem, « lieu choisi par Yahvé pour y faire demeurer son Nom ». Aussi les prémices des fruits du sol seront-ils apportés à cette demeure de Dieu ; une confession de foi précisera que c'est une reconnaissance à l'égard du Dieu qui « a donné cette terre à son peuple et lui a donné sa bénédiction » (26, 9). Ces fêtes ne s'expliquent plus par la puissance fécondante d'un dieu de nature, mais par une action providentielle et salvatrice du Dieu d'Israël vis-à-vis de son peuple. De même, dans le rituel de la dîme triennale, les prélèvements de la récolte doivent être présentés devant Yahvé, non pas donnés à un mort dans l'impureté et le deuil ; ce mort était probablement le dieu Baal qui, selon les Cananéens, mourait avec les sécheresses de l'été (lamentations d'Adonis) et réapparaissait avec les pluies d'automne. Enfin, la fête de pleine lune de printemps n'est plus la célébration de l'épi d'orge, la première des semences levées, mais le rappel de la sortie d'Égypte.

Les législateurs de la « loi de sainteté » (*Lévitique* 17-26), dont la première rédaction est probablement due aux prêtres de Jérusalem avant l'exil, prennent des précautions semblables pour redresser la piété populaire sans l'étouffer. Les bœufs, agneaux et chèvres que l'on égorge doivent être offerts non aux satyres de la campagne, mais à Yahvé devant sa demeure. Le sang n'est pas un paiement à une divinité cruelle comme le Molok auquel on sacrifie des enfants, mais c'est un « don » que Dieu accepte sur son autel et qu'il « donne » pour la vie (*Kipper*, souvent mal traduit par « expier » dans un sens de punition) de l'offrant (17, 11). Dans le cycle saisonnier, tout en mentionnant la Pâque, la loi de sainteté préexilique insiste beaucoup plus sur

l'offrande de la première gerbe, vieux rite paysan, « prémices de votre moisson » (23, 11). La Pentecôte est fête des Prémices de la récolte, et la fête d'automne est célébrée avec « de beaux fruits, des feuilles de palmiers, des rameaux d'arbres touffus et de saules de cours d'eau », dans des huttes de feuillage (*Sukkôt*) qui évoquent les tentes de poil du désert à la sortie d'Égypte (23, 40.43).

Ces mesures ne suffirent pas pour préserver Israël de la ruine de l'État davidique. Les exilés, déracinés de leur terre, étaient des nobles ou des ouvriers spécialisés (2 *Rois* 24,14 ; *Jérémie* 39, 10), non des paysans, laissés sur place par Nabuchodonosor. Ils éprouvèrent surtout le besoin de se défendre devant l'attrait des cultes babyloniens et de leur fête du Premier de l'An, où l'on célébrait le renouveau des forces du pays et du roi. Dans un pays où ne se pratiquait pas la circoncision, ce rite devint le signe de l'appartenance au peuple de Dieu et fut pratiqué le huitième jour. Le sabbat devint la célébration collective dans un calendrier de 364 jours, multiple de 7 : les fêtes revenaient à chaque même jour du mois, indépendamment des lunaisons et de la pleine lune. La Pâque se célébrait non plus au Temple lointain et détruit, mais en famille. On prévoyait la célébration du premier mois (printemps) et du septième mois (automne) lors du retour, mais la Pentecôte disparaissait (*Ezéchiel* 45, 18-25). On se réunissait pour écouter la parole de Dieu dans la bouche du prophète (*Ezéchiel* 33, 30) et pour chanter des Psaumes de tristesse, de vengeance et d'espoir de retour dans le pays des ancêtres (*Psaume* 137, « sur les fleuves de Babylone »).

La conquête de Babylone par Cyrus le Perse assura le retour. Les premières caravanes arrivèrent, mais se heurtèrent aux « gens du pays » (*Esdras* 4, 4). Ces premiers rapatriés (*Isaïe* 56, 8) trouvèrent une piété populaire très fortement paganisée avec sacrifices dans des jardins (*Isaïe* 65, 3, probablement jardins d'Adonis), incubation dans des sépulcres et des grottes (65, 4) en mangeant du porc et du sang (66, 3), fumigations d'encens aux idoles, le tout dans une immoralité coupable, avec même meurtres d'enfants (57, 5).

Petit à petit, la nouvelle communauté s'implanta : restauration de l'autel avec Sheshbassar, du Temple avec Zorobabel, et de la cité sainte avec Néhémie. Contre la corruption ambiante elle se défendit par des lois de pureté très strictes, dans sa fidélité à un Dieu de justice (*Lévitique* 19). Mais elle sut faire place à l'antique piété populaire.

Assimilation de la piété populaire par la théologie sacerdotale

Les textes postexiliques surent intégrer de vieux rites dans une théologie épurée par les prophètes, et dans des rituels marqués par la tradition du Temple de Jérusalem, et de son sacerdoce sadocite auquel avait appartenu le prophète Ezéchiel.

1) Le rituel de la Pâque en *Exode* 12, 1-14 est unanimement attribué par les critiques au « code sacerdotal » exilique et post-maque. On affirme solennellement que l'année ne commence plus à l'automne comme sous la monarchie, mais au printemps (R. de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, 1958, p. 289-91), et la fête de la Pâque est considérée comme un mémorial de la sortie d'Égypte. Mais R. de Vaux n'est pas le seul (*Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, 1961, p. 7-15) à montrer que les éléments du rituel trouvent l'explication de leur symbolisme chez les pasteurs nomades (la victime, le temps, le mode de cuisson, les pains sans levain, les herbes amères, le costume), et J. Henninger a découvert que l'ordre de ne pas briser les os de la victime appartient aux croyances des pasteurs d'Asie centrale.

2) Avec le rite de l'offrande de la première gerbe, liée aux Azymes, nous passons aux rites saisonniers paysans. Ce rite est maintenu, mais il est uni à des sacrifices au Seigneur, « mets consumés en parfum apaisant », vieille expression pour signifier l'acceptation divine. L'encens, l'oblation de farine, la libation de vin, dont devaient se défier les prophètes (*Amos* 4, 4-5), et même les holocaustes que Dieu, selon Jérémie (7, 22), n'avait pas demandés au désert, sont maintenant incorporés dans des rites où le vrai Dieu ne risque plus d'être confondu avec un Baal.

3) Pour le grand jour de *Kippur*, où Dieu pardonne annuellement les fautes du peuple, l'antique rite de l'expulsion du bouc émissaire est intégré dans des sacrifices et aspersion de sang vivifiant. On fait bien attention à ce que le bouc ne soit pas sacrifié, car les sacrifices ne sont offerts qu'au seul Yahvé. Mais « le bouc emporte sur lui toutes leurs fautes vers une terre stérile » (*Lévitique* 16, 22).

4) On intègre de la même manière, en fonction désormais d'une théologie monothéiste très exigeante, et à titre de mémo-

rial des actions salvatrices de Dieu au profit du peuple qu'il s'est acquis, toute une série de vieux rites auxquels était attachée la piété populaire : la purification de la femme accouchée (*Lévitique* 12), l'envol de l'oiseau vivant vers la campagne qui symbolise la purification du lépreux débarrassé de sa maladie (*Lévitique* 14, 7), la consécration des eaux lustrales (la « vache rousse » de *Nombres* 19), les eaux « amères » que doit avaler la femme soupçonnée d'adultère par un mari jaloux.

C'est avec un tel rituel, pratiqué par les prêtres aaronides sous la surveillance des sages (et de l'école pharisienne très attachée à la morale stricte qui constituait le « Judaïsme »), que vécut la religion juive en plein essor et en pleine expansion dans le monde païen jusqu'à la destruction du second Temple en 70 de notre ère. Les législateurs, après l'expérience des prophètes, avaient su garder l'expression pittoresque et traditionnelle de la piété populaire en évitant les cultes licencieux et orgiastiques qu'entraînait dans les hauts lieux le culte de Baal ou d'un Yahvé considéré comme un simple Baal.

Certes, notre culture n'est plus faite de coutumes pastorales ni même agricoles. Mais déjà le peuple de la Bible avait dû assimiler des cultures variées ; il avait gardé les rites pastoraux de la Pâque quand il s'était sédentarisé. Son Dieu avait voulu qu'il garde les rites saisonniers d'une vie agricole même quand il connut la civilisation urbaine et commerçante d'une Jérusalem tombée sous l'influence de Tyr, puis de la civilisation hellénistique. Une piété populaire resta attachée à la terre et aux antiques traditions, quitte à ce que l'enseignement théologique reflète l'affinement des connaissances dans la fidélité à la justice du Dieu des commandements. C'est en tout cas ce que paraît avoir consigné par écrit la Bible au cours d'une expérience de plus d'un millénaire au travers des crises douloureuses que traversa le peuple de Dieu.

Henri CAZELLES, ps.s.

Henri Cazelles né en 1912, prêtre de Saint-Sulpice. Docteur en droit, diplômé de l'École des Études politiques. Docteur en théologie. Professeur d'exégèse à l'Institut catholique de Paris depuis 1954 ; directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études depuis 1973. Publications : *Études sur le code de l'alliance*, Letouzey et Ané, 1946 ; *Naissance de l'Église, secte juive rejetée ?*, Cerf, 1968 ; *Écriture, Parole et Esprit*, Desclée, 1970 ; *Introduction critique à l'Ancien Testament*, *ibid.*, 1974 ; *Le messie de la Bible*, *ibid.*, 1978 ; *A la recherche de Moïse*, Cerf, 1979 ; *Histoire politique d'Israël*, Desclée, 1982.

Cardinal Paul **POUPARD**

Droit, morale, consentement social

l'Église et la crise de la société démocratique

LE fait social, de nature politique, naît de l'action conjointe de trois acteurs : le législateur, les individus et l'opinion. Trois éléments le caractérisent donc : le droit, c'est-à-dire la norme édictée par l'autorité en vue de régler les rapports des membres d'un groupe entre eux ; la morale ou la question de savoir si les règles de comportement ainsi imposées sont ou non conformes à la fin que les personnes assignent à la vie sociale ; le consentement social qui est la marque de ce que la règle qui a été édictée en vue du bien commun et reconnue comme telle est librement acceptée par l'ensemble de ceux qui forment une communauté.

Cette triple relation a toujours été l'occasion de tensions, car chaque époque remet en cause l'équilibre social que la précédente lui a légué et tente de faire passer dans le droit un nouvel agencement de ces relations qu'elle juge mieux convenir à la paix sociale.

Une crise profonde affecte actuellement les pays occidentaux, car il semble que ce soit la complémentarité de ces trois acteurs qui soit mise en cause. Pour le dire en toute clarté, la responsabilité d'une personne ou d'un groupe ne se définit plus vis-à-vis du bien commun général, mais des intérêts particuliers. Cette primauté du subjectif en vient à s'opposer à la formation d'un consensus social, où tous concordent en vue de construire une société juste. La règle de droit est alors rarement consacrée par le consensus de tous. Un nouveau regard se trouve de ce fait porté sur l'autorité, dès lors qu'elle se voit retirer cette qualification qui la considérait jusque-là comme un facteur actif de cohésion sociale, « le maître et l'éducateur » des peuples.

Cette crise, qui a éclaté vers les années 70, s'est déclarée dans les pays où l'Église occupait une position traditionnelle dans la société. Elle ne peut donc pas ne pas avoir eu des conséquences sur le rôle de l'Église dans la société et face à la crise des démocraties, cette Église que le Pape Jean XXIII encore qualifiait de « *Mater et Magistra* » dans son encyclique du 15 mai 1961 sur la question sociale.

La mise en cause du rapport traditionnel droit, morale, consensus social affecte l'Église. Il faut le reconnaître même si un certain nombre d'Occidentaux continuent à la regarder comme l'interprétrice plus ou moins reconnue des valeurs, à des titres divers selon leurs convictions, mais souvent en tout cas, selon le mot de Paul VI devant les Nations Unies à New York, le 4 octobre 1965, comme « *experte en humanité* ».

Au lieu de considérer l'Église comme l'autorité suprême à la parole de laquelle chacun adhère, ou du moins se range (*Roma locuta est*), nombre de chrétiens soumettent son enseignement à la critique de leurs propres jugements. L'Église, comme toute autorité, se voit contester sa qualification millénaire d'être un principe actif de cohésion sociale, c'est-à-dire de pouvoir être un point de référence obligé pour juger en dernier ressort du droit et de la morale et de former le consensus social à leur égard. Alors qu'autrefois l'adhésion sociale aux valeurs morales et aux règles juridiques allait de soi quand l'Église avait parlé, aujourd'hui son magistère n'est plus accepté que sous bénéfice d'inventaire. L'individu est devenu l'interprète des valeurs.

À cet égard, la transformation qui s'est opérée en un siècle est considérable. Taparelli considérait l'existence d'un gouvernement en charge de promouvoir le bien commun comme le signe d'une société vraiment humaine, c'est-à-dire d'une société qui se situait au-dessus de la horde, précisément parce qu'elle était le gage de l'union du droit, de la morale et de l'adhésion des masses aux valeurs de vie partagées par cet ensemble de personnes et de groupes humains. Aujourd'hui la crise est la conséquence d'un désaccord qui s'exprime par une contestation et des liens qui unissent les membres de la société et de l'autorité qui a la charge de les faire respecter (1).

(1) Cf. Paul Poupard, « Révolution sociale et réveil religieux dans le monde contemporain », dans *Annales d'études internationales* vol. 11, 1980-1981, Genève, p. 41-57.

Origine de cette crise

Un lien existe sans nul doute entre la diffusion de cette attitude d'esprit dans la société occidentale et celle de la mentalité marxiste. Cette mentalité, chacun le sait, refuse l'intervention d'une autorité extérieure à l'histoire pour lui donner un sens. Mais ceux-là mêmes qui ont refusé de se soumettre à la mission historique du prolétariat se sont eux-mêmes approprié son rôle : ils n'ont plus accepté d'autre critère de vérité que leur propre raison. L'autorité traditionnelle, qui avait pouvoir d'initiative et se trouvait dotée d'éléments charismatiques, a fait place, dans la mentalité du plus grand nombre, à l'exécutant de la politique du groupe dominant, c'est-à-dire de ses intérêts propres que le groupe a décidé d'identifier au bien de l'ensemble.

Cette manière de penser, de vivre et de se comporter a de graves conséquences. Elle est en particulier à l'origine de tensions antagonistes de plus en plus fortes et accusées dans la société. En effet ceux qui espèrent devenir un jour la majorité contestent toute décision de ceux qui la détiennent à un moment donné. Et les autres ne lui sont soumis qu'en apparence, attendant l'occasion d'une révolte ou ayant désespéré de tout changement social pour le bien de tous. Aussi assistons-nous à une dé-démocratisation de nos sociétés, en dépit des apparences et du vocabulaire auquel recourt le discours politique quotidien.

Cette évolution affecte profondément l'Église. D'une part, en effet, la définition qu'elle donne d'elle-même, à savoir une société monarchique, dont la hiérarchie est l'interprète souverain de la vérité et du bien, ne semble plus adaptée à l'Occident. Le Concile œcuménique Vatican II, dans sa Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, a privilégié l'expression *Peuple de Dieu*. Mais beaucoup ont peine à comprendre que ce Peuple est le Corps du Christ, guidé par ses pasteurs en communion avec Pierre. Et ils le considèrent souvent comme un peuple démocratique, ce qui est lui enlever sa spécificité propre. Aussi l'Église éprouve-t-elle aujourd'hui une difficulté croissante à remplir, à l'intérieur même de la communauté chrétienne, son rôle fondamental d'éducatrice des consciences, fonction traditionnelle par laquelle elle assurait, au sens noble du terme, une certaine et réelle emprise sur la société, en définissant ses règles morales et en préparant les hommes à les accepter. Car il ne suffit pas de savoir. Encore faut-il vouloir. Et le passage de

l'impératif catégorique à l'impératif pratique ne va pas de soi. Un système éthique séculier demeure faible dans la pratique et précaire dans la durée. Et je me permets sur ce point de vous renvoyer à l'enquête internationale récemment publiée par le Secrétariat pour les Non-Croyants (2).

L'Église face à la crise de la démocratie

Le problème tel qu'il vient d'être présenté est, il faut le redire, de nature typiquement occidentale. Car le reste du monde vit avec d'autres concepts de science politique.

Une seconde remarque préalable doit être faite. La crise du rapport entre droit, morale et consentement social n'est pas née récemment d'une manière brusque. De nombreux sursauts l'ont précédée, qui ont été l'occasion de présenter d'autres manières d'interpréter le rapport : droit, morale, consentement social, en opposition avec les schémas que l'Église avait inspirés.

— Le droit dominant la morale et le consentement social. C'est la théorie du *Contrat social* de Rousseau, ou encore de la philosophie allemande de l'État. Cette conception, à la lecture de l'histoire subséquente, apparaît comme la matrice d'une réalité tragique, celle de l'État totalitaire, qui se veut maître de la vérité.

— La morale aussi peut dominer le droit et le consentement social. C'est la formule dite — bien à tort — de l'Augustinisme politique, où le pouvoir spirituel se croit habilité à juger de tout au nom des intérêts supérieurs de la religion. Ce fut la position de quelques théologiens au Moyen-Âge, notamment quant à l'exercice du pouvoir politique. C'est actuellement l'attitude des régimes islamiques fondamentalistes qui veulent trouver dans le Coran la norme de tous les comportements sociaux.

— Le consentement social peut, enfin, lui aussi, tenter d'avoir le pas sur le droit et la morale. C'est la situation actuelle où se trouve l'Occident. Aucune autorité n'est plus alors autorisée à parler « *ex cathedra et auctoritate* » sur un sujet donné et l'opinion de ceux qui se disent la majorité est jugée normative. Un exemple de ce jeu majoritaire est apparu naguère lors de la Conférence de la Population à Bucarest. Le Saint-Siège refusa

(2) Cf. Paul Poupard, *La morale chrétienne demain*, Desclée, Paris, Coll. Cultures et Dialogue 2, 1985.

de s'associer au consensus final qui, pratiquement, faisait des gouvernements les juges de la moralité en ce domaine. Et plusieurs catholiques furent choqués de ce que l'Église pût avoir une opinion dissidente. Mais la campagne d'opinion qui s'amorçait fut stoppée par le poids du Tiers-Monde dont il apparut que l'opinion était majoritaire au sein de l'Église en faveur de la position romaine.

Le rappel de cet incident passé « redimensionne », si j'ose dire, le problème qui nous occupe ici. C'est l'Occident qui s'interroge sur les rapports du droit, de la morale et du consentement social. C'est l'Occident qui, aujourd'hui, se détache de l'opinion commune qui voit une hiérarchie fonctionnelle entre ces trois acteurs de la vie sociale que sont les législateurs, les individus et l'opinion, pour lui en substituer une autre, qui n'est, ni conforme à la tradition historique de sa propre civilisation, ni viable, à considérer l'évolution des régimes qui ont cru pouvoir faire de la seule majorité l'autorité normative du droit et de la morale. Car c'est seulement comme plus ou moins arbitrairement sacralisées que les valeurs sécularisées offrent une base, précaire en vérité, à la vie morale d'une société, toujours menacée de tomber dans le relatif et l'arbitraire. L'éthique excède radicalement le politique et le fonde. Traiter les hommes en égalité de droit ne se justifie qu'en raison d'une option morale qui voit en chaque homme une fin, et non un moyen.

La tradition catholique

Les éléments de l'enseignement de la tradition catholique se trouvent exprimés d'une manière condensée dans le discours que fit Paul VI devant la Conférence Internationale du Travail, le 10 juin 1969, à Genève. Il y indique le rôle de la norme, son rapport à la morale et le défi qu'elle présente aux individus en les invitant à s'élever à ce niveau :

« Votre action... repose... sur... une participation organique librement organisée et socialement disciplinée aux responsabilités et profits du travail. Un seul but : ni l'argent, ni le pouvoir, mais le bien de l'homme. Plus qu'une conception économique, mieux qu'une conception politique, c'est une conception morale, humaine qui vous inspire : la justice sociale à instaurer, jour après jour, librement et d'un commun accord. Découvrant toujours mieux ce que requiert le bien des travailleurs, vous en

faites prendre peu à peu conscience et vous k proposez comme un idéal. Bien plus, vous le traduisez en de- nouvelles règles de comportement social, qui s'imposent comme des règles de droit. Vous assurez ainsi le passage permanent de l'ordre idéal des principes à l'ordre juridique, c'est-à-dire au droit positif. En un mot, vous affinez peu à peu la conscience morale de l'humanité, vous faites progresser la conscience morale de l'humanité. »

L'importance de ce texte vient de ce qu'il met en oeuvre les trois composantes qui sont l'objet de toute recherche sur les rapports du droit, de la morale et de l'opinion publique. Il part de la « participation librement organisée et socialement disciplinée », c'est-à-dire du fait social premier qui veut que les hommes collaborent entre eux ; que la paix règne entre eux parce qu'ils communient spontanément aux mêmes valeurs. Paul VI dira dans son Message pour la Paix de 1971 (§ 3) : la paix est un effet de l'amour... Elle suppose une identité de choix.

Cette identité de choix, conforme à la nature, ne peut se réaliser que dans ce qui concerne le bien commun. Les règles de droit dans lesquelles il s'exprime sont là, en quelque sorte, pour servir de béquilles à la fragilité humaine, et l'aider à s'élever au niveau supérieur entrevu. Le droit est alors le facteur positif qui, dans une société, la garantit contre toutes les forces de dissolution qui s'opposent à la réalisation de sa fin, « les forces dissolvantes de contestation ou de babélisation », grâce à la « trame toujours plus serrée de dispositions juridiques » qui protègent l'homme contre toutes les aliénations qui le menacent (3).

Le rôle de la religion apparaît ici très clairement. Le consensus social sur lequel est basé l'État moderne demande qu'une « force d'idéal » (A. Thomas) soit sans cesse présente et active en son sein pour maintenir le cap de l'évolution sociale vers la réalisation du bien commun. Tel est le rôle que prétend jouer l'Église, qui s'insère entre droit et consensus social.

Présupposés doctrinaux de l'action de l'Église

1. La réalité constitue un « tissu social ». Jean-Paul II dans son discours de New York devant l'ONU, le 2 octobre 1979 (§ 11), insiste sur la vision de l'Église qui perçoit la genèse de l'esprit de

(3) Cf. Paul Poupard, « L'enseignement social de Paul VI », dans *Paul VI et la modernité dans l'Église*, Coll. École Française de Rome, Palais Farnèse, 1984, p. 429-443.

guerre partout où les droits inaliénables de l'homme sont violés. Car « *cette injustice commence par porter atteinte aux droits de l'Homme, rompant ainsi le caractère organique de l'ordre social et se répercute ensuite sur tout le système des rapports internationaux* ». Le Pape parlera dans le même discours de « *la détermination intérieure des systèmes* », conférant à la réalité sociale une existence qui n'en fait pas un simple accident. La même idée se retrouve dans son discours de Paris, devant l'Unesco, le 2 juin 1980 (4).

2. Le social a une nature propre. Pie XII dans son Radiomessage de Noël 1956 a souligné la consistance propre du social, qui ne peut être réduit à un simple phénomène physique. Il est d'une autre nature, car il est le produit de l'histoire qui est faite de la rencontre de la volonté humaine avec le plan providentiel de Dieu sur le monde. Les libertés humaines se retrouvent donc avec ou contre les dispositions de la volonté divine vis-à-vis du monde pour le sauver après la chute ; ce qui signifie concrètement avec ou contre les « organismes nés de l'histoire » parce qu'indispensables à la croissance de l'homme comme être de liberté : ainsi la famille, l'État, et également toutes les associations, dont les unes répondent à la nature permanente de l'homme, alors que d'autres sont davantage liées aux circonstances.

3. Le social s'enracine dans l'anthropologique. Il est une dimension de l'homme. Il manifeste une certaine idée de l'homme qui, pour le chrétien, n'est pas une monade errant dans la foule solitaire, mais une personne créée à l'image de Dieu, et vivant dans une famille, au sein de ce que l'enseignement social traditionnel de l'Église appelle les corps intermédiaires dans la nation. Celle-ci n'est pas un absolu, mais une composante irremplaçable d'un plus grand ensemble, la Communauté des peuples (5).

4. L'autorité est au service du bien commun. Je ne suis pas tenu de lui obéir dès lors qu'elle ne s'exerce plus à cette fin, mais qu'elle le fait pour une autre fin. La thèse catholique des relations individus/ pouvoirs introduit un principe critique dans leurs rapports qui sauvegarde la liberté des premiers. C'est ce que

(4) Cf. Paul Poupard, « Respecter les droits de chaque nation. La pensée internationale de Jean-Paul II », dans *Communio*, t. VI, n° 3, Paris, mai-juin 1981, p. 18-26.

(5) Cf. Paul Poupard, *Le message social de Jean-Paul II aux Français*, Ed. SOS, Paris, Coll. Évangile et Société, 1981, p. 69.

les régimes totalitaires reprochent à l'Église. Ainsi Rousseau, dans le dernier chapitre du *Contrat social*, où il critique l'Évangile d'avoir introduit ce principe de division à l'intérieur des États.

5. Le tissu social est en devenir, sous l'influence de forces historiques qui contribuent à la réalisation du plan de Dieu. Peut-être cette vision de l'histoire s'est-elle introduite dans les mentalités sous l'influence du marxisme, d'autant que les découvertes préhistoriques montraient que le monde remontait à des millions d'années et se transformait en permanence. Mais si cette idée a, dans une certaine mesure, une origine marxiste, elle n'en exprime pas moins la réalité qui cadre avec la vision chrétienne du rôle de l'homme dans la société. Dès le début de ce siècle, Don Sturzo montrait dans sa conférence : *La lotta sociale, legge del progresso*, publiée en 1906, que la justice sociale était le principe qui motivait les transformations des sociétés. Il montrait ainsi quels pouvaient être à l'époque moderne les rapports entre ces trois secteurs : l'autorité, la morale, le peuple. Ce dernier, mû par le désir de réaliser la justice sociale, nationale et internationale, ne peut poursuivre son dessein sans une idée de l'homme. La morale, comme la religion, lui en proposent une. Mais, comme il y a pluralisme dans nos sociétés, l'autorité ne peut plus se mettre au service d'une seule conception philosophique. Son travail est de faire progresser le consensus pour le rendre toujours plus prégnant. Elle n'est pas l'interprète de la vérité, mais elle la sert. Elle l'aide à se formuler en mettant en avant les objectifs sur lesquels une identité de choix peut se réaliser.

Le rôle de l'Église

La position de l'Église, comme des autres religions dans la société, se trouve elle aussi modifiée. L'Église se trouve jouer un double rôle, l'un vis-à-vis de ses fidèles, l'autre de la société dans son ensemble.

— Vis-à-vis de ses fidèles, elle a une fonction éducative pour les éveiller à la dimension sociale de leur foi et aux modalités nouvelles de s'en acquitter. Elle doit, dans cette tâche, se garder d'être identifiée comme une force politique d'appoint de l'un des camps en présence. Elle intervient au nom de « *ce qu'elle possède en propre : une vision globale de l'homme et de l'humanité* ».

Loin d'être la norme dernière des valeurs, l'homme ne se réalise lui-même qu'en se dépassant. Selon le mot si juste de Pascal, l'homme passe infiniment l'homme » (6).

— L'Église prétend également avoir une fonction vis-à-vis de l'ensemble des hommes pour les aider à s'acquitter de leur responsabilité sociale : volonté conforme à sa mission universelle. Dans cette fonction, elle éveille les consciences, car elle sait que c'est de leur adhésion au bien que résulte la paix. Cette double responsabilité place l'Église sur une ligne de crête délicate à tenir, car il lui faut à la fois affirmer sa spécificité et collaborer avec les autres sur un pied d'égalité.

Toutes les religions ont en effet une responsabilité commune vis-à-vis de la création de cette mentalité commune sur laquelle la morale doit reposer et l'autorité s'appuyer. Mais la diversité est si grande entre toutes les forces d'idéal, du fait que toutes n'en sont pas au même point d'évolution ou qu'elles n'analysent pas le problème sous le même angle, que certains se demandent si ce n'est pas une gageure de vouloir créer consensus et droit au-delà ou au-dessus des limites d'une civilisation. Cependant, telle est bien la ligne ouverte par *Pacem in Terris*, dont Jean-Paul II déclarait, dans son discours à l'ONU : « *L'encyclique Pacem in Terris de Jean XXIII synthétise, dans la pensée de l'Église, le jugement le plus proche des fondements idéologiques de l'ONU. Il faut en conséquence se fonder sur lui, et s'y tenir avec persévérance et loyauté, pour établir ainsi la vraie paix sur la terre* », cette paix procurée par la juste articulation entre le droit, la morale et le consentement social.

Accord sur les valeurs concrètes

A cet égard, il n'est sans doute pas inutile de relire Jacques Maritain dans son discours historique de Mexico, le 7 novembre 1947, qui est devenu comme la Charte de l'Unesco. Il faut, en effet, le reconnaître : dans notre monde divisé par des idéologies antagonistes, le seul accord possible, s'il veut être fructueux, est celui qui porte sur les valeurs concrètes. Un accord théorique sur les principes de base semble, dans les conditions actuelles, exclu, alors qu'un accord pratique est nécessaire à la survie même de l'humanité. Comme le disait Jacques Maritain en

(6) Paul VI, encyclique *Populorum Progressio*, n° 13 et 42.

ouvrant la Conférence de l'Unesco à Mexico le 7 novembre 1947, ce paradoxe est l'expression de la grande détresse à laquelle l'esprit se trouve réduit de nos jours. Il n'y a plus de bases communes pour la pensée spéculative, ni de langage commun. Il faut donc trouver un même ensemble de convictions dirigeant l'action : le respect des droits fondamentaux de la personne humaine. En définitive, le consensus s'établit sur l'homme (7).

« *Croyants et incroyants, disait le Concile, sont généralement d'accord sur ce point : tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet* » (8).

Jean-Paul II le redira avec force devant l'Unesco à Paris le 2 juin 1980 : « *Il y a quand même — et je l'ai souligné dans mon discours à l'ONU en me référant à la Déclaration universelle des Droits de l'homme — une dimension fondamentale, qui est capable de bouleverser jusque dans leurs fondements les systèmes qui structurent l'ensemble de l'humanité et de libérer l'existence humaine, individuelle et collective, des menaces qui pèsent sur elle. Cette dimension fondamentale, c'est l'homme, l'homme dans son intégralité, l'homme qui vit en même temps dans la sphère des valeurs matérielles et dans celle des valeurs spirituelles. Le respect des droits inaliénables de la personne humaine est à la base de tout* » (9).

La tâche du politique

A cet égard, comme le disait notre ami Claude Bruaire, qui devait participer à cette rencontre, mais que le Seigneur a rappelé à lui, « *la tâche des politiques est difficile, dans l'exacte mesure où leur légitimité exige qu'ils soient reconnus, selon un consensus assuré, et par suite, que les citoyens apprécient une conformité générale entre l'action politique et le rôle que l'on demande à l'État de jouer. Aucun gouvernant ne peut garder le pouvoir en dépit de cette reconnaissance, à moins de compenser par la violence tyrannique la force et l'autorité qu'elle lui assure* » (10).

(7) Paul Poupard, *La morale chrétienne demain*, op. cit., p. 238.

(8) *Gaudium et Spes*, n° 12.

(9) Jean-Paul II, *Discours à l'Unesco*, Paris, 2 juin 1980, n° 4.

(10) Claude Bruaire, *Une éthique pour la médecine*, Fayard, Paris, 1978, p. 125.

Mais le politique ne peut pour autant démissionner de toute fonction d'orientation, en dérivant au fil de la demande sociologique, en érigeant le fait en droit, en gouvernant à coup de sondages d'opinion. S'il n'appartient pas au pouvoir politique de réformer les mœurs, il ne doit pas non plus cautionner leur abaissement, mais maintenir ouverte la possibilité de les réformer, en entretenant les conditions objectives d'un sursaut nécessaire. C'est dire que la vie politique repose sur une éthique sociale, et que l'éthique du politique lui implique une fonction pédagogique. Entre la démission pure et simple, l'arrogance technocratique et la dictature idéologique, l'éthique impartit au politique une voie étroite, un chemin escarpé, qui passe par la redécouverte, pour le citoyen, du devoir politique et social. C'est avant tout ma conscience morale qui m'enjoint de traiter l'humanité, en moi et dans les autres, comme une fin radicale (11). Respectez l'homme, ne cesse de répéter Jean-Paul II. Il est à l'image de Dieu (12).

C'est la conviction du chrétien. Mais sur quoi repose cette conviction, pour qui ne partage pas notre foi ? Sur l'homme ? Sur le respect de l'homme ? Mais au nom de quoi ? Mais qu'est-ce que l'homme ? Au nom des droits de l'homme ? Mais il n'y a pas d'humanité ! Au nom de la dignité humaine ? Mais quel est son contenu, s'il n'y a pas de nature humaine ? Car qu'est-ce qui peut déterminer ce qui est digne de la personne humaine, sinon ses composantes et ses exigences essentielles, c'est-à-dire sa nature (13) ?

C'est dire que la relativité de l'éthique n'est que partielle et que le pluralisme ne représente que la condition itinérante de la conscience éthique, appelée à s'unifier dans sa visée, de droit universelle, mais qui ne reçoit son sens plénier que dans une perspective eschatologique (14).

Ainsi resurgit l'Absolu de l'obligation morale, comme fondement du droit et référence obligée du consentement social. C'est la conviction qui fonde le dialogue du Secrétariat pour les Non-Croyants avec les non-croyants, comme je le disais en

octobre dernier au Colloque de Budapest sur « Société et valeurs éthiques » : la question des valeurs morales est fondamentale pour tout homme et pour toute société qui se veut vraiment humaine. De tout temps, la question morale est une question vitale pour toute société, une question de vie ou de mort pour la société (15).

Cardinal Paul POUPARD

(15) Paul Poupard, « Discours de Budapest », dans *Athéisme et Dialogue*, Secrétariat pour les Non-Croyants, Cité du Vatican, 1986/4, p. 325-331 ; et aussi « La morale est vitale », dans *I Fondamenti*, n° dedicato a Etica e Morale, Roma, 1987.

Paul Poupard, né en 1930. Prêtre en 1954. Docteur en théologie et ès-lettres (histoire). Professeur puis aumônier d'étudiants. En 1972, nommé Recteur de l'institut Catholique de Paris. En 1979, nommé évêque, auxiliaire de l'Archevêque de Paris. En 1980, nommé pro-président du Secrétariat romain pour les Non-Croyants. Cardinal en 1985. Outre de nombreux travaux scientifiques, il a publié : *Connaissance du Vatican* (Paris, Beauchesne, rééd. 1974) ; *Une initiation à la foi catholique* (Paris, Fayard, 1968) ; *Le catholicisme, hier, demain* (Paris, Buchet-Chastel, 1974) ; *Le message social de Jean-Paul II aux Français* (Paris, S.O.S., 1981) ; *La morale chrétienne demain* (Paris, Desclée, 1985), etc. Le texte publié ici est celui de l'ouverture par le cardinal Poupard du Congrès européen de la Fondation ambrosienne Paul VI, Gazzada, 11-13 juin 1987.

(11) J'emprunte ces réflexions, en hommage à Claude Bruaire, au volume de textes suggestifs présentés par notre ami disparu sous le titre de *La morale*. Sagesse et Salut, Paris, Fayard, coll. *Communio*, 1981, en particulier à la contribution de Pierre-Philippe Druet, « Droit, Morale et Politique », p. 67-87.

(12) Cf. Paul Poupard, *La fede cattolica*, SEI, Torino, 1984, p. 28-29.

(13) André Léonard, « Morale et liberté », dans Bruaire, *op. cit.*, p. 91-107.

(14) Jean Ladrière, « Ethique et Nature », *ibid.*, p. 221-247.

Encore disponible, numéro spécial hors-série
Tirage limité TABLES ET INDEX 1975-1985
 Cf, p. 29 du n° de mai 1987 et p. 96 du n° de juillet 1987.

Jean-Marie HENNAUX

Le Magistère de l'Église dans *Le don de la vie*

I. Un acte du Magistère ecclésial

LE 10 mars dernier, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a rendu publique son Instruction *Donum vitae* (DV), sur « le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation ».

Certains se sont efforcés de gommer ou d'atténuer le caractère proprement *ecclésial* de cette instruction. En particularisant le texte, en essayant de lui enlever ou de minimiser sa dimension magistérielle et universelle, en le privant d'une partie de sa signification théologique. Pour ce faire, on le réfère par exemple à « ses rédacteurs », à « Ratzinger », au « Vatican », à « Rome », etc.

Or, il faut se rendre à l'évidence, c'est impossible. Tout d'abord, l'instruction se présente bien comme un document du Magistère. Elle parle « à la lumière des précédents enseignements du Magistère » (DV, Préliminaires) ; « *Le Magistère de l'Église, dit-elle, n'intervient pas (par la présente instruction) au nom d'une compétence particulière dans le domaine des sciences expérimentales; mais [...] il entend proposer, en vertu de sa mission évangélique et de son devoir apostolique, la doctrine morale qui correspond à la dignité de la personne et à sa vocation intégrale* » (DV, Introduction, 1); « *Dans ce Document, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, exerçant sa charge de promouvoir et de protéger l'enseignement de l'Église dans une matière aussi grave, adresse un nouvel appel [...]* » (DV, Conclusion).

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi, selon sa vocation propre, parle ici au nom de l'Église. « *L'intervention de*

l'Église, dit-elle, s'inspire (dans Donum vitae) de l'amour qu'elle doit à l'homme. [...] L'Église rappelle la loi divine » (Introduction, 1). Plus d'une fois, « l'Église » est explicitement le sujet des affirmations proposées : « *Comme elle condamne l'avortement provoqué, l'Église interdit également d'attenter à la vie de ces êtres humains (les embryons dits "surnuméraires")* » (DV, I, 5) ; « *En conformité avec la doctrine traditionnelle sur les biens du mariage et la dignité de la personne, l'Église demeure contraire, du point de vue moral, à la fécondation homologue in vitro* » (II, 6) ; « *En défendant l'homme contre les excès de son propre pouvoir, l'Église de Dieu lui rappelle les titres de sa véritable noblesse* » (Conclusion).

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi est un des organes les plus importants de la « Curie Romaine, dont le Pontife Suprême se sert habituellement pour traiter les affaires de l'Église tout entière, et qui accomplit sa fonction en son nom et sous son autorité pour le bien et le service des Églises » (Canon 360 du Nouveau Code du Droit Canon) (1).

L'instruction *Donum Vitae* est signée par le préfet de la Congrégation, le cardinal Ratzinger, et par son secrétaire, Mgr Bovone. Le Pape l'a approuvée et en a ordonné la publication. L'instruction est datée du 22 février 1987, fête de la Chaire de saint Pierre Apôtre.

Il est évident que le Pape Jean-Paul II a suivi de très près l'élaboration d'un document d'une telle importance et qu'il en a étudié soigneusement le contenu. Il n'en aurait pas approuvé la publication — dont on pouvait prévoir les effets, — s'il n'avait fait sien ce contenu (2). Durant son voyage en Australie,

(1) Ces paroles sont un écho à celles de Paul VI dans la « Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* sur la Curie Romaine » (15 août 1967) par laquelle le Pape a opéré la réforme de la Curie souhaitée par le Concile. « Un lien étroit, disait-il, rattache la Curie romaine au Pontife romain en tant qu'instrument organique dont il se sert pour exercer le pouvoir suprême que, de par la volonté du Christ lui-même, il possède sur l'Église universelle » (*Documentation Catholique*, 1967, col. 1444). Dans cette Constitution, où la Congrégation pour la Doctrine de la Foi vient en tête des Congrégations, Paul VI précise sa fonction : « La Congrégation pour la Doctrine de la Foi a pour charge de garantir la doctrine de la foi et des mœurs dans le monde catholique tout entier » (*idem*, col. 1450).

(2) En de nombreux points, *Donum vitae* ne fait que proposer, dans un ensemble systématique et organisé, des prises de position circonstanciées du Pape Jean-Paul II dans son Magistère ordinaire. Un coup d'œil sur les notes du document suffit à en convaincre. Une étude plus poussée pourrait montrer comment le Magistère du Pape conduisait, pour chacun des problèmes touchés par la récente instruction, aux positions prises dans *Donum vitae*. Il y a parfaite cohérence entre le Magistère papal et l'enseignement de l'instruction. Dans un article intitulé « Les documents pontificaux : comment s'y retrouver ? », Jean-Yves Calvez écrit : « A côté des documents venant directement du

il annonça lui-même, le 28 novembre 1986, aux évêques de ce pays, la publication prochaine du document : « *Dans le domaine particulier des progrès de la biogénétique, le Saint-Siège, comme vous le savez, prépare un document officiel (...). J'espère qu'avant longtemps ce document sera disponible et qu'il constituera un point de référence assuré pour toute la communauté ecclésiale* » (DC, 18 janvier 1987, p. 59).

Dans son Message « *Urbi et Orbi* » de Pâques 1987, le Pape a fait écho — et d'une manière admirable, sous la forme d'une prière, — à *Donum vitae* : « *Toi, qui es le Ressuscité, accorde à Mîme de redécouvrir la vie comme un don qui, dans chacune de ses manifestations, révèle l'amour du Père, lorsqu'elle se répand dans ceux qui sont renés des fonts baptismaux, ou qu'elle jaillit dans chaque fibre de son corps qui se meut, respire, goûte la joie... Nous t'en prions, Seigneur des vivants ! Fais que l'homme de l'ère technologique ne se réduise pas lui-même à un objet, mais qu'il respecte, dès son tout premier commencement, la dignité qui lui est propre, à laquelle il ne peut renoncer. Fais qu'il vive, en pleine harmonie avec le plan divin, l'unité logique qui lui convient, celle du don de personne à personne dans un contexte d'amour exprimé à travers la chair dans le geste que, depuis les origines, Dieu a voulu comme sceau du don* » (dans DC, 24 mai 1987, p. 542-3).

A travers *Donum vitae*, c'est donc l'Église qui a parlé. Un catholique ne peut se situer en vérité par rapport à cette intervention que s'il est prêt à y écouter, à travers peut-être difficultés ou réticences, la voix de l'Église (3).

pape, il y a ceux qui proviennent des congrégations romaines à son service. Le pape dirigeant leur activité, les documents qui en émanent reçoivent de lui leur autorité. Le plus souvent, c'est de manière indirecte seulement qu'ils engagent le pape, mais il est des cas où c'est de manière très directe. Il en va ainsi pour un certain nombre de déclarations de caractère doctrinal, œuvres de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Par exemple, à la fin du texte de chacune des deux instructions de cette congrégation sur "la théologie de la libération", on lit : "Le Pape Jean-Paul II a approuvé cette instruction adoptée en réunion ordinaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, et en a ordonné la publication". En pratique, le pape la fait sienne bien qu'il ne s'agisse pas d'une rédaction personnelle » (dans *Croire aujourd'hui*, n° 183, avril 1987, p. 209).

(3) Dans sa présentation de *Donum vitae*, G. Mathon écrit : « *L'Instruction* est donc un texte qui fait autorité, mais dans le cadre de l'exercice de ce que l'Église appelle le *Magistère ordinaire* pour le distinguer des formes solennelles où le successeur de saint, Pierre engage alors toute son autorité apostolique » (dans *Le Don de la vie*, éd. du Cerf, 1987, p. IV). Pour les cas où l'infaillibilité de l'Église ou du Pontife romain n'est pas engagée, J.-Y. Calvez précise de la manière suivante l'« assentiment religieux de l'esprit » (cf. *Lumen Gentium*, 25) qui est alors demandé : « Il n'y a pas en fait de rupture radicale entre cette adhésion dans l'obéissance de la foi, requise pour les définitions, et l'assentiment religieux de l'esprit, dont parle le Concile pour l'enseignement

II. Continuité avec le Magistère antérieur

L'Introduction de *Donum vitae* se termine par un paragraphe (Introduc., 5) consacré aux « enseignements du Magistère » à propos des problèmes traités. On y constate deux références principales : la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II et l'enseignement des derniers papes : Pie XII, Jean XXIII, Paul VI, Jean-Paul II. *Gaudium et Spes a, en effet*, longuement parlé de la « dignité de la personne humaine », de la « dignité de la conscience morale », de « l'activité humaine dans l'univers », de la « dignité de la procréation, du mariage et de la famille », de « la vie de la communauté politique », thèmes qui se retrouvent tous dans *Donum vitae*. Le Concile a résumé là toute la tradition de l'Église sur ces points et a proposé, à frais nouveaux, à partir de celle-ci, une anthropologie théologique dont on ne peut se passer si l'on veut comprendre *Donum vitae*.

Après ce passage de l'Introduction, l'instruction continue, en abordant sa matière proprement dite : « *Une réflexion attentive sur cet enseignement du Magistère et sur les données rationnelles ci-dessus rappelées, permet de répondre aux multiples problèmes moraux posés par les interventions techniques sur l'être humain dans les phases initiales de sa vie, et sur le processus de sa conception* » (DV, I, première phrase). Cette entrée en matière appelle deux remarques : 1) la tradition théologique sur laquelle *Donum vitae* s'appuie pour résoudre les « problèmes moraux » déborde la tradition proprement morale de l'Église ; en effet, dans l'enseignement du Magistère évoqué (Introduc., 5), il est largement fait appel à la doctrine de la Création avec ses multiples composantes et l'on cite en note la *Profession de Foi* de Paul VI ; tout le donné *dogmatique* doit demeurer présent à l'esprit ; 2) l'instruction ne cherche qu'à tirer des conclusions, ou à dégager des implications ; elle ne veut pas présenter de nouvelles doctrines ; elle ne cherche pas d'abord à faire oeuvre créatrice (4).

ordinaire. Plus encore que dans le cas d'une définition infaillible, il se peut que je demeure dans le doute ou l'obscurité quant à l'enseignement proposé. Cet enseignement peut me paraître erroné. Je n'en dois pas moins une "adhésion", — traduction peut-être meilleure qu'"assentiment", — ou encore une certaine soumission. Non plus par la foi au sens strict, mais par l'hommage religieux de l'esprit", c'est-à-dire une obéissance intellectuelle de caractère *religieux*. *Même cette* obéissance n'est cependant *pas sans rapport avec la foi* (dans *Croire aujourd'hui*, n° 184, mai 1987, p. 284-285. Les soulignements sont de nous).

(4) Nous verrons qu'elle le fait, à la mesure même de sa fidélité au Magistère antérieur. On percevra de mieux en mieux, croyons-nous, cet aspect de fidélité créatrice de *Donum vitae*, mais à la condition de lire ce document dans le grand courant de la tradition.

On a reproché à l'instruction son caractère essentiellement déductif. Nous y voyons au contraire sa force et la garantie de sa vérité. Le rôle de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi est de garantir, de préserver et de défendre la doctrine existante. L'instruction est strictement fidèle à ce principe.

III. Le respect des embryons humains

Dans sa première partie : « Le respect des embryons humains », le point de départ de *Donum vitae* est l'affirmation solennelle de Vatican II : « *La vie, une fois conçue, doit être protégée avec le plus grand soin ; l'avortement, comme l'infanticide, sont des crimes abominables* » (*Gaudium et Spes*, 51). Cette affirmation résumait l'enseignement unanime de la tradition, qui l'a tenue toujours et partout, depuis la *Didachè* jusqu'à nos jours. Cet enseignement est donc « constant et certain » (DV, I, 1) ; « *Le Magistère [...] réaffirme d'une manière constante la condamnation morale de tout avortement provoqué. Cet enseignement n'a pas changé, et il demeure inchangeable* » (*idem*) (5).

Ce que la tradition a exprimé souvent en termes de respect absolu de la *vie humaine* doit être aujourd'hui exprimé en termes de respect de la *personne* (6). Cela pour tenir compte de l'avancée personnaliste décisive accomplie par la philosophie et la théologie au cours des dernières décennies — avancée que le Concile a consacrée, si l'on peut dire, et que l'enseignement de Jean-Paul II a poursuivie. Sur ce point, *Donum vitae* va donc effectuer un progrès, quant à l'expression de la donnée traditionnelle. On va dire maintenant : « *L'être humain doit être respecté comme une personne dès le premier instant de son existence* » (DV, I, 1; nous soulignons).

(5) Quand la tradition est unanime sur un point important, on doit y reconnaître un enseignement du Magistère ordinaire et universel de l'Église. Il s'agit par conséquent d'un enseignement où l'infaillibilité de l'Église est engagée. On a donc là un point de départ absolument certain. La proposition de *Gaudium et Spes*, 51, appartient à la Révélation et on doit y adhérer avec « l'obéissance de la foi » (cf. Canon 750). Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre article « Fécondation in vitro et avortement », dans *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1984), p. 27-46, spécialement p. 28-31.

(6) « La vie physique, par laquelle commence l'aventure humaine dans le monde, n'épuise assurément pas en soi toute la valeur de la personne, et ne représente pas le bien suprême de l'homme qui est appelé à l'éternité. Toutefois, elle en constitue d'une certaine manière la valeur "fondamentale", précisément parce que c'est sur la vie physique que se fondent et se développent toutes les autres valeurs de la personne. L'inviolabilité du droit à la vie de l'être humain innocent "depuis le moment de la conception jusqu'à la mort" est un signe et une exigence de l'inviolabilité même de la personne, à laquelle le Créateur a fait don de la vie » (DV, Introduc., 4).

Le « comme » ne signifie pas qu'il ne s'agirait pas d'une personne (7), mais le Magistère n'a pas voulu s'engager « *sur une affirmation de nature philosophique* » (I, 1) (8). Il veut seulement expliciter dans la problématique actuelle l'affirmation traditionnelle : en fait, la tradition a toujours demandé que l'on traite l'embryon comme une personne.

Ce point étant établi, les cas de conscience qui se posent à propos des commencements de l'être humain (diagnostic prénatal, interventions thérapeutiques sur l'embryon, recherche et expérimentation sur les embryons et les fœtus, embryons surnuméraires de la fivete, manipulation des embryons) se résolvent d'eux-mêmes. Il suffit d'appliquer aux circonstances nouvelles créées par les possibilités de la science et de la technique contemporaines la doctrine rappelée (9) : « *Puisqu'il doit être traité comme une personne, l'embryon devra aussi être défendu dans son intégralité, soigné et guéri, dans la mesure du possible, comme tout autre être humain dans le cadre de l'assistance médicale* » (I, 1).

IV. La procréation artificielle hétérologue

Dans la deuxième partie de l'instruction, qui traite des procréations artificielles, la réflexion de *Donum vitae* se développe à partir de la doctrine du mariage, doctrine à la fois dogmatique, morale, sacramentaire et canonique. Plus particulièrement, le point de départ est constitué par la tradition concernant les propriétés, les fins, les biens du mariage, et par celle qui, à partir de là, a explicité les significations de l'acte conjugal. On peut de nouveau constater qu'une référence privilégiée est trouvée dans les numéros 50 et 51 de *Gaudium et Spes*. Dans ces numéros, le

(7) Au contraire, *Daman vitae* demande : « Comment un individu humain ne serait-il pas une personne humaine ? » (I, 1). Sans avoir voulu trancher la question, l'instruction va dans le sens de la reconnaissance d'une personne humaine dès le moment de la conception. C'est ainsi que plusieurs journalistes l'ont spontanément comprise. Ainsi Henri Tincq écrit-il — à tort, mais d'une manière significative — dans *Le Monde* du 11 mars 1987 : « Ce nouveau document de la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi tranche le vieux débat, encore récemment au centre des délibérations du Comité central d'éthique français, sur le statut de l'embryon. Pour lui, dès la constitution du zygote [...], l'embryon est une personne humaine ».

(8) Il est cependant permis de penser que l'explicitation, opérée par *Donum vitae*, de la règle morale traditionnelle au sujet du respect de la vie humaine dès la conception, a mis en lumière le véritable *fondement* anthropologique de cette règle : c'est *parce que* les êtres humains *sont* des personnes dès leur premier instant d'existence qu'ils doivent être absolument respectés dès ce moment.

(9) *Donum vitae* qualifie de « rappel doctrinal » (DV, I, 1 *in fine*) le « critère fondamental » utilisé dans toute la première partie du document.

Concile a exprimé son enseignement au sujet de la procréation, des biens et des fins du mariage, du respect de la vie (avortement et infanticide), de la régulation des naissances. C'est là qu'on trouve le principe moral dont use constamment *Donum vitae* : « *Lorsqu'il s'agit de mettre en accord l'amour conjugal avec la transmission responsable de la vie, la moralité du comportement ne dépend pas de la seule sincérité de l'intention et de la seule appréciation des motifs; mais elle doit être déterminée selon des critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes, critères qui respectent, dans un contexte d'amour véritable, la signification totale d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme* » (GS, 51, cité par DV, Introd., 5).

L'unité (unicité du conjoint : les époux ne sont plus qu'une seule chair) et l'indissolubilité sont traditionnellement reconnues comme les propriétés essentielles du mariage (10). Par ailleurs, l'amour des conjoints comporte de lui-même une ouverture à l'enfant, une dimension procréatrice (11). Il est disponible à transmettre la vie grâce à l'autre. L'engagement mutuel des époux à ne plus faire qu'une seule chair est donc aussi engagement à n'être père et mère que l'un par l'autre.

L'instruction exprime cela soifs la forme d'un « droit ». En effet — c'est une de ses caractéristiques —, elle réfléchit constamment dans la perspective des « droits de l'homme » (12) ; elle cherche à dégager les droits de la personne humaine en tout ce qui concerne le respect de la vie et la dignité de la procréation. « *Le lien entre les conjoints attribue aux époux, de manière objective et inaliénable, le droit exclusif à ne devenir père et mère que l'un par l'autre* » (II, 2) ; « *La fidélité des époux, dans l'unité du mariage, comporte le respect réciproque de leur droit à devenir père et mère seulement l'un par l'autre* » (II, 1). Par conséquent, « *la fécondité artificielle hétérologue est contraire à l'unité du mariage* »

(10) La note 36 de *Donum vitae* donne les références traditionnelles les plus importantes au sujet de l'unité du mariage.

(11) Depuis saint Augustin, l'Église a distingué dans le mariage trois « biens » essentiels, qu'à la suite du Docteur d'Hippone, on a appelés : *fides, proies, sacramentum*, c'est-à-dire la fidélité des époux à leur engagement commun, la procréation des enfants et leur éducation, enfin le mystère de l'union conjugale comprise à travers celle du Christ et de l'Église. Entre ces biens, il y a, dit *Donum vitae*, « connexion intime », « lien intime » (II, 4). Cette connexion est, dans la deuxième partie de l'instruction, un des ressorts du raisonnement.

(12) Elle se conforme ainsi au Magistère récent de l'Église et rencontre la problématique morale de nos contemporains. Nous avons insisté davantage sur cet aspect de l'instruction dans « L'instruction *Donum vitae* », article de la revue *Vie consacrée*, 1987, n° 3, p. 174-187.

(II, 2); « *Le recours aux gamètes d'une tierce personne, pour disposer du sperme ou de l'ovule, constitue une violation de l'engagement réciproque des époux et un manquement grave à l'unité, propriété essentielle du mariage* » (*idem*).

En raisonnant ainsi à partir d'une des propriétés du mariage, l'unité, nous n'avons suivi, en fait, qu'une des lignes du raisonnement de *Donum vitae*. Celui-ci est plus riche et plus complexe. Il ne considère pas seulement les exigences internes de l'amour des époux, mais il est attentif aussi au bien de l'enfant. L'instruction établit d'abord en effet que « *la procréation humaine doit avoir lieu dans le mariage* ». Elle le fait en s'appuyant principalement sur l'idée de « *procréation responsable* », idée chère à nos contemporains et mise en lumière par Vatican II (13). Selon *Gaudium et Spes*, les époux doivent, dans leur discernement de procréation responsable, « *prendre en considération le bien des enfants à naître* » (GS, 50). Mais les situations contemporaines obligent à réfléchir aux procréations ou au désir de procréation hors mariage (couples non mariés, célibataires, veufs, etc.). *Donum vitae* précise donc ici que « *du point de vue moral, une procréation vraiment responsable à l'égard de l'enfant à naître doit être le fruit du mariage* » (II, 1) ; « *La tradition de l'Église et la réflexion anthropologique reconnaissent dans le mariage et dans son unité indissoluble le seul lieu digne d'une procréation vraiment responsable* » (*idem*).

La procréation d'un enfant a donc une responsabilité à respecter vis-à-vis de lui. De ce point de vue, concevoir un enfant en recourant aux gamètes d'un donneur et d'une donneuse, c'est le léser. En effet, c'est le priver d'une relation filiale à ses origines génétiques, c'est éparpiller et faire éclater ses références parentales. Cela « *peut faire obstacle à la maturation de son identité personnelle* » (II, 2). Dans la perspective des « droits », on dira : « *L'enfant a droit d'être conçu, porté, mis au monde et éduqué dans le mariage et par le mariage* » (II, 1 et 2) (14).

(13) C'est un des acquis du dernier Concile que la nécessité pour la procréation d'être responsable.

(14) Il peut paraître étrange de parler d'un droit *d'être conçu* de telle ou telle façon. Le document s'en explique dans sa note 32 : « Nul ne peut revendiquer, avant d'exister, un droit subjectif à venir à l'existence ; toutefois, il est légitime d'affirmer le droit de l'enfant à avoir une origine pleinement humaine grâce à une conception conforme à la nature personnelle de l'être humain. La vie est un don qui doit être accordé d'une manière digne aussi bien du sujet qui le reçoit que des sujets qui la transmettent ». *Donum vitae* parle habituellement des droits « objectifs » de l'être humain (cf. par exemple II, 2). Dans l'instruction, l'« objectif » n'est pas situé en face du « subjectif » comme son « autre » ; il est au contraire au fondement du subjectif. Il exprime en effet la « nature de la personne »

Bref, que l'on réfléchisse à partir de l'amour des époux ou à partir de l'enfant à naître, on arrive à la même conclusion : la procréation artificielle hétérologue n'est pas acceptable. Cela au regard de la doctrine de l'Église au sujet du mariage comme à celui de la réflexion anthropologique (qu'elle utilise).

V. La fécondation homologue *in vitro*

Pour répondre au problème de la fécondation artificielle hétérologue, il suffisait, si l'on peut dire, de réfléchir au lien existant entre la procréation et le mariage. La fécondation artificielle homologue, c'est-à-dire entre conjoints ou à l'intérieur du mariage, pose une autre question. Ici, il faut réfléchir au « lien moralement requis entre procréation et acte conjugal » (II, 4).

Avant de présenter l'enseignement de *Donum vitae* à ce sujet, faisons une remarque visant à préciser l'intention de l'instruction. Au moment où celle-ci se demande si « la fécondation homologue *in vitro* est moralement licite », elle commence par dire : « La réponse à cette question est strictement dépendante des principes qui viennent d'être rappelés » (II, 5, nous soulignons). Une fois de plus, nous le constatons : la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ne veut pas innover. Elle procède à partir d'un « rappel » de principes déjà proposés par le Magistère.

Et quels sont ces principes ? Voici le premier : « L'enseignement de l'Église sur le mariage et la procréation affirme le lien indissoluble que Dieu a voulu, et que l'homme ne peut rompre de sa propre initiative, entre les deux significations de l'acte

sonne » (cf. DV, Introduc., 3), ce qu'elle est de par sa création, et donc par essence. On dira des « droits de l'homme » qu'ils « appartiennent à la nature humaine et sont inhérents à la personne, en raison de l'acte créateur dont elle tire son origine » (DV, III). Pour expliquer la manière de parler de *Donum vitae* (« droit d'être conçu dans le mariage et du mariage »), on peut faire intervenir la volonté créatrice de Dieu et la nature intersubjective de l'homme, mais pour être précise, cette explication devra faire intervenir le lien essentiel de la procréation et du mariage. « La procréation doit avoir lieu dans le mariage » (II, 1). Cela seul est conforme à son essence. La procréation implique le mariage comme sa condition pleinement humaine. Réciproquement, le mariage n'est valide que s'il n'exclut pas positivement l'enfant, c'est-à-dire s'il accepte en lui une présence intentionnelle de l'enfant. Le mariage implique une ouverture à la procréation et donc une sorte d'anticipation de l'enfant (« Le désir d'un enfant — ou du moins la disponibilité à transmettre la vie — est une requête moralement nécessaire à une procréation humaine responsable », dit *Donum vitae*, II, 5). Cette anticipation n'existe concrètement dans la conscience des époux qu'à travers l'acceptation des « droits » de l'enfant à naître.

conjugal : union et procréation » (II, 4). *Donum vitae* cite ici l'encyclique *Humanae vitae* (n. 12), de Paul VI. Ce dernier s'appuyait lui-même sur la tradition qui le précédait et tout particulièrement sur le Concile. La doctrine d'*Humanae vitae* a été abondamment expliquée dans le Magistère du Pape Jean-Paul II et elle a été reprise dans son exhortation apostolique *Familiaris consortio*, qui a fait suite au Synode des Evêques de 1980 sur la famille. « Ce principe, continue *Donum vitae*, fondé sur la nature du mariage et la connexion intime de ses biens, entraîne des conséquences bien connues sur le plan de la paternité et de la maternité responsables » (II, 4) et l'instruction cite de nouveau *Humanae vitae* : « C'est en sauvegardant les deux aspects essentiels, union et procréation, que l'acte conjugal conserve intégralement le sens d'amour mutuel et véritable, et son ordination à la très haute vocation de l'homme à la paternité » (*idem*).

« La même doctrine, insiste-t-on (nous soulignons), relative au lien entre les significations de l'acte conjugal et les biens du mariage éclaire le problème moral de la fécondation artificielle homologue » (II, 4).

C'est donc en vertu de la même doctrine que l'Église rejette et la contraception et la fécondation artificielle homologue. *Donum vitae* s'en explique en II, 4, et conclut : « Le lien existant entre procréation et acte conjugal se révèle donc d'une grande portée sur le plan anthropologique et moral, et il éclaire les positions du Magistère à propos de la fécondation artificielle homologue » (*idem*). Ces « positions », auxquelles il est ici fait allusion, sont : celle qui va être donnée au sujet de la fécondation homologue *in vitro* (II, 5), et celles qui ont déjà été données dans le passé au sujet de l'insémination artificielle homologue et qui vont être rappelées par le présent document en II, 6.

Après avoir expliqué les raisons de son jugement défavorable sur la fécondation homologue *in vitro*, l'instruction conclut : « Ces raisons permettent de comprendre pourquoi l'acte de l'amour conjugal est considéré dans l'enseignement de l'Église comme l'unique lieu digne de la procréation humaine » (II, 5). Cette position, dit-on, est donnée « en conformité avec la doctrine traditionnelle sur les biens du mariage et la dignité de la personne » (*idem*) (15).

(15) En répondant à la question du « lien moralement requis entre procréation et acte conjugal » (II, 4), *Donum vitae* a cité le Canon 1061. Celui-ci dit ceci : « Le mariage valide entre baptisés est appelé conclu seulement (*ratum tantum*), s'il n'a pas été

VI. L'insémination artificielle homologue

Au moment d'en venir à l'appréciation morale de l'*insémination artificielle* homologue, l'instruction écrit : « *L'enseignement du Magistère à ce sujet a déjà été explicité* » (II, 6), et l'on renvoie en note 51 aux interventions magistérielles du Saint-Office (1897), de Pie XII (quatre fois : 1949, 1951, 1956, 1958) et de Jean XXIII (*Mater et Magistra* : cette encyclique ne parle pas explicitement de l'insémination artificielle, mais se réfère à l'enseignement de Pie XII à ce sujet) (16). *Donum vitae* actualise à nouveau cet enseignement du Magistère et s'en justifie : « *Il (cet enseignement) n'est pas seulement l'expression de circonstances historiques particulières, mais se fonde sur la doctrine de l'Église au sujet du lien entre union conjugale et procréation, et sur la considération de la nature personnelle de l'acte conjugal et de la procréation humaine* » (II, 6).

Sur l'insémination artificielle homologue, l'instruction ne fait donc que répéter ce qui avait déjà été dit : cette pratique « *ne peut être admise, sauf dans le cas où le moyen technique ne se substitue pas à l'acte conjugal, mais apparaît comme une facilité et une aide pour que celui-ci rejoigne sa fin naturelle* » (II, 6).

L'intérêt de cette répétition en ce lieu est de faire voir comment les prises de position du Magistère au sujet de l'insémination artificielle homologue préparaient et préformaient l'actuelle prise de position au sujet de la fécondation homologue *in vitro*. On s'aperçoit mieux aussi comment ce sont les mêmes raisons

consommé (*consummatum*) : conclu et consommé, si les conjoints ont posé entre eux, de manière humaine, l'acte conjugal apte de soi à la génération auquel le mariage est ordonné par sa nature et par lequel les époux deviennent une seule chair ». La consommation du mariage le rend absolument indissoluble (cf. Canon 1141). Le Droit Canon est évidemment un point de condensation important de la tradition ecclésiale. Les Canons que nous venons de mentionner montrent comment, pour l'anthropologie chrétienne, corps et liberté sont inséparablement liés, de telle sorte que l'acte du mariage est par essence à la fois spirituel et corporel. D'après le Canon 1061, l'acte qui consomme le mariage doit être « apte de soi à la génération ». On manifeste ainsi la intime connexion » existant entre les biens du mariage. Réciproquement, l'acte de procréation ou de génération doit être de même nature (don spirituel et corporel) que l'acte qui consomme le mariage et qui rend absolument indissoluble le lien entre les époux. Si ce n'était pas le cas, cela voudrait dire qu'on accorde moins d'importance, moins de réalité ou moins de dignité, au lien devant exister entre les parents et les enfants qu'au lien des époux entre eux.

(16) Dans son article sur « Les documents pontificaux... », Jean-Yves Calvez écrit : « Il faut aussi avoir grand égard au troisième critère d'autorité d'un enseignement, à savoir : "l'insistance à proposer une certaine doctrine". Il faut donc tenir compte de l'histoire des documents pontificaux concernant la question dont il s'agit » (*art. cit.*, p. 211) ; « L'insistance est le signe d'une tradition » (*idem*, p. 213).

qui ont commandé les interventions de Pie XII au sujet de l'insémination artificielle homologue, l'enseignement de Paul VI au sujet de la contraception dans *Humanae vitae* et les actuelles positions de *Donum vitae* (17).

VII. Pour conclure

Dans les pages qui précèdent nous n'avons pas essayé de faire valoir la doctrine de *Donum vitae* par des arguments philosophiques. Tel n'était pas notre but. Nous avons voulu mettre en lumière l'acte magistériel que représente cette intervention de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

En conformité avec la vocation de cette Congrégation, *Donum vitae* a tout d'abord rappelé la doctrine existante et montré en quoi elle pouvait être éclairante pour les questions nouvelles posées à la conscience morale par le développement des sciences et des techniques biomédicales. Sans avoir voulu « *rappeler tout l'enseignement de l'Église sur la dignité de la vie humaine naissante et de la procréation* » (DV, Préliminaires), l'instruction nous a cependant présenté d'une manière synthétique les principaux enseignements magistériels de l'Église à ce sujet. L'enseignement de l'Église concernant le respect de la vie, le mariage et la procréation, apparaît de ce fait avec une ampleur et une force nouvelles. Tel enseignement du Concile ou des Papes, que l'on croyait peut-être de circonstance, manifeste sa cohérence avec un ensemble beaucoup plus vaste. C'est cet ensemble avec son organicité, sa logique, sa cohésion propre, que *Donum vitae* donne de mieux percevoir et de mieux comprendre.

L'instruction n'a voulu s'exprimer qu'en continuité profonde avec le Magistère antérieur. Il ne sera pas facile, croyons-nous, de montrer que ses positions ne sont pas homogènes à ce dernier.

(17) Dans son discours du 19 mai 1956 aux participants du II^e Congrès mondial de la fertilité et de la stérilité — discours cité par *Donum vitae* (II, 6) —, Pie XII disait déjà : « Au sujet des tentatives de fécondation artificielle *in vitro*, qu'il nous suffise d'observer qu'il faut les rejeter comme immorales et absolument illicites » (DC, 1956, col. 745-746). La première fécondation d'un ovule humain en éprouvette remonte à 1944 et, en 1953, on était parvenu à faire croître un embryon *in vitro* jusqu'au stade « morula ». Les raisons, clairement développées, du refus de Pie XII étaient déjà celles qu'exprime d'une manière pleinement personnelle *Donum vitae*. Dans notre article « Fécondation *in vitro* et Hôpitaux catholiques » (dans *Vie consacrée*, 1985, n° 2, p. 97-110), nous avons mis en lumière la continuité d'argumentation entre Pie XII, Paul VI et Jean-Paul II.

Ayant fait oeuvre de synthèse, *Donum vitae* a encore fait oeuvre d'explicitation et de développement. L'instruction a appliqué la tradition morale aux circonstances nouvelles créées par la technique. Elle a réexprimé la doctrine à travers une anthropologie personnaliste, et elle l'a proposée dans le cadre des « droits de l'homme ». Elle a permis ainsi une rencontre beaucoup plus précise et plus fructueuse de la morale catholique avec les structures politiques et juridiques des états, rencontre inaugurée déjà dans la troisième partie du document (DV, III) (18).

Un autre intérêt de *Donum vitae* réside dans son caractère pour ainsi dire exhaustif. Toutes les questions actuelles importantes ont été traitées. On a affaire à un ensemble complet pour ce qui regarde le commencement de la vie humaine.

Les Pères de l'Église ne séparaient pas dogme et morale : la vérité chrétienne que prêche leur catéchisme est présentée comme un appel à la sainteté, dans laquelle l'homme, créé à l'image de Dieu, retrouve effectivement sa similitude avec son Créateur et son Sauveur. Dans les *Sommes* du Moyen-Age, la partie morale est intégrée à l'exposition proprement dogmatique. Ce n'est guère qu'après la rupture occasionnée dans la pensée chrétienne par le nominalisme qu'on verra apparaître, aux XVI^e et XVII^e siècles, des « théologies morales » séparées. C'est à ce moment aussi qu'on sentira le besoin de préciser que la compétence du Magistère ecclésiastique s'étend non seulement à la foi, mais aussi aux mœurs, à la morale. Auparavant, cela allait de soi. A l'intérieur du développement du dogme, il y a un développement de la théologie morale. Certains avaient peut-être un peu oublié l'existence d'une véritable tradition morale dans l'Église. *Donum vitae* vient nous la rappeler avec précision et avec force.

Jean-Marie HENNAUX, s. j.

(18) Nous n'avons pu aborder cette troisième partie. Pour une étude détaillée de l'instruction, nous renvoyons à A. Chapelle, *Pour lire Donum vitae*, article à paraître dans *Nouvelle Revue Théologique*, juillet 1987.

Jean-Marie Hennaux, né en 1934 à Bois-de-Villers (Namur, Belgique). Entre dans la Compagnie de Jésus en 1952. Études à Louvain et à Rome. Prêtre en 1964. Professeur à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles. Collabore aux revues *Vie consacrée* et *Nouvelle Revue Théologique*.

Pierre MARTIN-VALAT

Dante : un Européen capital

DANTE actuel ? les arguments contraires ne manquent pas. Sa romanité, qu'on peut trouver excessive, son goût pour le diabolisme et, plus largement, sa symbolique infra et supra-terrestre, que nous nous faisons vertu d'avoir évacuée depuis le Moyen-Age, ses escalades théologiques aussi vertigineuses que l'ascension d'une flèche gothique, l'apparente bizarrerie de ses escapades astrologiques, et surtout sa science de l'invective, qu'on ne lui pardonne pas plus qu'on ne le fait d'ordinaire pour Léon Bloy ou Bernanos... tout semble éloigner de nous ce poète âpre et hautain, dont la superbe et les fantasmes constituent pour la psychanalyse — surtout la psychanalyse de « super-marché » — une terre d'élection.

Pourtant, notre maître P. Renucci nous indiquait naguère que, depuis 1900, plus de trois cents livres ou articles paraissent annuellement sur Dante. En France, Flammarion vient d'éditer une nouvelle traduction de Jacqueline Risset. A propos de traduction, on est bien obligé de reconnaître qu'aucune — pas même celle de Masseron, à la fois si proche et si flexible, si ingénieuse et si fidèle — ne suffit à rétablir dans sa noblesse incantatoire le poète altissime. Le Père Auguste Valensin obligeait presque ses disciples à apprendre l'italien, langue dont on ignore les finesses, en raison même de son extrême facilité. Le touriste français est sous ce rapport le profanateur le plus affirmé d'une langue dont la connaissance lui semble acquise, et l'apprentissage superflu. Les autres peuples latins, les Anglais, les Allemands, les Slaves, rompus à l'usage du « proparoxyton » (c'est-à-dire l'accent tonique tombant sur la syllabe antépénultième) scandent convenablement l'italien, même si parfois ils en mouillent abusivement les voyelles, ou en concassent brutalement les consonnes. Seul, le Français, fermé à la majesté et à la grâce d'un accent tonique éloigné de la syllabe finale, transforme la scansion de l'italien en un odieux martèlement, en un cliquetis, d'où la langue de Dante sort

atone, exsangue, disloquée, aplatie. Il faut ici rappeler la parole malicieuse de Renucci : « *L'italien est la langue qu'il est le plus facile de parler mal* ».

Bref, on ne s'étonne plus que nos compatriotes aient si peu de goût pour une poésie à laquelle ils ôtent ses vertus cardinales... Et pourtant ! pourtant, l'expérience me le confirme chaque année, la personne de Dante, son destin et son art, ne cessent de fasciner les jeunes esprits, pourvu qu'on ait pris la peine de leur ménager, même furtive, une rencontre avec ce géant de la littérature occidentale.

Ce qui, de prime abord, séduit, chez Dante, nos contemporains, c'est la passion du feu, tous les feux : le feu noir qui siffle et tord ses langues, au-delà des portes closes à l'espérance, la flamme d'amour qui embrase son cœur adolescent, et le soutient à travers les trois royaumes et, à l'ultime station de son ardent pèlerinage, le feu divin, sur lequel il a l'audace de fixer les yeux ; la robe de Béatrice même, à sa première apparition, est flamboyante : « *Vestita di color di framma viva* ».

Avec Isaïe, Virgile, Nietzsche, Saint John Perse, Dante est l'un des grands poètes du rouge, un des grands témoins du feu. Le même Saint John Perse remarque à propos de lui : « *fut condamné à être brûlé vif : singulier destin pour celui qui, poète, n'entendait honorer que la flamme* ».

Dante est surtout l'Européen capital. Comme tous ceux qui représentent au plus haut degré leur époque, il est aussi celui qui échappe le plus à la sienne. En amont et en aval du XIV^e siècle, il récapitulé les riches heures du passé, inaugure les grands moments du futur. Régionaliste meurtri, nationaliste déçu, mais Européen convaincu ! Gardien de la latinité, il n'est pas crispé — comme certains de ceux qui se réclament de son ascendance — dans un « romanisme » exclusif. Ce Toscan rêve d'une Europe dominée par un empereur allemand, assez présent pour réduire les rivalités assassines, assez lointain pour laisser s'épanouir les identités nationales. Même s'il manifeste, pour la maison de France et surtout d'Anjou, une violente antipathie, et beaucoup de condescendance à l'égard des Aragonais, cela tient plus à des personnes qu'à des peuples. Il est sûr d'une chose : l'empereur représente l'humanité du Christ, la papauté sa divinité. S'il place l'empereur Constantin dans le ciel de Jupiter, en raison de la réconciliation de Rome avec le Christ, il lui reproche sa donation, grâce à laquelle les pontifes ont sacrifié à la puissance temporelle leur mission apostolique. Sous ce rap-

port, il est en avance sur la Réforme et tout à fait de notre temps.

« *Ah ! Constantin, di quanto mal fu madre...* »

« *Hélas ! Constantin, de combien de mal fut mère, non ta conversion, mais la dot que reçut de toi le premier pontife enrichi* ».

On sent ici combien — *mutatis mutandis* — l'europanisme du poète préfigure le nôtre. Sans doute refuserions-nous aujourd'hui son Jules César, en qui Dante a voulu voir non pas un despote habile dévoré par la volonté de puissance, mais l'initiateur de l'harmonie européenne, et, au-delà, le mainteneur de l'équilibre du monde. Pourtant, le rêve d'un pouvoir supranational habite toujours nos profondeurs, on le sent frémir à chaque « sommet » européen. Il suffit, à chaque déchirure entre nations voisines, d'interroger l'homme de la rue. On obtient des réactions surprenantes, émergeant du substrat historique. Un jeune coiffeur et son client, qu'il calamistrerait en virtuose, s'accordaient l'autre jour pour proclamer qu'il fallait à tout prix un arbitre à l'Europe ; il dessinait, à grands coups de peigne, le visage d'un chef d'orchestre « puissant et solitaire », siégeant dans on ne sait quelle Lotharingie, et devant lequel viendraient mourir les criaileries capricieuses des peuples à lui soumis. Ce coiffeur n'avait sans doute jamais lu Dante, mais les salons de coiffure — comme l'avait observé Proust, pour les offices où clabaudait la domesticité des grandes maisons — sont bien souvent les forums parfumés où les tribuns sans public viennent déposer leurs nostalgies.

Malgré son culte idolâtrique de la monarchie impériale, Dante n'a pas renié la tradition républicaine. Il a voulu accorder à Caton représentant cette tradition une place d'honneur dans la Divine Comédie. L'opposition de Caton à César était, dit le poète, justifiée par son amour passionné de la liberté. Le stoïcien devenait, par la volonté de l'Alighieri, gardien du « Purgatoire », pas encore promis à la béatitude, mais absous de son geste suicidaire par la grandeur de son sacrifice. Quiconque a lu le « Purgatoire » ne peut oublier cette apparition fantomatique du vieillard, dont la dignité impose un absolu respect.

Par l'un de ces fulgurants télescopes, dont a hérité un auteur comme Malraux, Dante fit du témoin de la liberté le symbole du sacrifice suprême ; rédempteur en quelque sorte, et donc appartenant — on ne l'a pas assez souligné — à ces types historiques ou littéraires qui, d'Antigone à Kirilov, de Promé-

thée au curé d'Ambricourt, sont des images imparfaites, dégradées, quelquefois même inversées, du divin sacrifié. On voit ici combien Dante sait se délivrer de ses propres constructions : il aurait dû normalement placer Caton avec Pierre de la Vigne, parmi les suicidaires du treizième cercle de l'« Enfer ». Mais, si le législateur est au-dessus de la loi, le poète exerce un droit régalién sur ses propres architectures. Voilà pourquoi, du haut de sa souveraine liberté, Dante transvase ses créations d'un espace à l'autre, au mépris de nos mesquineries de cartographes et au grand dam des commentateurs tatillons. Une analyse des mentalités montrerait aussi que le chrétien d'Occident est fort heureusement sorti — selon le vœu de Dante — de l'exclusivisme où l'enfermaient d'anciens préjugés. Le poète, par fidélité à ces préjugés, a placé dans les limbes, au premier cercle de l'« Enfer », les « vertueux », morts sans baptême. Mais on sent très vite combien lui paraissait injuste ce cruel *apartheid*. Il s'en repent et nous rassure au Chant 19 du « Paradis », où l'aigle impérial, formé par les esprits des princes justes et sages, déclare qu'au jour du jugement beaucoup de païens seront plus près de Dieu que nombre de chrétiens affirmés.

« *Ma vedi, molti gridan Cristo, Cristo,
« Che saranno in giudicio assai men prope
« A lui, che tal che non conobbe Cristo »...*

« *Mais vois : beaucoup disent le Christ, le Christ !
« qui au jugement seront bien moins près —
« de Lui, que tel qui ne connut le Christ »...*

Au Chant 32, saint Bernard justifie pour Dante la présence des adultes de l'Ancien Testament dans l'Empyrée. Beaucoup plus moderne qu'on ne le croit, l'Alighieri se dépouille à la fin de son parcours de l'insupportable prétention des Occidentaux à être les uniques propriétaires de la vérité chrétienne. Voilà qui nous éloigne singulièrement de l'obscurantisme médiéval. La personnalité de saint Bernard nous ramène à l'Europe, lui qui en fut l'arbitre, comme l'a si vigoureusement rappelé Daniel-Rops. Il est remarquable que Dante ait voulu le mettre au sommet de sa hiérarchie.

Osons un autre rapprochement. Il s'agit d'un esprit passionné par le destin de l'Europe : Paul Valéry. Les points communs entre le Toscan et le Sétois n'apparaissent pas là où les attendait naïvement Paul Valéry. « Le cimetière marin », quoi qu'ait pensé son auteur, ne reflète guère la vibrante lumière du « Paradis » dantesque, à peine pourrait-on dire que le soleil de l'un et de

l'autre symbolisent l'absolu. Mais, dans le cas de Dante, c'est l'absolu de l'amour créateur. Pour Valéry, c'est l'absolu du règne minéral, l'impassible immobilité chi soleil insolemment opposé à la lente dérive de l'homme :

« *O luce eterna che solo in te siedi* ».

« *O lumière éternelle qui seule résides en toi.* »

A quoi Valéry répond :

« *Midi là-haut, midi sans mouvement*

« *En soi se pense et convient à soi-même.* »

L'hymne solaire du poète chrétien n'est qu'un cantique à la gloire du soleil de justice vétéro-testamentaire, de la lumière pascale du Nouveau Testament. Il n'y a pas de parenté réelle. Elle devient effective dans la vision que l'un et l'autre ont de l'Europe.

Aux deux bouts de la littérature romane, les deux poètes proclament l'invariance de la volonté créatrice et de la mission pédagogique dont l'Europe est investie. Qu'on relise un des plus fameux passages de *Variétés* intitulé : « Mais qui donc est Européen ? »

Jacqueline Risset nous fait observer que, dans son « Enfer », Dante a dessiné par avance les sinistres géométries d'Auschwitz. Le mal y est, pour ainsi dire industrialisé, et qui a déjà dit (Bernard-Henri Lévy sans doute) que Dante fut pour son temps ce que Soljénitsyne est pour le nôtre ? L'exil, s'il brouille quelquefois le regard des moindres, aiguise au contraire celui des plus grands. Il arrive, il est vrai, que certaines nuances puissent échapper à des esprits qu'isole leur double condition de proscrit et de poète (les fameuses « ailes de géant » de Baudelaire). En contrepartie, ces voyants révèlent ce que nous cachent nos épaisseurs d'hommes englués dans le confort, « habitués », disait Péguy, donc fermés à la visitation de la grâce. Comme Dante, Soljénitsyne paraît, au-delà des Guelfes et Gibelins de notre époque, former son parti à lui tout seul, et sans doute ne contredirait-il pas l'Alighieri, lorsque celui-ci nous dit, par la bouche de son aïeul Cacciaguida, que le plus dur de l'exil n'est pas de manger le pain d'autrui, toujours trop salé, ni de gravir les marches toujours trop raides des palais des autres, mais de supporter la compagnie méchante et stupide, « *la compagnia malwaggia e scempia* », que subissent les proscrits.

L'une des constantes des grands créateurs européens — et sur ce point Soljénitsyne, vigile de l'Europe aux marches de l'Asie,

est très représentatif de l'Occident, — c'est d'allier le songe à l'action. « *Celui-là fut d'Occident où le songe est action et l'action novatrice* », clame Saint John Perse dans son *Pour Dante*. Chez nos contemplatifs, la tentation est grande de se figer dans l'adoration ; elle a sans doute assiégré Soljénitsyne, comme l'indiquait tel ou tel chapitre du *Premier Cercle* ; elle aurait pu avoir raison de Dante, à l'époque de la *Vita nuova*, mais ni l'un ni l'autre n'y ont cédé. Dans *Les deux Sources*, Bergson nous en indiquait déjà la raison : « *Le Bouddhisme, dit-il, n'a pas ignoré la charité ; (...) il l'a recommandée au contraire en termes d'une élévation extrême (...), mais il n'a pas cru à l'efficacité de l'action humaine, il n'a pas eu confiance en elle* ».

Dante, Soljénitsyne croient au contraire à l'efficacité de la parole devenue acte, comme l'entendent la langue et la tradition hébraïques ; ils tentent à leur tour d'incarner le Verbe dans la chair vivante de leur temps. Malgré l'exclusivisme de son époque, Dante eut à cœur de célébrer les mythes antiques, comme des efforts pour atteindre l'illumination suprême, et c'est sans doute avec enthousiasme qu'il aurait souscrit aux déclarations de Jean-Paul II au cours de son voyage en Inde, où l'Église post-conciliaire salue ce qui est vrai et saint dans les autres religions, et à la Déclaration *Nostra aetate* qui affirme que « *les hommes sentent le mystère divin et l'expriment par la fécondité inépuisable des mythes, par les efforts pénétrants de la philosophie* ». Cette affirmation, le Pape l'a magnifiquement illustrée à Assise, en octobre dernier.

Le chrétien d'Europe n'est pas aujourd'hui emmuré dans un mince fragment de planète. Adossé à l'immense Méditerranée, ouvert aux vents atlantiques, mais aussi, comme l'a dit Senghor, attaché par le cordon ombilical à la profonde Afrique, l'Européen se sent frontalier. Il ne se carre plus dans les fragiles certitudes qu'ont malmenées les vents de l'histoire ; fidèle à son identité, il est aussi mondialiste.

Rappelons enfin que Dante est mort dans un cadre œcuménique : Ravenne, cette projection de l'Orient sur l'Italie, cette enclave Byzantine à quelques lieues de Rome. Que de fois lui, le contemporain et compatriote de Giotto, a-t-il dû méditer sur les mosaïques, et surtout cette Cène de Saint-Apollinaire-le-Neuf, où l'on a vu un des points de rencontre entre Byzance, qui ne domine pas encore Ravenne, et Rome dont l'influence persiste encore !

Cette lumière incertaine devait être suffisante pour éclairer, au regard de l'homme fasciné par l'unité des peuples et des églises, les routes de l'exil. Écoutons encore Saint John Perse :

« *Sois avec nous, grande âme véhémente ! La haine et la violence sur la terre n'ont point encore posé les armes. Guelphes et Gibelins étendent leur querelle au monde entier des hommes. (...) Honneur à Dante d'Italie ! premier d'Europe et d'Occident à fonder l'homme en poésie* » (1).

Puis-je rapporter ce souvenir personnel, déjà livré ailleurs ? C'était en Sicile, dans les années 70. Nous venions de visiter le temple de Ségeste. Sur le quai de la gare moins ferroviaire que florale, et qui porte un joli nom glissant : Calatafimi, nous avons rencontré un inconnu, employé pour sa dernière année dans les chemins de fer italiens. Assis devant la campagne *sicilienne*, il lisait à haute voix des poèmes à quelques jeunes gens hirsutes, aux airs farouches, comme à ce moment-là en manufacturait par milliers l'Europe contestataire. Nous avons reconnu Dante. Les jeunes gens écoutaient, extasiés. Le vieil homme nous apprit qu'il avait fait le vœu de se nourrir exclusivement, jusqu'à sa mort, de la *Divine Comédie* et de l'Évangile selon saint Jean. Deux heures durant, face aux croupes muettes veillées par ce temple lancé comme un insolent cri d'espoir vers une divinité taciturne, nous avons rompu le silence immémorial de la Sicile païenne, en cantilant les plus beaux vers de la *Divine comédie*.

Béni soit Dante qui, au déclin du vingtième siècle, permet encore de répondre à l'attente anxieuse des temples doriques, d'apaiser les turbulences de la jeunesse, de faire taire peut-être les secrets appels de la Maffia (2), par le seul miracle de sa voix accordée à celle de saint Jean.

Pierre MARTIN-VALAT

(1) Saint John Perse, *Pour Dante*.

(2) Voici quelques mois, l'archevêque de Palerme proclamait, à l'occasion du procès des « maffiosi », qu'il serait scandaleux de réduire la vie sicilienne aux prouesses de la Maffia.

Pierre Martin-Valat, né en 1929. Licencié ès-Lettres, D.E.S. d'italien. Études de théologie biblique à Montpellier, Toulouse et Paris. Professeur de Lettres à Saint-Germain-en-Laye. animateur de cercles culturels et bibliques d'enseignants et conférencier. Marié, quatre enfants. Publications (outre des articles dans *La Croix*, *Ecclesia*, *La Table Ronde*) : *Les fantassins dans l'Église*, Cerf, Paris, 1971 ; *Qu'exultent les steppes*, Centurion, Paris, 1975. En préparation : *Monologue ou Occitanie* (Essai poétique) ; *Le préau* (sur la condition enseignante).

Robert TOLLAST

L'artiste et son modèle

EXISTE-T-IL encore des portraitistes aujourd'hui? Combien de nos contemporains en ont-ils vraiment rencontré un? Aux XVI^e et XVII^e siècles, le portrait constituait un à-côté lucratif dans un métier consistant surtout à mettre des récits en images dans les églises et les nobles demeures. Le peintre expert en scènes mythologiques pouvait également (mais pas toujours) utiliser son savoir-faire dans l'art du portrait, laissant dans le meilleur des cas un témoignage sans égal sur une personnalité célèbre ou séduisante, et dans la pire hypothèse la représentation conventionnelle d'un personnage respecté, mais apparemment sans âme.

De nos jours, l'intérêt des tableaux narratifs et hagiographiques a disparu face à la télévision et au cinéma. Tout ce qui est visualisable peut être magnifiquement (et à moindres frais) fixé, reproduit et diffusé. Si bien que le peintre portraitiste a du mal à justifier son existence.

Pour y contribuer cependant, je me permettrai de souligner certaines des différences que l'on peut relever entre l'image artistique et l'image photographique. Cette dernière est, au mieux, une représentation mécanique contrôlée par un artiste. Je reconnais bien volontiers qu'un photographe est un véritable artiste. Je dirai même que les grands photographes de notre temps — comme Cartier-Bresson et Ansel Adams — n'ont jamais eu besoin de signer leurs oeuvres, tellement leur manière d'enregistrer le visible est personnelle et caractéristique. Mais l'artiste qui ne travaille comme moi qu'avec son œil et sa main ne peut recourir à aucun moyen mécanique pour produire son oeuvre définitive. La représentation qu'il donne est totalement humaine, avec tout ce que cela implique de possibilité d'erreur, d'exagération et de singularité. Le photographe jouit assurément d'une liberté. Mais l'artiste peintre encore plus. C'est là

sans doute pour lui un avantage. Mais comment peut-il ou doit-il en tirer parti? A mon avis, dans son interprétation.

Il me semble que la manière dont l'artiste rendra son modèle dépend fondamentalement de celle dont il voit et conçoit la vie. On a souvent dit que tout portrait est un auto-portrait. Je me demande combien de gens aujourd'hui croient que l'homme a été fait à l'image de Dieu. Pour ma part, je crois que l'homme a été créé et est toujours fait à l'image de Dieu, parce que je crois qu'il est légitime de chercher les traits de la divinité sur le visage des hommes et des femmes que nous rencontrons. Et de fait, pour l'écrasante majorité de nos contemporains, en cette époque où le scepticisme religieux est majoritaire, c'est sur des visages qu'ils peuvent trouver des images du divin. C'est l'âge des « charismes », des « superstars », où les sensations collectives du « retour du religieux » se polarisent sur des vedettes. C'est du même coup le temps d'un retour de l'idolâtrie, même si les idolâtres ne sont que rarement conscients de ce qu'ils pourraient encourir la colère d'un Dieu juste et jaloux. Peut-être devraient-ils y réfléchir.

L'idée que la beauté, le magnétisme, le charme, la séduction (quel que soit le nom qu'on lui donne) que possèdent certains — hommes ou femmes — est quelque chose qui leur est pour ainsi dire prêté par Dieu et qu'ils ont la responsabilité terrible d'en user ou non pour la plus grande gloire de Dieu, cette idée-là est tout à fait étrangère à l'esprit de notre temps. En d'autres termes, la croyance que Dieu a créé l'homme en se prenant lui-même comme modèle, tout en dotant l'homme de la liberté divine de déformer, pervertir ou détruire cette image, cette croyance-là n'est plus tellement répandue aujourd'hui — du moins en Occident.

MAIS cette croyance n'était jamais totalement absente de la vision des peintres de la Renaissance qui ont porté à son plus haut niveau l'art de la représentation des êtres humains. La recherche de la beauté humaine idéale comme reflet de la beauté divine fut donc le souci prioritaire d'artistes comme Donatello, Michel-Ange et Raphaël. Dans cette entreprise, ils voulurent être guidés par l'art de la Grèce et de Rome, dont on retrouvait des spécimens toujours plus stimulants, sous l'influence de cet intense renouveau des études littéraires et philosophiques qu'on a fini par appeler humanisme.

Au Moyen-Age, l'expression artistique de la perspective religieuse avait pris une forme très différente. L'art était alors presque exclusivement théologique, c'est-à-dire au service d'un enseignement théologique où l'homme semblait rester dans l'ombre de la majesté divine. Il ne venait pas à l'esprit du sculpteur médiéval qui avait à représenter Adam et Ève que son travail pouvait lui donner l'occasion de montrer son admiration pour la perfection de la beauté physique. Sans doute était-il lui-même, en tant qu'être humain, sensible à cette beauté. Mais dans l'art du Moyen-Age, Adam et Ève sont généralement figurés comme des individus sans attraits particuliers et comme embarrassés de la nudité dont leur désobéissance les a rendus conscients. On conçoit alors dans quel trouble le sculpteur médiéval a pu être jeté, lorsqu'il découvrit la virilité athlétique ou la volupté sereine des statues antiques, lui qui en était réduit à exprimer ses fantasmes dans des recoins de son oeuvre inaccessibles aux regards du public.

L'art de la Renaissance fut donc un retour aux sources, dans la découverte émerveillée des modèles antiques et le désir de faire aussi bien. Mais malgré des ressemblances superficielles avec l'art du paganisme, ce ne fut pas un retour du paganisme ni même une désacralisation de la perspective et de l'inspiration. Il y eut d'abord une continuité avec l'art de Byzance et avec les grandes cathédrales : l'art restait religieux et, même en célébrant des idéaux nouveaux de beauté physique, les artistes demeureraient persuadés qu'ils célébraient la gloire du Dieu chrétien. Cependant, cette certitude fondamentale s'est progressivement estompée et affaiblie, et c'est ainsi qu'est né l'esprit de notre temps : la confiance en Dieu et la foi en un ordre divin ont nettement reculé, au profit du scepticisme, de l'apathie ou de la croyance que la science transformerait complètement ce monde, d'un point de vue moral aussi bien que matériel.

Mais mon propos n'est pas de discuter des mérites respectifs de ces systèmes et idéologies antagonistes. Ce qui m'intéresse, c'est l'effet qu'a eu l'abandon des valeurs religieuses sur la relation entre l'artiste et son modèle. Il m'apparaît que la focalisation sur l'Homme, comme objet privilégié de la célébration artistique, a fini par aboutir à une espèce de lassitude et d'ennui : le seul remède a semblé être la fuite dans l'abstraction, dans une quête de formes artistiques qui puissent satisfaire la soif d'absolu restée irrépressible chez les hommes. Cette tendance à la déshumanisation de l'art se poursuit depuis de nombreuses années et elle a certainement démarré avec les premières

tentatives du cubisme. Ce qui est le plus frappant, c'est peut-être la déchéance du modèle féminin de l'artiste. Après avoir posé pour la Mère de Dieu, elle pose pour Vénus. Puis, après avoir fugitivement joui de quelque considération comme maîtresse d'un homme illustre, elle prolonge sa carrière en nu anonyme. Elle est ensuite débitée en tranches géométriques pour une partie de campagne chez Picasso avant de s'entendre dire qu'elle ferait mieux d'aller s'inscrire au chômage.

Où vais-je alors me situer, comme peintre portraitiste et humaniste, obstinément religieux et partageant les idées de mes prédécesseurs de la Renaissance sur l'homme et sa destinée ? Permettez-moi de revenir à ces jours déjà lointains où je me rendis compte que le talent que je pouvais avoir m'appelaient à pratiquer l'art du portrait.

Quand j'étais à l'école, j'ai toujours été vivement touché par toute oeuvre d'art (et quel que soit le moyen d'expression) qui parvenait à éliminer le temps en faisant immédiatement et concrètement sentir un amour attentif de l'humanité. En ces années où s'impriment dans la mémoire des intuitions indélébiles, j'ai été marqué par les dialogues de Platon, où l'on croit entendre la voix de Socrate et partager l'affection de Platon pour son maître. Il y a eu aussi la voix de Catulle, disant que celle qu'il aimait était plus que sa vie, le ton ample et pourtant si direct de John Donne... En peinture, j'ai été attiré par les visages d'Holbein, de Clouet, de Rembrandt, d'Ingres, de Degas, de Toulouse-Lautrec et par ceux que sculptait Rodin. Je me rappelle avoir été particulièrement touché par un profil de jeune fille chez Toulouse-Lautrec. Comme on peut le deviner, ce n'était pas une beauté idéale et parfaite, et les signes de la dépravation l'abîmaient encore. Mais elle était dessinée de manière si humaine, avec une précision où se mêlait une telle tendresse que je compris que l'art pouvait être un instrument de compassion et que je résolus d'apprendre ce langage.

Je viens de dire que le dessin de Toulouse-Lautrec était « humain ». Je me demande pourquoi on utilise d'ordinaire ce mot pour désigner une personne douée pour comprendre et, comme telle, digne d'être aimée. Peut-être parce qu'en recourant à cette notion d'« humanité », nous ressentons le besoin de définir notre malheureuse espèce par ce qu'elle a de meilleur et de plus noble ? C'est bien possible. Mais ceci me ramène à la relation que j'entretiens, comme portraitiste, avec mon modèle.

Je dis toujours qu'un portrait réussi est le résultat d'une relation entre deux personnes : un artiste et un sujet (ou le modèle qui pose). Lorsque je suis en train de faire le portrait de quelqu'un, j'ai une conscience aiguë de cette relation, qui est tout à fait particulière et bien délimitée. C'est une relation qui est en réalité strictement professionnelle, dans l'exacte mesure où il est inutile qu'elle se développe au-delà des séances de pose. Je ne peux la décrire que comme une sensation presque physique de communication — bien que ce ne soit absolument pas une relation physique au sens d'une activité sexuelle, pour autant que j'en sois conscient. Je crois qu'en fait, tout se joue à un tout autre niveau de vibrations et que tout désir érotique nuirait à la relation et même la détruirait. La sensation que j'essaie d'exprimer est source de puissance et elle comporte une espèce d'exaltation irrationnelle qui confère aux difficultés techniques la beauté de la simplicité. Je pense que c'est particulièrement vrai lorsque je peins des enfants. Même s'ils sont très jeunes, ils perçoivent cette exaltation et se laissent fasciner par elle. Peut-être est-ce pourquoi j'ai rarement eu de problèmes à faire poser des enfants, alors que l'obligation de rester immobiles devant un artiste leur pèse d'ordinaire.

Vous vous demanderez peut-être si je ressens la même exaltation irrationnelle lorsque j'ai à peindre des gens que je n'aime pas ou que je trouve simplement ennuyeux. Eh bien, je trouve même dans ce cas une certaine exaltation dans le fait que je suis occupé à peindre, et en dépit du fait qu'aucune communion ne vient alors faciliter ou stimuler le travail. Je ne pense cependant pas être alors capable d'empêcher que mon aversion ou mon ennui transparaisse d'une manière ou d'une autre dans le portrait. Et je ne m'efforcerai certainement pas d'idéaliser ni de flatter le modèle, à moins (et il serait malhonnête de ma part d'exclure que je puisse jamais succomber à quelque ignoble tentation) qu'il n'y ait un enjeu spécialement important, comme beaucoup d'argent ou des honneurs. Un des derniers vraiment grands peintres portraitistes de notre époque, Francisco Goya, n'a pu s'empêcher de laisser percer son mépris ou son antipathie lorsqu'il lui était demandé de représenter certains de ses protecteurs influents. Je suis sûr qu'il était moins indulgent que je ne le suis envers ses semblables. Mais lorsqu'il éprouvait de la sympathie pour son modèle, lorsqu'il se sentait en communion avec lui, ces sentiments sont ressortis dans des portraits qui sont parmi les plus extraordinairement vivants et saisissants de l'histoire de l'art occidental. Le respect de Goya pour l'être humain

comme créé à l'image de Dieu éclate dans ses tableaux avec la même force que sa révolusion devant les perpétuelles et universelles trahisons de cette image.

V OICI, pour conclure, comment je conçois mon métier de peintre portraitiste, à une époque où ce plus noble des arts figuratifs est en pleine décadence : l'artiste doit regarder son modèle en reprenant conscience de l'origine et de la vocation divines de celui-ci. Je crois que c'est précisément dans la mesure où les artistes ont perdu cela de vue que leurs efforts n'ont produit que des portraits creux, banals, vulgaires, voire (au pire) diaboliques. Et je ne pense pas que Rembrandt, si je pouvais convoquer son spectre, me donnerait tort.

Robert TOLLAST

(traduit de l'anglais par Emmanuel Lecomte)
(titre original : « *The artist and his model* »)

Robert Tollast, né à Londres en 1921 dans une famille d'artistes. Sa première exposition eut lieu à Londres en 1949. Il partage son temps depuis 1966 entre l'Angleterre et les États-Unis et est également connu comme journaliste, poète, acteur et pianiste. Il a été appelé à faire le portrait de nombreux personnages illustres, des deux côtés de l'Atlantique, et notamment de Sir Winston Churchill

Collection **COMMUNIO-FAYARD**

Vient de paraître
André LÉONARD

Les raisons de croire

**Pour parler de Dieu, du Christ et de l'Église
à l'ère de la « seconde évangélisation »**

Un volume de 252 pages - 98 FF - Chez votre libraire

Carl G. VAUGHT

La re-naissance de la philosophie médiévale

DEPUIS le début du XIX^e siècle, deux représentations opposées de l'histoire de la philosophie ont dominé l'interprétation de la tradition philosophique occidentale. D'un côté, on a conçu la philosophie comme le déploiement progressif de la vérité, commençant par les Grecs et les premières intuitions qu'ils en eurent, et culminant dans l'élaboration totalisante de celle-ci dans le système philosophique de Hegel (1). Cette façon de voir engendre l'idée de progrès en même temps qu'elle repose sur elle ; elle est soutenue par la conviction selon laquelle la science, comme développement progressif de la recherche de la vérité, est le modèle adéquat de la philosophie ; elle reçoit une garantie substantielle par la façon dont Hegel est capable d'amener son propre système de la science à un état d'articulation toujours plus parfait (2). Selon cette façon de concevoir la nature de la philosophie, la fin vers laquelle la philosophie se dirige est plus importante que son

(1) Cette façon de voir est exprimée très clairement dans la manière dont Hegel rend compte de l'histoire de la philosophie et dans les allusions qu'il fait à la place de sa propre pensée dans son développement. Pour un exposé général de ce développement, cf. Hegel's *Lectures on the History of Philosophy*, vol. 1, éd. et trad. E.S. Haldane, Routledge & Kegan Paul, 1955, 1-55, 94-110. Pour la façon dont Hegel y conçoit le rôle de son propre système, cf. id., vol. 3, éd. et trad. E.S. Haldane et F.H. Simpson, 545-554.

(2) On trouve des formulations de la quête de la complétude par Hegel dans sa *Phénoménologie*, trad. A.V. Miller, Humanities Press, New York, 51 s., 485-493 et dans Hegel's *Philosophy of Mind*, tr. W. Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1892, 302-315. Hegel souligne avec force que la différence est tout aussi dominante que l'identité dans le développement du processus absolu. Pourtant, le fait reste que le système de Hegel présente un sens du progrès philosophique par accumulation et qu'il décrit la philosophie comme un cercle où le commencement et la fin du processus sont identiques. Pour une discussion du rôle irréductible de la différence dans le système, cf. Hegel's *Science of Logic*, tr. A.V. Miller, Humanities Press, New York, 1969, 82-100, et pour une affirmation de la complétude philosophique en termes de circularité, cf. *ibid.*, p. 842.

commencement, et le but d'une compréhension absolue est le critère en fonction duquel toutes les étapes précédentes de l'histoire de la philosophie doivent être évaluées (3). D'un autre côté, on a considéré ce même progrès comme une dégénérescence radicale, une chute à partir d'un commencement primordial d'une infinie richesse, chute qui invite à recouvrer l'authentique Voix de l'Être telle qu'elle a jadis parlé aux philosophes d'avant Socrate (4). Cette façon de voir est exprimée très clairement dans la thèse de Heidegger selon laquelle ce qui est véritablement grand commence dans la grandeur, et dans son affirmation selon laquelle les philosophes postérieurs ont déché et représenté ce qui transcendera toujours et l'analyse et l'abstraction (5). Selon ce second terme de l'alternative, le commencement de la philosophie est plus fondamental que sa fin, et l'origine vers laquelle il dirige notre attention doit être recouverte grâce à la destruction de la tradition ontologique qui s'est développée entre-temps (6).

Malgré les différences radicales qui les séparent, le rôle de la philosophie médiévale, dans les deux conceptions, est essentiellement le même. Dans chaque cas, la période médiévale se trouve au milieu, entre le commencement et la fin de la réflexion philosophique, et elle prend figure, soit d'une étape provisoire sur le chemin du progrès, soit d'un mode de réflexion dégénéré qu'il s'agit de dépasser. Il serait peut-être plus exact de dire que ce qui distingue la philosophie médiévale est virtuellement absent en tant qu'influence décisive, et que cette absence crée le vide dans lequel s'est produit un conflit entre le monde ancien et le monde moderne (7). Ce vide oblige le philosophe

(3) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 11.

(4) Cette conception de l'histoire de la philosophie est illustrée par la pensée de Martin Heidegger. Il entreprend la tâche de recouvrer les origines de la philosophie grecque dans *An Introduction to Metaphysics*, tr. R. Manheim, Doubleday & C^o, New York, 1961, 11 s., 43-61, 81-97, 107-123.

(5) *Ibid.*, 12-15 et *Sein und Zeit*, par. 1 et 2.

(6) Il est important de noter que la façon dont Heidegger conçoit la « destruction » n'est pas totalement négative. Cependant, il avait l'intention de démanteler la tradition ontologique dans la mesure où elle avait « dégénéré » en une version de la métaphysique devenue vision du monde. Cf. *Sein und Zeit*, par. 6.

(7) Dans la façon dont Hegel rend compte de l'histoire de la philosophie, il mentionne rarement Augustin, ne consacre que deux pages à Thomas d'Aquin et à Duns Scot, et ne discute Ockham qu'en passant. Cf. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, vol. 3, 37, 69, 71 s., 74, 82-84, 291, 294. Et bien qu'il soit vrai que Heidegger ait commencé sa carrière par un intérêt prononcé pour la philosophie médiévale, il nie la possibilité d'une philosophie chrétienne et suggère que la philosophie doit transcender le contexte de la foi à l'intérieur duquel la théologie est une réponse adéquate. Cf. *Introduction to Metaphysics*, 6 s.

d'aujourd'hui à choisir son camp dans ce que l'on a souvent appelé « la querelle des anciens et des modernes ». Et, si la plupart de nos contemporains ont réglé la question à partir du côté de la tradition moderne, le fait demeure qu'elle s'est développée dans l'espace engendré par l'absence de la philosophie médiévale comme alternative philosophique viable.

Il y a dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel un passage tout spécialement poignant, dans lequel le rôle négatif de la période médiévale dans l'histoire de la philosophie reçoit une formulation explicite. Après avoir traité du stoïcisme et du scepticisme comme culmination du monde ancien, Hegel parle de la conscience malheureuse, qui est séparée du fondement de son existence par un abîme infini. Dans ce contexte, il mentionne le rite de l'encens et de la sonnerie de cloches, comme si c'était là, dans le monde médiéval, tout ce dont on disposait en fait de médiation entre le fini et l'infini (8). Comme leur contraste devient infini, et comme l'âme devient de plus en plus malheureuse, il n'est pas étonnant que Hegel ait pris la conscience malheureuse en sandwich entre, d'une part, la fin du monde ancien et, d'autre part, le début de l'ère moderne, marchant ainsi vers une région moins aride dans laquelle l'esprit moderne pourrait enfin venir à soi-même (9). Selon la façon dont Hegel comprend l'histoire de la philosophie, la conscience médiévale aspire à ce qu'elle ne peut jamais concevoir, et, s'étant racornie jusqu'à devenir le malheur de l'inintelligibilité philosophique, elle devient la condition négative de la propre solution, décisive, qu'il donne de la controverse entre les mondes ancien et moderne.

Quels que soient les mérites de cette caractérisation négative du rôle de la philosophie médiévale dans l'histoire de la pensée, il me semble tout à fait ironique que la période de l'histoire de la philosophie qui est fondée sur une doctrine radicale de la création soit devenue si desséchée et cassante qu'elle semble à peine exister, si ce n'est comme collection de reliques et de curiosités historiques. Ceci ne veut pas dire que les grands érudits dont le labeur a préservé ce qui, dans la période médiévale, a une importance philosophique, ont travaillé en vain. Cependant, force est de reconnaître le fait que la situation philosophique contemporaine est déterminée par une conception de l'histoire

(8) Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr., p. 183.

(9) La discussion du stoïcisme et du scepticisme, d'une part, et de la Raison, d'autre part, se trouvent en *ibid.*, 169-176 et 195-355.

de la philosophie dans laquelle la philosophie médiévale ne joue qu'un rôle insignifiant.

En réponse à cette situation, je voudrais proposer une interprétation alternative de l'histoire de la philosophie qui jetterait un pont au-dessus de l'abîme qui sépare les mondes ancien et moderne, et qui permettrait à la philosophie médiévale de devenir un monde en elle-même, un monde assez riche pour qu'il puisse soutenir la réflexion philosophique. Malgré la dépendance évidente des penseurs médiévaux par rapport à leurs prédécesseurs grecs, et la tendance de certains des penseurs modernes à rejeter la tradition philosophique, je suis convaincu qu'il faudrait reconnaître l'indépendance des périodes reconnues de l'histoire de la philosophie les unes par rapport aux autres. Comme résultat, j'ai l'intention de défendre la thèse selon laquelle les philosophies ancienne, médiévale et moderne constituent des régions autonomes, et qu'une compréhension de ce fait pourrait mener à apprécier la façon dont s'articule l'histoire de la philosophie à nouveaux frais, du point de vue de la tradition médiévale. Dans ce qui suit, je commencerai par caractériser les ressemblances et les différences que contiennent les périodes traditionnelles de l'histoire de la philosophie, en tentant d'établir ce que chaque époque a d'unique. Je suggérerai ensuite la façon dont ce qu'il y a d'unique dans la période médiévale peut résoudre le conflit entre les mondes ancien et moderne et nous permettre de rétablir une harmonie entre les origines à partir desquelles la philosophie commence et la fin vers laquelle elle se développe. Enfin, je défendrai l'idée selon laquelle l'intérêt que les philosophes contemporains éprouvent envers le langage peut nous livrer une porte d'entrée particulièrement féconde pour accéder à ce qu'il y a de central dans le monde médiéval, et que le langage est la clef qui permet de réinterpréter la tradition philosophique d'un point de vue qui transcende la métaphore de la guerre.

PEUT-ÊTRE la façon la plus simple de formuler les ressemblances qui lient ensemble les périodes de l'histoire de la philosophie est de dire que, dans chaque ère, les concepts de nature et d'art, de Dieu et de religion, d'homme et de science sont les concepts autour desquels tout tourne. Aucune période de l'histoire n'est indifférente à aucun de ces concepts, et ceux-ci fournissent la structure permettant de décrire et de classer en catégories l'histoire de la philosophie et, de la sorte, de la comprendre. Il va sans dire que la signification

de chacun de ces concepts traverse des modifications de période en période, et que ce qui lie ces transformations est tout au plus un certain air de famille. Par exemple, la *physis* des Grecs, la *natura* des penseurs médiévaux, et la « nature » telle que l'a comprise la philosophie moderne, sont des concepts largement différents (10), pour ne rien dire des modifications dans les concepts de Dieu et d'homme qui se produisent au cours de leur développement historique. Pourtant, la possibilité même d'une histoire de l'un quelconque de ces concepts présuppose que l'on peut repérer certains fils conducteurs communs, et que l'usage d'un même mot dans plus d'une seule période a plus qu'une signification purement verbale. Si ce n'était pas le cas, l'histoire de la philosophie serait impossible, et nous serions hors d'état d'en comprendre le développement, à cause de notre emprisonnement à l'intérieur d'une perspective historique limitée. Le fait que nous apportons nos propres présupposés dans notre tâche philosophique est ce qu'il faut bien admettre ; mais l'idée selon laquelle ces présupposés rendent impossible une recherche responsable est une thèse philosophique qu'il faut tout simplement rejeter.

Si nous devons éviter les difficultés de l'historicisme sans ignorer le fait que l'histoire de la philosophie n'est pas un tissu sans couture, il est important de souligner les différences qui séparent les périodes respectives de celle-ci, et de donner une explication de ces différences dans les termes des concepts fondamentaux qui se rencontrent dans chaque période. On peut le faire en suggérant que, bien que les concepts de nature et d'art, de Dieu et de religion, d'homme et de science, soient des concepts qui gardent leur valeur d'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie, c'est un couple différent de concepts qui domine chaque période. Dans le monde antique, l'art et la nature sont les concepts autour desquels tout tourne ; dans la période médiévale, les thèmes centraux sont Dieu et la religion ; alors que, dans l'époque moderne, la science et l'homme sont les concepts cruciaux en termes desquels il convient d'articuler la signification de la vie humaine. En conséquence, le sens de l'existence humaine et la place de l'homme dans le cosmos diffèrent d'une période à l'autre, suivant que tels ou tels concepts fournissent le cadre en termes duquel le monde en son entier doit être compris.

(10) Cf. R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford U.P., 1960 et Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, 11-14, 51 s., 59, 102, 116, 138, 139.

Si nous devons comprendre correctement la dimension de différence qui sépare ces cadres, nous ne devons pas supposer que chacun de ceux-ci n'est qu'une variation sur un ensemble de conceptions sous-jacentes, qui toutes seraient également fondamentales. Si c'était le cas, les périodes de l'histoire de la philosophie tourneraient toutes autour d'un même axe, et nous pourrions être tentés de les envisager comme si elles étaient des manières alternatives de combiner un ensemble de catégories communes. Nous devrions donc remarquer que chaque période de l'histoire de la philosophie suppose que le couple de concepts qui la définit domine les autres, introduisant ainsi à l'intérieur de chaque monde une radicale asymétrie. C'est à cause de cette asymétrie que, parfois, nous sommes tentés de supposer que chaque période historique est coupée des autres, et qu'on ne peut rendre compte de façon cohérente de l'histoire de la philosophie sans dissoudre les différences radicales qui séparent chaque période de celle qui la suit.

DANS le monde antique, la nature, comprise en termes mythiques, donne naissance aux hommes et aux dieux, et elle fonctionne comme le critère qui permet d'assigner leur mesure aux dieux comme aux hommes. Pour les penseurs médiévaux, le Dieu du Judaïsme, du Christianisme et de l'islam crée à la fois la nature et l'homme, et il est la source du pouvoir et du sens qu'il est demandé à l'homme et à la nature d'imiter. Et dans le monde moderne, l'homme lui-même essaie d'englober et de subordonner les autres concepts centraux grâce à la science, aux mathématiques, à la technique, façonnant ainsi un réseau conceptuel à l'intérieur duquel la nature, et même Dieu, peuvent en dernière instance être incorporés. D'un point de vue systématique, le fait le plus important en ce qui concerne ces asymétries radicales est qu'elles fournissent l'explication des différences de sens que chacun des concepts fondamentaux manifeste lorsque nous déplaçons d'une période à une autre. Pour formuler ceci dans les termes de notre exemple antérieur, *physis* est transformée en *natura* parce que ses pouvoirs générateurs sont subordonnés à Dieu comme à un principe d'émergence plus fondamental, et *natura* est transformée en la matière en mouvement parce que les caractéristiques qualitatives en vertu desquelles elle imite sa source créatrice sont subordonnées aux dimensions mathématiques qui lui permet-

tent d'être accessible à la recherche scientifique (11). Ainsi, les périodes de l'histoire de la philosophie ne sont pas seulement liées les unes aux autres parce que les mêmes concepts apparaissent à chaque époque, mais elles sont aussi séparées par le fait que la domination de concepts différents dans chaque monde produit des changements sémantiques dans ces concepts, et dans ceux qui leur sont subordonnés.

Mais comment convient-il d'articuler ces asymétries en termes plus strictement philosophiques, et comment servent-elles à soutenir la thèse selon laquelle les périodes respectives de l'histoire de la philosophie sont des régions corrélatives, mais autonomes ? Pour qui tente de répondre à cette question quant au monde antique, il est important de souligner le fait que la nature comprise comme *physis* n'est pas simplement une collection de choses, mais qu'elle est aussi le processus générateur à partir duquel ces choses viennent à l'existence. Comme Hésiode le formule dans sa *Theogonie*, Chaos, Terre et Eros sont venus à l'existence à partir d'un processus primordial d'émergence, et après la naissance de Ciel, les dieux furent produits par l'union de Terre et de Ciel. Selon l'exposé d'Hésiode, chaque étape de ce processus ouvre un courant différent du devenir, et le processus lui-même ne peut être articulé de façon adéquate qu'en termes esthétiques (12). En d'autres termes, la « nature », au sens où nous parlons de « la nature des choses » renvoie à une conception de la nature comme structure intelligible en termes de laquelle les choses contenues dans le monde doivent être comprises. Ces structures sont les « genres » ou les « espèces » qui entrent en jeu dans le modèle fondamental de la prédication, tel que le dégage Aristote, et elles sont la contrepartie structurale des entités qui viennent à l'existence à partir d'un processus originel d'émergence (13).

Le mot « genre » renvoie au rapport qui unit les deux sens du concept de nature, car ce terme signifie non seulement « un principe d'ordre ou de classification », mais aussi « le premier principe à partir duquel une chose vient à l'être ». Certains penseurs en ont conclu que le concept d'origine était le concept le plus fondamental, et que le concept de nature comme struc-

ture intelligible n'était que dérivé (14). Cependant, il ne s'agit pas de l'étymologie du terme que la structure doit être subordonnée au processus, mais uniquement qu'ils forment un tout en tant qu'ils sont deux conceptions distinctes, mais liées, de la nature. En fait, l'aspect le plus évident du développement de la philosophie antique est le jeu de ces deux conceptions, tel qu'il culmine dans les tentatives pour les unifier de Platon et d'Aristote. Etre et Devenir, développement et ordre, processus et structure, sont liés les uns aux autres pour tous les penseurs de quelque importance du monde antique, et ce n'est que dans des interprétations dégénérées de leurs intentions originelles que l'un des deux éléments devient l'unique élément fondamental.

Le rôle crucial de la dimension intelligible dans la philosophie ancienne est reflété par l'insistance des philosophes antiques sur le primat de l'ordre réel et sur la croyance selon laquelle les objets naturels, les structures en termes desquelles ils sont rangés, et le processus d'émergence par lequel ils viennent à l'existence sont accessibles de façon objective. Ceci s'exprime dans la conviction des Grecs selon laquelle le sens de la vue est le plus important de tous, car c'est par la vision que nous sommes à *même* d'accéder à la fois aux choses et aux structures, ainsi qu'au processus à partir duquel les choses apparaissent et s'organisent en une configuration ordonnée (15). La dimension esthétique de la conscience grecque est de la sorte essentiellement visuelle, à commencer par le plan en forme de mosaïque de *l'Iliade* et de *l'Odyssée*, et jusqu'à sa culmination dans les statues par lesquelles sont représentés à la fois les dieux et les hommes (16). Dans les deux cas, ce qui est ainsi exprimé est le besoin de subordonner la conscience humaine à un processus ou à un modèle plus fondamental qu'elle-même, et auquel le règne humain doit à la fois son existence et son ordre.

On peut exprimer la même idée en termes de logique en considérant la forme de proposition que l'on a mentionnée plus haut, car le sujet, le prédicat et la copule renvoient à des aspects fondamentaux du cosmos auxquels l'être humain doit bien correspondre de façon objective. Dans la proposition affirmative

(11) Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, 11-13.

(12) Hesiod, *Theogony*, tr. avec une introd. par Norman O. Brown, Liberal Arts Press, Indianapolis & New York, 1953, 56 s.

(13) La substance seconde dans la tradition aristotélicienne et la « nature seconde » dans la tradition médiévale sont des illustrations du concept compris en ce sens.

(14) Heidegger est l'exemple le plus évident de cette tendance parmi les philosophes contemporains. Cf. *An Introduction to Metaphysics*, 11 s., 150-164.

(15) Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 980 a 22-27.

(16) Erich Auerbach, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, tr. fr. C. Heim, NRF/Gallimard, Paris, 1968, ch. I et Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 439-453.

« Socrate est un homme », le sujet, la structure intelligible, et le processus d'émergence que nous rencontrons de façon objective sont représentés par le sujet, le prédicat et la copule, et ce sont ces distinctions, telles qu'elles reçoivent une image à la fois logique et esthétique, qui sont la source de la thèse selon laquelle la nature et l'art sont les concepts fondamentaux du monde antique.

PAR contraste avec cette façon d'aborder les problèmes qui nous font face en termes de nature et d'art, le monde moderne a pour ingrédients l'homme et la science, qui sont pour lui les concepts philosophiques fondamentaux. C'est le cas avant tout parce que, dans le monde moderne, la nature perd son caractère de processus d'émergence ou d'ensemble de structures intelligibles, pour déboucher sur une représentation de l'ordre naturel comme constitué de matière en mouvement. Si le processus intelligible de la tradition grecque doit avoir quelque existence substantielle, il lui faut donc trouver son lieu dans le sujet humain, dans lequel la résistance de l'objet doit être dépassée par la quête autonome d'une compréhension totale. Ce projet bien connu commence avec la tentative de Descartes pour transposer les concepts objectifs de processus et de structure en une méthode mathématique de conquête scientifique et technique. Descartes fait glisser processus et structure du côté du sujet en inaugurant un projet de doute radical dans lequel l'objectivité du donné se trouve sapée, et où tout ce qui survit est Dieu, l'âme, et la méthode mathématique au moyen de laquelle les connaissances doivent être mises en ordre et développées. En fait, on pourrait même soutenir qu'il revendique pour lui-même la nature divine en suggérant que, bien qu'il ait une volonté infinie et un intellect seulement fini, et bien que l'erreur se produise parce que la volonté dépasse l'intellect, il a cependant à sa disposition une méthode mathématique au moyen de laquelle ces erreurs peuvent être dépassées. C'est cette méthode mathématique et son accessibilité à l'intellect fini qui remplace la nature et Dieu et qui place l'homme et la science au centre du monde moderne, lançant ainsi un projet de compréhension totale qui définit la conscience philosophique moderne (17).

Ce projet fut mené à son terme au XIX^e siècle par Hegel, qui, très explicitement, transforme la substance en sujet, et qui insiste

(17) Ces intentions sont exprimées dans les *Méditations*.

insiste sur le fait que l'on peut transformer la forme traditionnelle de la proposition en une phrase spéculative. Dans le jugement « Socrate est un homme », il suggère que nous trouvons, non seulement la substance, la structure, et le processus, comme dans la tradition grecque, mais aussi le sujet qui énonce la phrase et l'acte de parole qui aboutit à comprendre la substance au moyen de la structure qui lui est appropriée. En fait, la copule du jugement originel n'est pas tant le processus à partir duquel la substance vient primitivement à l'existence que le processus de réflexion par lequel le sujet est à même de comprendre la substance telle qu'elle développe son contenu concret (18). Comme Hegel l'exprime dans la *Phénoménologie*, ce développement concret se meut d'étape en étape vers une articulation de plus en plus adéquate, et les structures qui caractérisaient d'abord la substance deviennent des étapes dans le processus même d'auto-développement du sujet. La dimension mathématique du projet originel de Descartes est donc subordonnée à un processus d'émergence ; mais, tel que Hegel le comprend, ce processus est l'itinéraire réflexif dans lequel la quête scientifique de la compréhension absolue est menée à son terme (19). La quête de la compréhension s'exprime en termes humains, en ce que le sens de la vue, comme notre mode fondamental d'avoir accès au monde, est remplacé par le sens du toucher. La compréhension absolue suppose que nous sommes capables de mettre la main sur le monde directement, en dépassant la distance noétique des Grecs avec cette sorte d'immédiateté pratique qui caractérise les révolutions scientifiques et techniques (20). Ce n'est donc pas par hasard si la philosophie, dans le sillage de Hegel, s'est concentrée avec tant d'insistance sur le problème de la théorie et de la pratique, et si elle a suggéré que la théorie doit être subordonnée à la pratique si nous devons comprendre le cosmos d'un point de vue scientifique (21).

(18) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 36 s.

(19) *Ibid*, 36-41.

(20) Hegel prépare la voie de ce développement dans son affirmation célèbre selon laquelle même les animaux connaissent la bonne manière de traiter les objets sensibles, à savoir « les saisir sans plus et les consommer ». Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr., p. 90 s.

(21) Cf. Karl Marx, *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ed. D.M. Struik, tr. M. Milligan, International Publishers, New York, 1964, 170-193 ; H. Marcuse, *Reason and Revolution*. Hegel and the Rise of Social Theory, Beacon Press, Boston, 1960 ; J. Habermas, *Theory and practice*, *ib.*, 1973.

SI la nature et l'art sont les concepts centraux du monde ancien, et si l'homme et la science sont les concepts autour desquels tout tourne à l'ère moderne, il est clair que Dieu et la religion sont au centre de la tradition philosophique médiévale. De son propre point de vue, mais pour le formuler de manière anachronique, l'époque médiévale est située entre, d'une part, un monde dans lequel le sujet est subordonné aux objets, à un processus d'émergence, et à un ensemble de structures qui le surplombent, et, d'autre part, un monde dans lequel l'objet est subordonné au sujet et au processus de réflexion qui le rend accessible à la connaissance. La plupart des grands penseurs du Moyen-Âge soutiendraient que le premier terme de cette alternative fait de nous moins que nous ne sommes, tandis que le second fait de nous plus que nous ne sommes ; parlant à partir d'un point de vue intermédiaire, ils insisteraient au contraire sur l'ordre créé tel qu'il se distingue du fondement de son existence. La période médiévale aiguise la discontinuité qui existe entre ses concepts de base et les autres notions centrales que nous avons examinées ; ce faisant, elle est tenue à une asymétrie plus radicale que les périodes de l'histoire de la philosophie que nous avons discutées auparavant. Ce sens aigu de la discontinuité est fondé sur la transcendance de Dieu et sur une doctrine de la création *ex nihilo*. Dans les deux autres époques, un couple de concepts est plus fondamental que les autres, mais ils sont aussi reliés par une continuité sous-jacente. Par contraste, la discontinuité vient au premier plan dans la façon dont le Moyen Âge prend parti pour une création radicale, selon laquelle Dieu et le monde sont distincts de façon réelle, et ne sont pas liés par une simple relation logique (22). C'est ce fait qui est sous-jacent au scandale de la religion qui, de temps en temps, semble menacer la rationalité philosophique, et qui détache la période médiévale des autres pour en faire un monde en soi.

Quand nous envisageons le monde médiéval, nous pourrions être tentés d'ignorer le problème de Dieu et de nous concentrer sur des problèmes secondaires. En effet, mettre l'accent sur le problème de Dieu, c'est mettre au centre de nos réflexions un problème qui, en apparence, n'est pas philosophique. En conséquence, nous pourrions discuter de la logique, de la science, de

(22) Bien que Duns Scot et Ockham ne soient pas d'accord avec Thomas d'Aquin sur la question de savoir s'il y a une distinction réelle entre *l'ens et l'esse*, les trois penseurs soutiennent la thèse selon laquelle Dieu est réellement distinct du monde.

l'anthropologie philosophique du Moyen-Âge, pour chercher ainsi à éviter de traiter le problème de Dieu à l'intérieur d'un contexte philosophique. Cependant, si nous voulons être fidèles à notre sujet, cela ne suffira pas, car il nous faut purement et simplement admettre qu'une Révélation de Dieu par lui-même est centrale en la matière, et il nous faut nous orienter en philosophie à partir de ce fait incontournable. En termes humains, cela signifie que le sens de la vue qui avait pour le monde antique une telle importance, ainsi que le sens du toucher qui anime la tradition philosophique moderne, sont remplacés par le sens de l'ouïe ; ce qui oblige le penseur médiéval à écouter la voix de Dieu comme le fondement sur lequel se fondent ses réflexions. Parce qu'il est séparé du monde par un abîme infini sur lequel seule la création peut jeter un pont, Dieu ne peut pas se présenter comme un contenu objectif de la connaissance, et à cause de cette même infinie distance, nous sommes incapables de la traverser pour toucher Dieu directement. À la place, il faut que Dieu parle si nous devons avoir accès à sa nature, et c'est ce fait qui explique la dépendance des philosophes médiévaux par rapport à un Verbe qui parle (23).

Quand Dieu parle, dans le monde médiéval, il s'adresse à ses créatures au centre de leur être, et l'on peut trouver une indication sans équivoque de ce qu'il en est ainsi dans le primat des propositions existentielles pour quelques-uns des penseurs médiévaux les plus importants. La forme de proposition qui est centrale dans le monde médiéval n'est pas « Socrate est un homme », qu'on le comprenne en termes aristotéliens ou hégéliens, mais « Socrate existe », phrase qui attire notre attention sur la distinction réelle entre Dieu et le monde, et sur la relation de création qui les relie (24). Le processus d'émergence et les formes objectives du monde antique, ainsi que la quête d'une compréhension absolue de la part de la philosophie moderne, sont donc contrebalancées par une situation existentielle dans

(23) Le concept d'un Verbe parlant apparaît à plusieurs reprises dans les *Confessions* de saint Augustin, dans lesquelles il dit : « Parle, afin que je sois ». Mais même chez Thomas d'Aquin, chez lequel le primat aristotélien de la vision refait surface, nous trouvons l'affirmation explicite selon laquelle la théologie est la science suprême, et que certaines vérités ne peuvent être connues que par l'entremise de la Révélation, laquelle est médiatisée par le concept de parole. Cf. Augustin, *Confessions and Enchiridion*, tr. A.C. Outler, Westminster Press, Philadelphie, 1955, 34 et *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, vol. 1, ed. A.C. Pegis, Random House, New York, 1945, 5-7.

(24) Thomas d'Aquin est l'exemple le plus clair d'un penseur médiéval qui reconnaît le primat du jugement d'existence. Cf. James F. Anderson, *An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, H. Regnery Co., Chicago, 1953, 21-23.

laquelle l'homme se tient devant Dieu et écoute ce qu'Il lui révèle de sa nature et de son existence.

LA renaissance d'une optique dans laquelle la philosophie médiévale serait considérée pour elle-même peut dépasser le conflit entre les mondes ancien et moderne, et elle nous permettra de transcender la guerre qui a défini les conceptions traditionnelles de l'histoire de la philosophie. En termes logiques, ceci est rendu possible par l'introduction du concept de Dieu comme un troisième terme qui surplombe à la fois la nature et l'homme comme les concepts définitifs dans les termes desquels la réflexion philosophique peut se développer. Quand ces deux concepts se font face, un conflit ne peut pas ne pas surgir pour savoir lequel des deux est le premier, car il n'y a pas d'élément qui puisse intervenir pour empêcher l'un des deux de tenter de se subordonner l'autre. Comme l'a suggéré Charles S. Peirce, une relation à deux termes est toujours définie par une résistance, une récalcitrance, une opposition, et c'est justement cette sorte de relation qui a produit le conflit que nous venons d'examiner (25). Pourtant, quand on place la période médiévale entre les deux autres, le conflit qui les oppose peut recevoir une médiation, pour peu qu'on réfère les concepts centraux de chaque époque à leur fondement créateur. Selon la manière médiévale de rendre compte du rôle des deux concepts, la nature et l'homme se distinguent du fondement de leur existence, et c'est leur absolue dépendance par rapport à une source commune qui les lie ensemble comme deux pôles agissant l'un sur l'autre et dépendant l'un de l'autre.

Dieu comme source créatrice n'est pas un troisième terme en ce sens qu'il constituerait une totalité englobante dont la nature et l'homme seraient des éléments subordonnés. Si c'était le cas, la doctrine de la création ne pourrait pas se distinguer de la quête moderne d'une compréhension absolue, et l'on pourrait identifier Dieu à l'Esprit absolu de l'entreprise philosophique moderne. En tant qu'il est le fondement de leur existence, Dieu reste réellement distinct de ses créatures, et c'est cette dimension irréductible de différence qui permet à chacune de celles-ci de conserver une légitime mesure d'indépendance. La relation de fondement à fondé lie aussi ensemble les termes qu'elle fonde,

(25) *The collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1-6, ed. C. Hartshorne-P. Weiss, Harvard U.P., 1931-1935, I, 426-440, 558 ; II, 300, 336 s., 348.

en leur permettant d'être reliés les uns aux autres de par leur dépendance mutuelle envers la même source créatrice. La doctrine de la création *ex nihilo* est donc une réponse adéquate au conflit entre les mondes ancien et moderne. Elle permet à la nature, mais aussi à l'homme, de se distinguer de leur fondement créateur et l'un de l'autre, mais elle leur permet aussi d'être reliés de façon positive aux autres termes dont ils restent substantiellement distincts.

CETTE réponse au conflit entre les philosophies ancienne et moderne soulève deux problèmes qu'il convient de traiter si le programme que présente cet article doit pouvoir se développer correctement. En premier lieu, l'introduction de la doctrine de la création *ex nihilo* pourrait suggérer que le conflit qui nous fait face reçoit sa solution d'un terme absolument inintelligible, et qu'on n'a fait que contourner une guerre en l'échangeant contre un point de vue théologique qui ne peut être articulé. La « nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires » (Hegel) n'est pas une solution à un problème aussi central que celui que nous venons d'examiner ; il est donc nécessaire de considérer plus en détail comment on peut comprendre de façon philosophique la position qu'on a développée ici. En second lieu, les termes dans lesquels nous avons caractérisé les périodes que l'on peut distinguer dans l'histoire de la philosophie pourraient passer pour des manières stériles de s'engager dans la réflexion philosophique contemporaine, car il y a un sens dans lequel la nature, Dieu et l'homme ne forment plus l'horizon à l'intérieur duquel vivent la plupart d'entre nous. Le développement de la philosophie contemporaine, passant de la philosophie analytique au structuralisme, puis à l'herméneutique, et enfin à la déconstruction, suggère que c'est le langage qui est le nouvel horizon de la réflexion philosophique, et que la tâche de la philosophie est de se détourner du passé afin de déployer les ressources linguistiques de la situation contemporaine. Et pourtant, le paradoxe de la fascination que le langage exerce de nos jours est que le langage lui-même peut devenir un véhicule susceptible de nous faire recouvrer les concepts de la nature, de l'homme et de Dieu, et de développer la suggestion selon laquelle la philosophie médiévale est la clef permettant de dépasser le conflit entre les mondes ancien et moderne. Je voudrais illustrer ce point en me tournant vers une analyse linguistique de la doctrine de la création *ex nihilo*, et en utilisant cette analyse

pour développer quelques-unes des implications les plus importantes de la discussion qui précède.

LA première étape, pour développer notre thèse d'un point de vue linguistique, est de remarquer que l'acte de création est un acte de parole, et que la tradition médiévale est fondée sur l'énoncé performatif par lequel elle soutient que l'homme et la nature sont venus à l'existence (26). Dieu parle, et le monde vient à l'être, non pas en sortant de Dieu lui-même, ni non plus comme un produit déterminé façonné à partir d'un matériau préexistant, mais à partir du néant absolu, uniquement par la vertu d'un langage primordial. Ce Verbe qui parle est une intersection de mystère, de puissance et de sens, car l'acte de création est à la fois sans précédent et imprévisible ; il est le processus actif qui mène le monde à l'existence et la source primordiale en termes de laquelle l'homme et la nature doivent devenir intelligibles. Le mystère et le pouvoir du concept grec de *physis*, ainsi que le pouvoir et la structure de la quête moderne de la compréhension absolue, sont reflétés dans la création, car cet acte, à lui seul, unifie le mystère à l'arrière-plan des choses, la puissance qui les fonde, et leur sens intelligible, pour en faire une unité primordiale.

Il est important de souligner le fait que la création *ex nihilo* n'est pas à proprement parler une relation, car le second terme de cette «relation» est totalement dépendant de la source à partir de laquelle il vient à l'existence. Dans la mesure où la création a été accomplie, on peut dire qu'il y a une relation entre le fondement et le produit, mais la priorité absolue du fondement suggère que la création elle-même n'est pas une relation, qu'elle soit symétrique ou asymétrique. Ce point crucial, à propos du caractère non-relationnel de l'acte de création, implique également que la façon dont la création *ex nihilo* unit Dieu et le monde ne peut pas créer entre eux une unité du genre de celle que l'on a lorsque deux termes font partie d'un même tout. L'unité en question dérive d'un acte de parole, conçu comme une activité linguistique, laquelle engendre un produit qui est à la fois non-linguistique et réellement distinct de son fondement

(26) J'utilise le concept d'énoncé performatif au même sens que J.L. Austin, qui l'a introduit pour la première fois dans son essai « Performative Utterances », dans *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1961, 220-239.

créateur. Le sens auquel la création unit Dieu et le monde doit donc être interprété d'une manière telle que la distinction réelle entre Dieu et le monde soit à la fois préservée et rendue intelligible en termes linguistiques appropriés.

NOUS pouvons élaborer notre compréhension de la relation entre Dieu et le monde en analysant un second contexte crucial de l'interaction linguistique sur lequel la tradition médiévale a concentré son attention. L'épisode auquel je songe est rapporté dans le troisième chapitre de *l'Exode*, lorsque Moïse rencontre Dieu au buisson ardent. Se tenant devant Dieu, Moïse dit : « Je suis ici », et quand Moïse lui demande de lui révéler son nom, Dieu répond : « Je suis » (27). Comme je l'ai montré dans un autre contexte, le contenu de ces énoncés est intelligible, car Moïse identifie la façon dont il est localisé, et Dieu s'identifie comme un mystérieux centre de pouvoir qui a été, est et sera présent à travers le spectre tout entier de la nature et de l'histoire (28). Pourtant, le point le plus important à remarquer est que les deux énoncés sont des actes performatifs, et qu'ils permettent à Moïse et à Dieu de se présenter eux-mêmes l'un à l'autre en traversant un espace qui à la fois les relie l'un à l'autre et les tient à distance.

La dimension performative du discours crée l'espace linguistique dans lequel Moïse et Dieu se rencontrent l'un l'autre, et elle permet à Moïse de retrouver le sens de son existence à la lumière de la promesse de Dieu d'être présent à travers toutes les dimensions du temps. Moïse avait été aliéné de ses origines et exilé dans le désert depuis quarante ans, sans savoir s'il y avait un avenir dans lequel le sens de sa vie pouvait se développer (*Actes* 7, 30). Pourtant, lorsque Dieu se révèle lui-même comme celui qui est présent avec puissance, et comme celui qui a été, est et sera présent comme le fondement qui soutient l'existence de Moïse, les dimensions temporelles de la vie de Moïse sont rassemblées en une unité qui reflète l'unité primor-

27) Il est important de remarquer que, dans l'original, le terme utilisé par Morse est *inveni*, et les mots attribués à Dieu *'ehyeh asher 'ehyeh*. En rigueur de termes, le verbe « être » n'est exprimé directement que dans la seconde phrase, et seulement de façon indirecte dans la première. Cependant, ceci ne fait que souligner le fait que le mode d'existence de Dieu est premier, et que Moïse ne peut exister que confiné dans une situation temporelle et spatiale déterminée.

(28) Cf. mon *The Quest for Wholeness*, 82-89.

diale de Dieu lui-même (29). La phrase de Moïse : « Je suis ici », et la réponse de Dieu : « Je suis », sont toutes deux des propositions qui expriment une existence, et ce fait sert à garantir la distinction réelle entre eux, au moment où ils sont face à face. Deux centres de mystère, de pouvoir et de sens sont confrontés, et bien que le second soit dépendant du premier, il est cependant campé en face du fondement de son existence comme une entité réellement distincte de celui-ci. Ces deux interlocuteurs sont aussi unifiés par leur interaction au buisson ardent, mais l'unité en question n'inclut pas ces deux-ci à l'intérieur d'un contexte plus large. Moïse est relié à Dieu comme une image est reliée à son original, et c'est parce que son propre mystère, son propre pouvoir et sa propre structure peuvent être amenés à avoir une relation d'image à original avec le mystère, le pouvoir et l'intelligibilité de Dieu, qu'il est capable de retrouver le sens de sa vie.

Au fur et à mesure que la période médiévale s'est développée, elle a fourni une articulation linguistique plus poussée de ces actes linguistiques originels, et elle l'a fait en considérant certaines des façons dont le langage peut être utilisé pour caractériser Dieu et ses relations avec le monde. Le langage en question est ou bien attributif ou bien relationnel, et il nous ramène à la forme traditionnelle, aristotélicienne, de la proposition que nous avons déjà examinée. Le foyer de notre attention vient donc porter, soit sur le sujet, le prédicat, la copule, soit sur les relations qui peuvent être exprimées dans des propositions de cette sorte. Par exemple, dans la phrase « Dieu est sage », ou « Dieu est le créateur », nous pouvons faire porter l'accent sur Dieu lui-même, sur la propriété de la sagesse, sur la copule qui les relie, ou sur la relation qui lie Dieu à ses créatures. L'analyse la plus simple de ces termes suggère qu'ils doivent être compris soit comme négatifs, soit comme éminents, soit comme analogiques, auquel cas la première façon de procéder doit servir à préserver la transcendance de Dieu, alors que la seconde en préserve la perfection, et que la troisième rend Dieu accessible à la connaissance tout en préservant la différence radicale qui sépare Dieu et le monde (30).

Dans les termes de notre première analyse, le *sujet* d'une proposition en style aristotélicien qui attribue des propriétés ou des relations à Dieu renvoie à son *pouvoir*, les *prédicats* de la

proposition renvoient à sa *structure intelligible*, alors que la *copule* ou *la relation* qui les relie renvoie au *mystère* de transcendance et de création dans lequel pouvoir et structure sont unis. C'est ce mystère que préserve la théologie négative, mais c'est aussi le pouvoir et la structure qui s'y trouvent que l'aspect positif du discours éminent et du discours analogique tentent de rendre accessibles. Comme Thomas d'Aquin a sans doute été le premier à le reconnaître, ces modes de prédication présupposent le contexte existentiel antérieur de l'énoncé performatif : en effet, derrière l'affirmation selon laquelle Dieu est sage, ou que Dieu est le créateur, se trouve la proposition existentielle selon laquelle Dieu *est*, telle qu'elle a été prononcée à une occasion particulière. Le mystère, le pouvoir et la structure du discours propositionnel sur Dieu, et les tentatives des discours négatif, éminent et analogique, pour préserver à la fois le mystère et l'intelligibilité de Dieu, sont fondés sur l'énoncé performatif dans lequel ces dimensions sont toutes trois exprimées. Il en résulte que les théories très élaborées de la prédication qui furent développées par la philosophie médiévale présupposent le contexte performatif dans lequel Dieu se révèle lui-même comme le fondement mystérieux, puissant et intelligible, de l'ordre créé (31).

L'AFFIRMATION selon laquelle Dieu a

créé le monde et l'affirmation subséquente faite à Moïse, au buisson ardent : « Je suis celui qui suis » peuvent être abordées du simple point de vue de l'analyse des propositions. De fait, c'est là la façon dont on traite d'habitude ces deux affirmations lorsqu'on discute de leur signification en théologie ou en philosophie. Quand on procède de cette façon, on peut mettre les affirmations en question entre parenthèses, ce qui permet à la discussion qui s'ensuit de conserver une mesure convenable de distance théorique. Là où l'on vise une analyse savante, une telle attitude est parfaitement de mise et, de fait, on ne peut éviter une telle mise entre parenthèse si l'on doit traiter la vision médiévale du monde comme une possibilité parmi d'autres. Cependant, nous n'avons pas le droit d'oublier que les versions originales des deux affirmations ont été formulées sans guillemets et qu'elles ont tout d'abord été formulées comme des énoncés performatifs.

(29) *Ibid.*, 76 s.

(30) *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, 114-116, 118-121, 126-134.

(31) Pour un exposé de ces théories, cf. P. Geach, *Reference and Generality : An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Cornell U.P., Ithaca/New York, 1962.

La question la plus sérieuse que l'on ait à poser à propos de la période médiévale ressortit à la relation correcte à établir entre la formulation théorique de ces affirmations et leur expression performative, qui est originelle. Quand nous sommes placés devant cette question, nous pouvons choisir de maintenir notre distance théorique, et discuter l'histoire de la philosophie en distinguant ses périodes traditionnelles dans des termes qui permettent de décrire et d'appliquer des catégories. Cependant, il existe toujours la possibilité que les guillemets tombent, et que le contenu des affirmations sur la création et sur l'existence de Dieu se mette à parler d'une façon créatrice et existentielle. Telle est la menace que doit affronter toute tentative sérieuse pour étudier la philosophie médiévale, et on a là, de fait, de quoi expliquer la crainte et à la fois le dédain qui attendent une recherche philosophique qui s'oriente à partir du primat de la religion et de Dieu. Se pourrait-il que, dans ces affirmations : « Que la lumière soit ! » et « Je suis celui qui suis », une lumière puisse encore briller, et que Dieu puisse encore se révéler? Si ce devait être le cas, la philosophie médiévale, non seulement ne serait plus un domaine autonome sans autre rapport avec les autres que d'opposition, mais encore « la foi à la recherche de l'intelligence » pourrait devenir une fois de plus la réflexion philosophique d'une entreprise existentielle.

Carl G. VAUGHT

(traduit de l'américain par Rémi Brague)
(titre original : « The Re-Birth of Medieval Philosophy »)

Carl G. Vaught, né en 1939 dans le Sud des Etats-Unis. Thèse de philosophie à Yale en 1966. Professeur et chef du département de Philosophie à l'Université d'état de Pennsylvanie. Membre et prêcheur de l'Eglise baptiste. Travaux en philosophie du langage et de la religion. Publications : outre de nombreux articles, *The Quest for Wholeness, S.U.N.Y., Albany, 1981*; *The Sermon on the Mount : A Theological Interpretation, ibid, 1986*.

**Souscrivez un abonnement de parrainage
au profit d'un tiers : missionnaire,
séminariste, étudiant, prêtre âgé...**

Jean GRONDIN

Herméneutique et relativisme

1. L'accession de l'herméneutique au rang de philosophie première

L'herméneutique incarne l'un des courants dominants en philosophie contemporaine. A vrai dire, il s'agit d'une appellation un peu inusitée pour une école de pensée. En règle générale, les tendances philosophiques s'identifient plutôt par des — ismes : néo-kantisme, positivisme, existentialisme, structuralisme, etc. A l'instar d'autres termes scientifiques se terminant en -ique, l'herméneutique désigne originellement une discipline ou une technique, non une orientation de pensée. La logique, la rhétorique, la physique, la métaphysique ne sont pas des titres qui caractérisent des écoles, mais bien des disciplines ou des domaines du savoir. En grec, ces termes étaient d'abord des adjectifs servant à identifier une *technè* (1), parfois une *epistémè*. Dans l'encyclopédie des savoirs, l'herméneutique était conçue comme la science des règles présidant à l'interprétation des textes, la *technè de l'hermeneuein*. Mais comment la discipline de l'interprétation est-elle devenue le nom d'une théorie philosophique ? Comment, en d'autres termes, est-on passé de l'herméneutique à ce que l'on pourrait appeler l'herméneutisme contemporain ?

De mauvaises langues insinueront que, si l'herméneutique s'impose aujourd'hui en tant que forme privilégiée de la réflexion philosophique, ce serait parce que la philosophie n'aurait plus rien d'autre à faire que d'interpréter des textes, se réduisant à l'exégèse de sa propre histoire. Un peu désillusionnée vis-à-vis de ses possibilités systématiques ou scientifiques, la philosophie se serait résolue à n'être rien de plus qu'un retour

(1) Cf. l'étude de P. Chantraine, « Le suffixe grec *ikos* », dans *Etudes sur le vocabulaire grec, Paris, Klincksieck, 1956, p. 142*.

narcissique sur sa tradition, d'où sa vocation foncièrement herméneutique. Ce jugement caricatural, donc partiellement vrai, n'atteint cependant pas le fond du problème : la promotion de l'herméneutique au rang de *théorie* philosophique. Car faire de l'histoire de la philosophie, ce n'est pas — puisque les philosophes de toutes les tendances s'y adonnent — s'identifier *ipso facto* à une orientation philosophique.

Si l'herméneutique a pu s'ériger en théorie philosophique à notre époque, c'est plutôt parce qu'on s'est avisé de l'universalité que revêt la question de l'interprétation. Loin de se limiter aux sciences strictement interprétatives, comme l'exégèse, la philologie, le droit et l'histoire, les quatre disciplines qui ont traditionnellement préoccupé l'herméneutique ou *fars interpretandi* jusqu'au XIX^e siècle, le problème de l'interprétation émerge aujourd'hui comme l'un des ressorts essentiels de tout savoir. Les épistémologues, comme Karl Popper, et les historiens des sciences, pensons à Thomas S. Kuhn, nous ont appris jusqu'à quel point la théorie scientifique est toujours interprétation, découpage, lecture du réel en fonction des exigences, peu ou prou explicites, de la recherche et de son contexte historico-culturel. La science ne se borne pas, comme le pensent le positivisme et le sens commun, à décrire des faits ; elle doit les mettre en ordre, les conceptualiser, en un mot, les interpréter. L'épistémologie contemporaine tire de la sorte les conséquences herméneutiques de la distinction kantienne entre phénomènes et choses en soi : la science n'est pas simple reflet du réel tel qu'il est en soi, mais, inmanquablement, schématisation, interprétation, traduction motivée des phénomènes.

Plus fondamentalement, on s'est aussi rendu compte que l'interprétation jouait un rôle de premier ordre sur le terrain de l'existence vécue, préscientifique : dans l'orientation que nous voulons bien donner à notre agir, les opinions que nous faisons nôtres et les jugements de valeur que nous avons hérités de notre éducation ou de notre milieu. On en aperçoit la trace dans le mot foudroyant de Nietzsche : « Il n'y a pas de phénomènes moraux, rien qu'une interprétation morale des phénomènes » (2). Le perspectivisme nietzschéen rend perceptible, sans doute pour la première fois dans l'histoire de l'Occident, l'universalité virtuelle de la dimension herméneutique. Derrière

(2) *Par-delà le bien et le mal*, aph. 108. Rappelons aussi la formule plus universelle du fragment 481 de la *Volonté de puissance* : « Il n'y a pas de faits, seulement des interprétations ».

toute connaissance, toute attitude et tout agir se tapit une interprétation du réel, d'un réel toujours déjà transformé afin de servir les intérêts de la volonté de puissance. Il est permis d'affirmer que l'herméneutique contemporaine — représentée en France par Paul Ricœur, en Allemagne par Heidegger, Gadamer, Habermas et plusieurs autres, puis aux États-Unis par Rorty — est la philosophie qui cherche à prendre la mesure de cet univers formidable de l'interprétation, découvert par Nietzsche, même s'il n'est que relativement peu question de Nietzsche dans ses exposés théoriques (3). En tenant compte du caractère fondateur de l'interprétation dans notre rapport au monde, l'herméneutique ne renonce pas à la prétention universelle de la philosophie, elle la réalise. C'est parce que tout rapport au réel, donc toute théorie, repose sur une interprétation que l'herméneutique a pu acquérir une portée universelle. L'universel de l'interprétation représente l'instance qui aiguille l'orientation herméneutique de la philosophie contemporaine et qui habilite la philosophie à maintenir sa prétention fondamentale à l'universalité. L'herméneutique est devenue *prima philosophia*.

2. Herméneutique normative et herméneutique phénoménologique

En revendiquant le statut de philosophie première, l'herméneutique du XX^e siècle (l'herméneutisme, si l'on veut) ne se présente évidemment plus comme une herméneutique au sens traditionnel du terme, c'est-à-dire comme science des règles de l'interprétation des textes. L'intention de l'herméneutique classique se voulait essentiellement technique et normative. Son propos était d'indiquer les règles ou la méthode à suivre quand on cherche à interpréter des écrits de manière scientifique, en

(3) Ricœur nomme Nietzsche parmi les maîtres du soupçon, mais il se concentre surtout sur Freud. L'herméneutique de *Sein und Zeit* se constitue sans référence décisive à Nietzsche. Le débat que mènera Heidegger avec Nietzsche à partir des années trente est solidaire d'un dépassement de la problématique herméneutique. Et le chef-d'œuvre de Gadamer, *Vérité et méthode*, reconstruit l'histoire de l'herméneutique et de son accession à l'universalité sans reconnaître de fonction privilégiée à la station nietzschéenne. Au cours des dernières années cependant, Gadamer a de plus en plus souligné sa pertinence herméneutique. Cf. ses études récentes « Le défi herméneutique », in *Revue internationale de philosophie*, n° 151, 1984, p. 333-340, et « Das Drama Zarathustras », in *Nietzsche-Studien*, 15, 1986, p. 1-15. Entre-temps des spécialistes de Nietzsche avaient déjà attiré l'attention sur l'actualité herméneutique de l'œuvre nietzschéenne, tout spécialement J. Figl, « Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20.

vue d'écarter l'arbitraire et le subjectivisme dans le domaine de l'interprétation (4). L'herméneutique contemporaine renonce à ce projet normatif et technique pour se situer à un niveau plus élémentaire : elle n'enseignera plus comment l'on doit interpréter (dans une visée normative), mais comment, de fait, on interprète ; non pas ce que nous devrions faire, mais « *ce qui, par-delà notre vouloir et notre faire, nous arrive* » (5) lorsque nous interprétons. Il s'agit d'une approche résolument phénoménologique, ou descriptive, qui a pris conscience de l'antériorité de l'ordre herméneutique eu égard à toute tentative visant à régulariser ou à discipliner méthodiquement le travail de l'interprétation. C'est en laissant tomber sa visée initialement normative et en se constituant comme phénoménologie de l'interprétation que l'herméneutique peut aspirer à la dignité de philosophie première.

La transformation phénoménologique de l'herméneutique paraît devoir s'accompagner d'un tournant pluraliste. Alors que l'herméneutique traditionnelle, normative, avait tendance à penser qu'un texte ne pouvait avoir qu'un seul sens, l'herméneutique devenue philosophie semble tout à fait disposée à accepter la pluralité des sens que peut recevoir un seul et même texte. On serait passé d'une herméneutique singularisante à une herméneutique pluralisante (6). Pluralisme herméneutique porté à son comble, par exemple, dans le mot de Valéry : « *Mes vers ont le sens qu'on leur prête* » (7). Même la doctrine médiévale du quadruple sens de l'Écriture n'était pas pluraliste, au sens moderne du terme. Dans sa monumentale histoire de l'exégèse médiévale, Henri de Lubac parle parfois du pluralisme de cette doctrine, mais la tradition a toujours vu dans cette pluralité « *le*

privilege unique de l'Écriture inspirée » (8). La pluralité veut seulement tenir compte de l'inépuisable fécondité du texte biblique (9). Les multiples sens (littéral, allégorique, moral et anagogique) que peut revêtir l'Écriture ne sont pas aléatoires, dictés par des impératifs pragmatiques ou utilitaires, mais voulus par son auteur, donc voulus par Dieu. Il s'agit à chaque fois d'un « *sens donné par l'esprit* » (10). Dans l'optique de l'herméneutique contemporaine, par contre, aucune balise ne paraît vouloir être imposée à la multiplicité des sens dont un texte est susceptible. Le sens d'un écrit se reflète dans la signification qu'il en viendra à prendre dans un contexte historique donné, pour une communauté bien définie. On comprend sans peine qu'aux États-Unis l'herméneutique ait pu, par l'intermédiaire de Richard Rorty (11), s'allier au pragmatisme. Tendance que suggérait déjà l'herméneutique germanique en mettant en évidence la fonction prépondérante des préjugés dans l'interprétation. On lit chez Gadamer : « *Le sens d'un texte dépasse son auteur, non pas occasionnellement, mais toujours. C'est pourquoi la compréhension n'est pas une attitude reproductive, mais aussi et toujours une attitude productive* » (WM, 280 ; tr. fr. 136). Pareille prise de position paraît miner l'idée de progrès dans l'ordre de la compréhension. Conclusion que Gadamer semble prêt à endosser lorsqu'il affirme, dans le même paragraphe, qu'il n'est pas vraiment approprié de parler d'une « meilleure » compréhension et qu'il suffit de dire que l'on comprend « autrement ». Le pluralisme de l'herméneutique phénoménologique, délivrée de ses ambitions techniques, affichera par conséquent une tolérance quasi illimitée face à la diversité des interprétations.

La tolérance peut assurément représenter une vertu herméneutique, mais que faut-il penser du relativisme auquel semble conduire l'herméneutique philosophique ? Les interprétations doivent-elles être déclarées équivalentes parce qu'irréremédiablement tributaires de contextes incommensurables ? L'idée d'objectivité conserve-t-elle quelque sens dans l'optique d'un herméneutisme radical ? Malheureusement, la question du relativisme n'est que très rarement abordée par les grands représentants de

(4) Cf. W. Dilthey, « Origines et développement de l'herméneutique », in *Le monde de l'esprit*, t. I, Paris, Aubier, 1947, p. 319-340.

(5) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), sigle WM, 4. Aufl., Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1975, p. XVI ; tr. fr. *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 8. Cf. J. Greisch, « La raison herméneutique », in *Recherches de sciences religieuses*, 64, 1976, p. 20 : « la question n'est plus : comment faire pour comprendre ?, mais : qu'est-ce qui se passe lorsque nous comprenons ? » Cf. aussi J.-L. Petit, « Herméneutique philosophique et théologie », in *Laval théologique et philosophique*, 41, 1985, p. 163.

(6) Expressions introduites par O. Marquard, *Abschied vom Prinzipien*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 129.

(7) P. Valéry, *Œuvres*, t. I, Paris, La Pléiade, 1960, p. 1509, cité par Gadamer in WM, 90 comme l'expression d'un « nihilisme herméneutique indéfendable ».

(8) H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I, Paris, Aubier, 1959, p. 33.

(9) *Ibid.*, p. 61 s.

(10) *Ibid.*, p. 355.

(11) R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, chapitre VIII, p. 357-394.

l'herméneutique. Ce sont surtout les adversaires de l'herméneutique qui brandissent le spectre du relativisme défaitiste ou de *l'anything goes*. L'herméneutique est-elle en mesure de le dissiper ? Comment est-il possible de tolérer un certain pluralisme tout en éloignant le soupçon de relativisme ? Nous aimerions montrer, dans la prochaine section, que l'herméneutique permet de jeter un éclairage nouveau sur cette question en faisant valoir que l'accusation de relativisme n'a pas d'objet véritable et que le relativisme renvoie à un point de vue absolutiste, qui ne résiste pas à la déconstruction herméneutique. Nous verrons ensuite comment cette mise à distance du relativisme permet de redonner un sens contraignant à la notion d'objectivité.

3. La relativisation herméneutique du relativisme

Dans sa plaidoirie contre la présomption de relativisme, l'herméneutique commencera par rappeler que, de fait, il n'y a jamais eu rien de tel qu'un relativisme absolu. Le relativisme, d'ordinaire compris comme la doctrine suivant laquelle toutes les opinions sur un sujet sont aussi bonnes les unes que les autres, n'a jamais été préconisé par qui que ce soit. Car il y a toujours des *raisons*, fussent-elles contextuelles ou pragmatiques, qui nous incitent à opter en faveur d'une opinion plutôt qu'une autre. Ainsi que l'écrit Rorty (12), les philosophes que l'on *surnomme* des « relativistes » sont simplement ceux qui estiment que ces raisons sont moins algorithmiques que ne l'imagine bien des rationalistes. Ce sont les détracteurs du pragmatisme herméneutique qui qualifient de relativistes les penseurs qui tiennent compte des intérêts et de la situation de l'interprète dans leurs théories. Pour le pragmatisme, c'est précisément parce que ces intérêts exercent leur détermination que le relativisme est indéfendable et qu'il n'est jamais venu à l'idée de personne de s'en faire le porte-étendard. Donc, selon l'herméneutique, le relativisme n'est guère plus qu'un épouvantail conceptuel érigé par ceux qui possèdent une conception fondamentaliste de ce que devrait être la vérité ou l'interprétation.

Dans le deuxième moment de sa plaidoirie, l'herméneutique s'emploiera à démontrer que la question du relativisme n'a de

sens que si l'on présuppose un point de vue absolutiste. Seul celui qui revendique un étalon absolutiste peut parler de relativisme. Il n'y a de relativisme qu'au regard d'une vérité absolue. Or, comment concilier la prétention à une vérité absolue avec l'expérience de la finitude humaine, le point de départ de l'herméneutique philosophique ? Selon l'herméneutique, d'inspiration heideggerienne surtout, l'absolutisme a partie liée avec la métaphysique. Que faut-il entendre ici par métaphysique ? Il est malaisé de répondre à cette question, si superficiellement abordée de nos jours, mais ses partisans, ses critiques et l'étymologie s'accordent sur au moins un point : la métaphysique est essentiellement transcendance du temporel, vers l'atemporel. Et sur quoi, doit-on demander, repose cette transcendance ? L'herméneutique heideggerienne répond : sur un refus, sinon un refoulement, du temporel, partant, de la finitude. La prétention à l'infini demeure fille de la finitude. Elle est exigence de la finitude qui cherche à se nier soi-même. La vérité dite absolue reste ainsi définie négativement par rapport à la finitude et à la temporalité. Est-il, par ailleurs, possible de déterminer positivement cet absolu, c'est-à-dire autrement que par la négation du fini ? Selon l'herméneutique, et bien des théologiens lui donnent raison (13), la métaphysique n'en a jamais été capable.

L'herméneutique se veut une philosophie postmétaphysique, une *prima philosophia* sans métaphysique (on sait que les deux termes étaient plus souvent qu'autrement synonymes pour la tradition). Elle cherche à vaincre l'oubli métaphysique du temps, qui, pour Heidegger, signifie exactement la même chose qu'un oubli de l'être, en développant un discours rigoureux sur et à partir de la finitude, le nouvel universel de la philosophie et le moteur silencieux de toute métaphysique. Pour l'herméneutique, dépasser l'absolutisme métaphysique, c'est, d'un seul tenant, laisser derrière soi le problème du relativisme (14). L'ombre du

(13) On pense ici aux théologies qui s'efforcent d'élaborer une méditation théologique sans métaphysique, donc depuis l'expérience littéralement cruciale de la mort de Dieu, proclamée chez Nietzsche, puis confirmée par Heidegger comme conséquence de la pensée métaphysique. Tout particulièrement J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977 ; *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982 ; J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, Kaiser, 1964, 10. Aufl. 1977 ; *Der gekreuzigte Gott*, München, Kaiser, 1972, 4. Aufl. 1981 ; E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977, trad. fr. Cerf, 1982.

(14) H.-G. Gadamer défendit ce point de vue lors d'un entretien que nous eûmes avec lui à Heidelberg le 5 mars 1985. Ce fut la découverte de l'herméneutique de la facticité développée par Heidegger dans ses cours de Marbourg durant les années vingt qui lui permit de surmonter la problématique du relativisme en même temps que celle de l'absolutisme métaphysique. De fait, on retrouve la trace d'un tel dépassement hermé-

(12) R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minnesota University Press, 1982, p. 166. Sur ce dégonflement de l'accusation de relativisme, cf. en outre R.J. Bernstein, « *Philosophy in the Conversation of Mankind* », in R. Hollinger (éd.), *Hermeneutics and Praxis*, University of Notre-Dame Press, 1985, p. 72.

relativisme cesse d'être obsédante, voire pertinente, dès lors que la philosophie a pris pied sur le sol, indépassable, de la finitude, lieu d'une nouvelle rigueur de la pensée. L'épouvantail du relativisme résulterait ainsi d'un double malentendu : il s'en prend à un adversaire qui n'a jamais existé et il n'a de sens que d'un point de vue absolutiste, dont personne n'a encore réussi à démontrer la légitimité positive. Il se conçoit aisément que les penseurs herméneutiques aient eux-mêmes fait si peu de cas du relativisme. Il est, dans leur esprit, sans objet et le fruit d'une préoccupation périmée, parce que métaphysique.

4. Vers un relativisme plus essentiel: Alètheia et 'Emèt

Il reste néanmoins praticable, dans une perspective herméneutique, de donner une certaine connotation positive à l'idée de relativisme. Car il est toujours vrai de dire que la vérité est relative à celui qui en fait l'expérience, quoique dans un sens bien précis : à condition d'entendre la vérité comme une expérience de *sens* qui vient répondre à la question de celui qui cherche à comprendre. La vérité herméneutique prend toujours la forme d'une *réponse*, réponse à la question qui travaille l'interprète et qui l'amène à interpréter un texte. Il va de soi que cette question est « relative » à sa situation, sans être aléatoire. Le relativisme signifie ici que la vérité ne peut être reconnue comme telle que parce qu'elle *nous* éclaire, qu'elle *nous* illumine. Le sens dé-couvert par l'interprétation est celui qui vient lever une obscurité, répondre à une interrogation. Il y a un investissement constitutif de l'interprète dans ce qui veut être compris. Il n'existe pas de vérité en soi si l'on entend par là une vérité indépendante des questions et des attentes de l'être humain. La lumière qu'apporte la vérité se dessine nécessairement sur fond d'obscurité, celle de la finitude en quête d'orientation.

La *relation* essentielle de la vérité à la finitude s'annonce dans le mot grec pour vérité, *alètheia*. Suivant l'étymologie très vraisemblable qu'en propose Heidegger, *l'alètheia* signifie, grâce à *l'alpha* privatif, la négation de la *lèthè*, du voilement. Penser la vérité comme *a-lètheia*, c'est apercevoir en elle la levée de l'obscurité, une expérience de sens, plus fondamentale que

l'idée d'une adéquation de la pensée au réel suggérée par le concept traditionnel de vérité. La *lèthè* qui commande le dé-couvrement d'un sens reste constitutive de l'apparaître de la vérité, comme expression de la finitude et du relativisme essentiel de la vérité. Relativisme de toute *alètheia* à une *lèthè*, de toute réponse à une question.

La compréhension de la vérité comme expérience de sens pour un être fini parle aussi à travers le terme hébreu de vérité, *'emèt*. Le sens premier d' *'emèt* est celui de fidélité, de solidité. Les psaumes présentent souvent la vérité divine comme une protection, un refuge, un rempart pour celui qui s'en remet à Yahweh. La vérité signifie d'abord « *la fidélité de quelqu'un qui nous engage à lui faire confiance* » (15). La vérité entendue comme fidélité reste, bien sûr, conçue en fonction de l'homme, en relation avec sa situation. Lorsqu'elle est attribuée à Dieu, la vérité est promesse de solidité adressée à l'humain (héritage hébraïque qui déterminera encore la conception néotestamentaire de la vérité). Il est décisif pour l'expérience judéo-chrétienne de vérité que l'être humain s'engage, par la foi, dans cette offre de salut. N'est-ce pas penser, herméneutiquement, la vérité comme *réponse* à une attente ? Sans proposer une exégèse bien particulière des Écritures, ce qui outrepasserait superbement nos compétences, ou notre incompétence théologique, il nous semble que la notion biblique d' *'emèt* en appelle à une expérience de vérité qui ne se laisse justement pas démontrer, métaphysiquement, et à laquelle on n'accède que par la foi. Le croyant est convié à s'en remettre à une promesse de vérité, mais sans pouvoir espérer de preuves ou d'assurances absolues, bien plutôt en y renonçant. La vérité serait donc tout le contraire d'une certitude métaphysique, absolutiste ou in-finie, au sens d'une évacuation de la finitude.

La langue grecque et l'intelligence hébraïque préserveraient ainsi le souvenir d'une vérité que l'on peut appeler herméneutique, puisqu'elle exprime l'essentiel relativisme de la vérité à l'expérience humaine.

neutique du relativisme dans un cours de Heidegger de 1921/22, donné à Freiburg celui-là, qui vient d'être publié (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 61, Frankfurt a. M., Klostermann, 1985, p. 162-167). Par la suite, il ne sera presque plus question, chez Heidegger ou Gadamer, du relativisme, dépassé une fois pour toutes.

(15) Article « Vérité », in *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1970, p. 13281335.

5. Les modèles de l'art et de la rhétorique

Les philosophes herméneutiques, si l'on fait exception de Heidegger pour *alêtheia* et de Ricœur pour certains côtés de l'univers hébraïque, font eux-mêmes assez rarement allusion à ces préfigurations de leur intelligence de la vérité. Gadamer, par exemple, s'inspire plutôt de l'art et de la rhétorique en vue d'élaborer une conception de la vérité qui demeure consciente de son attachement à la finitude humaine.

L'art bénéficiera d'un statut paradigmatique (16) dans la découverte du sens de la vérité pour au moins deux raisons. Tout d'abord parce que le message artistique en est un qui s'adresse directement à la sensibilité de l'homme. Les sens, marques de la finitude, doivent être conquis pour que soit éprouvée la vérité esthétique. Le message de l'oeuvre d'art ne jouit pas d'une existence autonome, comme s'il était identique pour chacun et séparable de la réaction qu'il éveillera chez le spectateur. Non, si l'art fait sens, c'est en raison de l'engagement de l'observateur dans ce que l'oeuvre a à lui dire, à lui révéler. La fonction exemplaire de l'art pour la compréhension herméneutique de la vérité se manifeste, deuxièmement, dans le caractère d'événement propre à l'oeuvre d'art sans présentation (*Darstellung*) : l'oeuvre s'accomplit, accède à l'être, à travers la lecture, la contemplation, la mise en scène, etc. La présentation artistique, dans son unicité, prend l'allure d'un *Ereignis*, d'un *happening*, qui nous captive parce qu'il nous éclaire, nous envahit et nous surprend. Autrement dit, le sujet n'est pas le maître d'oeuvre de la vérité qui le transporte. L'advenir soudain de la vérité, illustré par l'art, précède dans son immédiateté la vérification méthodique du vrai. L'aspect d'événement caractéristique de la vérité esthétique permettra à l'herméneutique de Gadamer d'exhiber le caractère dérivé du savoir qui a besoin d'un contrôle méthodique pour être déclaré véridique. L'idée de méthode introduit une *distance* entre l'homme et la vérité qui fait fi de *l'appartenance* essentielle de la compréhension à ce qui se manifeste comme vrai. L'expérience esthétique maintient la proximité (ou la relativité) fondamentale du vrai et du comprendre, antérieure à toute mise à distance méthodique.

Cette intuition se retrouve aussi à l'intérieur de la tradition rhétorique. Gadamer y dépistera la trace d'une vérité ressentie

comme expérience éclairante de sens et qui, puisqu'enracinée dans la finitude, ne saurait être assurée à tous les chapitres. L'univers rhétorique viendrait ainsi préfigurer celui de l'herméneutique :

« C'est à la tradition rhétorique qu'appartient le concept de l'éclairant. L'eikos, le verisimile, le vrai-semblable, l'éclairant font partie d'une sphère qui défend sa légitimité propre contre le vrai et la certitude du prouvé et du su [...]. Ce qui est éclairant est toujours une chose dite : une proposition, un plan, une conjecture, un argument, etc. [...]. De même que le beau est une sorte d'expérience qui, tel un charme et une aventure, jaillit et se détache à l'intérieur du tout de notre expérience, posant une tâche spécifique à l'intégration herméneutique, de même aussi ce qui est éclairant a toujours quelque chose de surprenant, tel k surgissement d'une lumière nouvelle, grâce à laquelle s'élargit le domaine de ce qui entre en considération. L'expérience herméneutique appartient à ce domaine parce qu'elle aussi est l'événement d'une expérience authentique. Que, dans ce qui est dit, quelque chose soit éclairant, sans pour autant être assuré, jugé, décidé à tous égards, c'est ce qui, en fait, se produit partout où quelque chose s'adresse à nous du fond de la tradition [...]. L'événement du beau aussi bien que l'événement herméneutique présupposent tous deux, fondamentalement, la finitude de l'existence humaine » (WM, 460 ; tr. fr. 341-2 modifiée).

La vérité herméneutique, dans la mesure où elle s'inscrit dans l'horizon de la finitude, s'assimile visiblement au domaine du vraisemblable (*eikos*, *verisimile*), de ce qui est éclairant sans être assuré à tous les égards (assurance absolue qui ressortirait à la métaphysique). Car le vrai est toujours ce qui nous semble tel, entendons ce qui a réussi à se faire valoir au sein de *notre horizon*. Le premier précepte de la méthode chez Descartes fait droit à cette exigence de la finitude en incitant à « *ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle* ». Mais est-il possible de distinguer la vérité qui s'impose à moi, le vraisemblable, d'une vérité en soi ? Idéalement, peut-être. Toutefois cette prétendue vérité en soi doit bien nous apparaître comme telle, nous convaincre de son objectivité. On n'échappe donc pas au règne de la vraisemblance. L'histoire de la science, c'est-à-dire des révolutions scientifiques, peut se lire comme le récit de la mise en question de ce qu'une époque ou une communauté de

(16) La section inaugurale de *Vérité et méthode* s'intitule bien « Dégagement de la question de la vérité à partir de l'expérience de l'art ».

en soi. Il peut arriver que, sur la foi d'arguments convaincants, jamais exempts de rhétorique cependant, nous en venions à laisser tomber ce que nous croyions vrai. Mais la nouvelle connaissance qui s'impose alors à notre esprit n'est vraie que parce qu'elle nous apparaît plus vraisemblable que celle qu'elle vient supplanter et que nous jugeons erronée ou insuffisante. Rien ne saurait exclure, a priori, que cette nouvelle vérité soit à son tour mise en question. La finitude reste principalement ouverte aux possibilités de sens ou d'orientation que lui réserve l'avenir.

Gadamer s'inspirera à nouveau de la tradition rhétorique en mettant en valeur la part *d'application* que recèle toute compréhension. Comprendre un texte ou un sens, c'est toujours savoir l'appliquer à notre situation. L'application n'est cependant pas un processus qui se mettrait en branle *après* la compréhension. Il n'y a pas d'abord compréhension et par la suite seulement application de ce qui a été saisi à l'aujourd'hui. Comprendre et appliquer à sa propre condition constituent, selon Gadamer, un seul et même événement herméneutique. Comprendre le sens d'un texte du passé, qu'est-ce, sinon se laisser interpellé par lui aujourd'hui? Négativement : ne rien comprendre à un texte signifie être incapable de l'appliquer à notre situation, se trouver dans l'impossibilité de le rattacher à notre monde, à ce que nous connaissons déjà.

La valorisation de l'application secrètement à l'enivre en tout comprendre dirige l'attention vers la portée éminemment pratique de l'expérience herméneutique. La compréhension prend invariablement racine dans une *praxis*, qu'elle revient toujours nourrir en retour. L'horizon pratique du monde vécu (*Lebenswelt*) indique le point de départ et le point d'arrivée de l'activité herméneutique (thèse gadamérienne dont les conséquences sociologiques ont été bien développées par J. Habermas). L'herméneutique philosophique en arrive ainsi à donner congé à l'objectivisme naïf qui voudrait soupeser la valeur de vérité de la connaissance, ou d'une théorie, en mettant entre parenthèses le contexte de la *praxis* qui lui donne sens. Pour la pensée herméneutique, c'est bien plutôt l'univers de la précompréhension pratique, que forment nos attentes, nos préjugés et nos intérêts, qui rend possible l'expérience du vrai, c'est-à-dire du sens. Plus simplement encore : la vérité n'a de signification, comme vérité, que si elle peut être appliquée à notre situation, à notre expérience du monde. La finitude l'exige.

6. Les conditions de l'objectivité

On concédera sans peine à l'herméneutique qu'il y a bien un certain relativisme à toute expérience authentique de vérité. Il est indéniable que la connaissance s'alimente dans une certaine mesure de la précompréhension pratique des individus, bref, qu'il existe un élément d'application en tout acte de compréhension. Seulement, on peut se demander si ce relativisme, purement descriptif jusqu'à maintenant, ne finit pas par congédier la notion d'objectivité. L'herméneutique phénoménologique recommande-t-elle, dans une perspective plus normative cette fois, la renonciation à l'idée d'une interprétation objective, que l'herméneutique classique, ne l'oublions pas, était justement destinée à fonder ?

A première vue, il pourrait sembler que oui. Il n'est pas trop difficile de montrer, et Heidegger s'y est souvent appliqué, que le concept d'objectivité est non moins chargé de métaphysique que celui de relativisme. En transcendant le règne du subjectif, la prétention à l'objectivité aspire bel et bien, dans son acception traditionnelle, à une forme d'atemporalité ou de vérité absolue. Mais peut-être n'est-il pas contre-indiqué, dans un univers postmétaphysique ou herméneutique, de conférer un sens moins absolutiste à la notion d'objectivité. Surtout afin de rendre compte du fait que nous sommes déjà en possession d'un savoir qui peut être qualifié d'objectif sans se prétendre absolu. Faire une place à l'objectivité au sein de l'herméneutique, ce n'est pas se commettre à une perspective absolutiste, mais uniquement reconnaître qu'il y a des savoirs et des interprétations plus fiables que d'autres. Reconnaître, par exemple, que l'alchimie et la chimie, l'astrologie et l'astronomie ne sont pas sur un même niveau, qu'un gouvernement démocratiquement élu jouit d'un mandat plus légitime qu'une tyrannie, etc. Si le problème du relativisme présuppose toujours un point de vue absolu, il n'en va pas nécessairement de même de l'objectivité. Car notre savoir peut revendiquer l'objectivité, mais jamais l'infailibilité. La relativisation herméneutique du relativisme ne saurait entraîner l'abandon de l'objectivité. La notion d'objectivité doit conserver sa fonction critique. Mais de quel type d'objectivité s'agira-t-il ?

Certainement pas d'une objectivité qui se voudrait la reproduction photographique du réel ou du sens d'un texte. La naïveté d'un tel objectivisme consiste à sauter par-dessus l'apport productif de l'interprète, donc à méconnaître la précompréhension

sion qui guide le travail de l'interprétation. La compréhension d'un texte, nous l'avons vu, ne s'articule qu'en réponse aux questions de l'interprète, elles-mêmes conditionnées par une préconception ou des « préjugés ». Évidemment, tous nos préjugés ne s'en trouvent pas sanctionnés pour autant. Ils ne sont pas tous à même de nous ouvrir un accès à ce que le texte a à dire. Il apparaît donc sensé de distinguer les préjugés légitimes, ceux qui permettent au sens d'un texte de se faire valoir, des préjugés illégitimes qui entravent son intelligence (WM, 282 ; tr. fr. 139). C'est dans cette distinction, insiste Gadamer, que réside *l'essentiel* du travail herméneutique (WM, 252, 282 ; tr. fr. 105, 139). Celui qui veut bien s'ouvrir (17) au sens d'un texte parviendra lui-même, au contact du texte, à laisser tomber les préjugés qui se sont avérés illégitimes parce qu'incompatibles avec ce qui est dit. Le critère le plus opérant ici est celui de la cohérence. Il est herméneutiquement indéfendable de se cramponner à une (pré)compréhension qui va à l'encontre de ce qu'affirme un texte. Il y a donc bien une adéquation du texte et de l'intelligence, mais, pour l'herméneutique, elle prend la forme d'une concordance de notre précompréhension avec ce que dit le texte (18). La conception herméneutique de l'objectivité pré-suppose dès lors que notre précompréhension puisse dans une certaine mesure être élevée à la conscience. La tâche par excellence de l'interprète doit consister à élaborer sa propre situation herméneutique, à prendre conscience des préjugés, des attentes et des questions qui gouvernent sa recherche (19). Ignorer la structure préalable de la précompréhension, c'est se couper de la condition minimale de l'objectivité. Car celui qui se prononce dénué de préjugés s'expose d'autant plus aveuglément à leur empire. Les préjugés exerceront d'autant plus violemment leur domination souterraine, potentiellement déformante, qu'ils seront niés ou réprimés.

Ainsi la supériorité de l'herméneutique sur le réalisme naïf, au chapitre de l'objectivité, réside dans la prise de conscience,

(17) Cette ouverture est la seule chose qui doit être exigée en herméneutique, précise Gadamer (WM, tr. fr. p. 106).

(18) Cf. WM, tr. fr. p. 105 : « n'y a pas d'autre "objectivité" ici que celle de la confirmation qu'une préconception peut recevoir au cours de son élaboration ».

(19) voilà ce que voulait dire Heidegger lorsqu'il écrivait dans *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 15. Aufl. 1977, p. 153) que l'important n'est pas de sortir du cercle herméneutique, de l'interprétation et de la précompréhension, mais de « s'y engager de façon convenable », c'est-à-dire de manière critique en développant une conscience expresse des anticipations déterminantes du comprendre.

explicite et explicite, de l'apport productif de notre précompréhension dans l'interprétation. La conscience herméneutique ne conduit pas à l'abandon de l'objectivité, mais, au contraire, à un exercice de rigueur de la part de l'interprète, au nom de l'objectivité. Seule une prise en compte critique des anticipations à l'oeuvre dans l'interprétation permet de dissocier les préjugés illégitimes de ceux qui sont féconds et de paver la voie à l'objectivité herméneutique. La mise en évidence des préjugés qui orientent la compréhension n'est pas destinée à saborder l'objectivité, mais à la rendre possible.

Toute la question est maintenant de savoir sur quoi peut bien reposer la séparation critique à effectuer entre préjugés légitimes et préjugés illégitimes. Ne pourrait-on pas se réclamer de la radicalisation herméneutique de la finitude pour soutenir que des préjugés déformants finiront toujours par s'imposer et, en dépit de l'ouverture affichée par la conscience herméneutique, à nous bloquer l'accès au sens d'un texte (20) ? L'interprète est-il continuellement en mesure de faire lui-même le tri parmi ses propres préjugés et de dresser un tableau adéquat de sa situation herméneutique ?

7. La productivité herméneutique, mais très problématique, de la distance temporelle

D'après Gadamer, l'interprète qui a affaire à des textes de la tradition bénéficie d'un atout précieux quand vient le moment de discerner les bons des mauvais préjugés : la distance temporelle. Dans un texte lourd de conséquences, il écrit :

« Seule cette distance temporelle est en mesure de rendre possible la solution de la question proprement critique de l'herméneutique, à savoir la distinction à opérer entre les préjugés vrais qui guident la compréhension et les préjugés faux qui entraînent la mécompréhension. La conscience formée à l'école herméneutique inclura par conséquent une conscience historique » (WM, 282 ; tr. fr. 139 modifiée).

Une conscience historique, c'est-à-dire ici une conscience qui saura tenir compte des interprétations qui ont déjà été proposées d'une oeuvre au cours de ce que la critique littéraire

(20) Objection formulée par C. von Bormann, « *Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung* », dans le recueil *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971, p. 83 s.

mande nomme la Wirkungsgeschichte, l'histoire de la réception d'une oeuvre, du travail d'interprétation qu'elle a suscité au cours de l'histoire (21). Grâce au recul temporel et au travail de ses prédécesseurs, l'interprète pourra s'apercevoir que certaines avenues de compréhension ont porté plus de fruits que d'autres. Et les voies d'interprétation ou les préjugés qui se sont, pour ainsi dire, consolidés au cours de la tradition paraissent jour *eo ipso* d'une certaine autorité herméneutique, susceptible de diriger l'interprète actuel. Ils ne sont pas crédibles, bien entendu, *parce que* la tradition les a déclarés tels ; c'est, au contraire, parce qu'ils ont été jugés féconds par la tradition qu'ils sont parvenus à s'imposer. Gadamer n'enseigne jamais qu'il faut accepter tout ce qui nous a été légué depuis la tradition, seulement qu'il *peut* y avoir un moment de vérité dans le fait que certaines interprétations en soient venues à «faire autorité». Autorité de la tradition qui doit toujours reposer, rappelle justement Gadamer, sur une reconnaissance par la raison.

Gadamer illustrera la productivité herméneutique de la distance temporelle en faisant allusion à la difficulté presque insurmontable que représente l'interprétation des oeuvres d'art contemporaines :

« *Il importe en réalité de voir dans la distance temporelle une possibilité positive et productive donnée à la compréhension [...]. Chacun connaît la singulière impuissance de notre jugement partout où le recul du temps ne nous a pas fournis de normes certaines. C'est ainsi que le jugement porté sur l'art contemporain est désespérément incertain pour la science scientifique* » (WM, 281 ; tr. fr. 137-8).

Ce passage dit bien que la distance temporelle nous procure *une* possibilité positive et productive de compréhension. Ceci n'est pas douteux. Le recul temporel *peut parfois* nous servir d'*indice* quand vient le temps de dépister les voies d'interprétation les plus autorisées. Il ne s'agit toutefois que d'un indice, rien de plus. Gadamer allait donc beaucoup trop loin lorsqu'il stipulait que « *seule la distance temporelle est en mesure de rendre possible la solution de la question proprement critique de l'herméneutique, à savoir la distinction à opérer entre les préjugés vrais qui guident la compréhension et les préjugés faux qui entraînent la mécompréhension* » (WM, 282 ; tr. fr. 139).

(21) Sur cette notion cf. notre étude « La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique », in *Archives de philosophie*, 44, 1981, p. 435-453.

Thèse trop générale qui comporte au moins deux lacunes. D'une part, elle ne paraît pas tenir compte des recouvrements et des travestissements dont la tradition peut être coupable. Trop souvent, la tradition et la distance temporelle ont contribué à affermir des interprétations aberrantes qui ont obstrué l'accès au sens originel des textes. L'histoire connaît assez d'exemples de textes qui ont été retouchés, éliminés ou interprétés dans une direction favorisant une lecture bien déterminée et qui, faute de contre-preuves, est devenue canonique. Combien de fois l'interprète ne doit-il pas sauter par-dessus le travail de la réception des oeuvres, saut qui n'a rien de facile, afin de redécouvrir leur sens premier ? La tradition peut manifestement jouer un rôle très négatif dans la transmission d'un sens en prescrivant une interprétation systématiquement distordue d'un écrit ou même d'un événement historique. Le préjugé légitime risque dans ce cas d'être celui qui ose mettre en cause la tradition. D'autre part, la référence à la fécondité herméneutique de la distance temporelle laisse entière la question de l'interprétation des oeuvres contemporaines. Comment discerner les préjugés vrais là où la distance historique fait défaut ? A n'en pas douter, la distinction critique entre préjugés vrais et faux conserve certainement son sens pour les oeuvres du présent.

A l'occasion de la cinquième édition de *Vérité et Méthode* en 1986, Gadamer semble s'être avisé du caractère un peu excessif de sa thèse au sujet de la légitimation des préjugés grâce au tri effectué par le recul temporel, puisqu'il a modifié le passage qui déclarait que « *seule la distance temporelle* » était en mesure « *de rendre possible la solution de la question proprement critique de l'herméneutique* ». On lit maintenant : « *Souvent la distance temporelle est en mesure...* » (22). Comme on voit, Gadamer, par cette autocritique, offre un bel exemple de l'exigence d'une révision critique de ses propres opinions défendue par son herméneutique !

Il reste qu'on ne trouve pas chez lui de solution tranchée à la question concernant le fondement de la légitimité de nos préjugés et des interprétations qui en découlent. Mais si l'on suit l'esprit postmétaphysique de *Vérité et Méthode*, il serait illusoire d'espérer découvrir quelque chose de tel qu'un critère absolu permettant de distinguer les vrais des faux préjugés. Ce serait réitérer l'absolutisme de la métaphysique

(22) H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 5. Aufl. in *Gesammelte Werke*, t. 1, p. 304. Cf. aussi G. W., t. 1, p. 9.

de la conscience méthodique à la recherche d'une clef universelle de la vérité. L'herméneutique n'a aucune peine à déchiffrer sous cette volonté de maîtrise et de certitude absolue le même oubli de la finitude qu'elle avait relevé lors de sa relativisation du relativisme. L'objectivité demeure envisageable, éminemment souhaitable, mais dans l'horizon des moyens qui sont à la disposition de la finitude. Sinon, l'objectivité se condamne à n'être qu'un rêve. Sur cette voie, la finitude qui s'efforce de mettre à l'épreuve ses préjugés bénéficie d'une autre ressource que la distance temporelle. Il s'agit du dialogue.

8. L'ouverture de la communication

Renoncer à un point de vue absolutiste ou métaphysique équivaut à reconnaître la défaillance de nos opinions. Or la faille, ou la défaillance, de mes convictions doit souvent m'être indiquée par autrui. Se sachant finie et historiquement située, la conscience herméneutique est appelée à s'ouvrir au dialogue et à la critique. C'est à travers le médium de la communication que peut s'accomplir la mise à l'épreuve de nos préconceptions.

Les porte-parole de l'herméneutique contemporaine sont unanimes à souligner les vertus du dialogue dans la recherche de l'objectivité (23). Jürgen Habermas y aperçoit même la seule source véritablement contraignante de vérité, sinon de salut, au milieu d'un monde désacralisé (24). L'entente langagière, « communicationnelle », viendrait se substituer à l'autorité transcendante jadis assumée par le mythe, le sacré ou la religion. Ne pouvant plus nous autoriser d'instances métaphysiques afin de valider objectivement nos opinions, nous n'aurions d'autre choix, si nous tenons à la vérité, que de chercher à les étayer dans le cadre d'un consensus communicationnel, c'est-à-dire d'une entente qui résulte de la communication elle-même et non d'une contrainte para-communicationnelle.

(23) Bien qu'avec quelques nuances ici et là, que nous devons passer sous silence ici. Indiquons seulement que Gadamer parle surtout de dialogue, Rorty de conversation et Habermas de communication. Une analyse plus différenciée de l'herméneutique contemporaine pourrait repérer ici le point de bifurcation qui décide de ses diverses ramifications. Alors que l'idée de dialogue renvoie à des origines platoniciennes et celle de conversation à un cadre plus désinvolte, plus « *casual* », la communication s'apparente de beaucoup plus près à la pratique scientifique.

(24) Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. II, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981, p. 118 s. Cf. à ce propos nos articles « Rationalité et agir communicationnel chez Habermas », in *Critique*, n° 464-465, 1986, p. 40-59 et « De Heidegger à Habermas », in *Les Études philosophiques*, 1986, p. 15-31.

Il est évidemment un peu périlleux de faire de la communication un nouvel absolu. Car nous savons tous que la communication ne se conduit pas toujours de façon parfaitement « démocratique ». Le contexte de l'interaction communicationnelle, telle que nous la vivons concrètement, donne fréquemment l'impression de n'être rien d'autre qu'un perpétuel conflit de volontés de puissance, où la recherche de vérité, encore moins de consensus, paraît être la dernière des motivations. Situation qui contraint Habermas à former le postulat d'une situation de communication idéale, donc *contrafactuelle*, c'est-à-dire contraire à la réalité vécue de la communication. Il prétend que cette situation, pour être idéale, n'en est pas moins l'anticipation constitutive de toute communication réelle, à la limite, sa raison d'être.

Le parti que l'on peut tirer de cette notion, sciemment chimérique, est d'abord d'ordre critique : elle permet de dénoncer, au nom justement d'un contexte de communication idéale, les situations où la communication se trouve systématiquement contournée ou transfigurée par l'entremise de l'idéologie, du pouvoir, de l'argent, de la force, etc. On peut bien sûr s'interroger, par ailleurs, sur les implications concrètes de cette communication idéalisée, dont on n'a jamais vraiment réussi à montrer qu'elle était bel et bien anticipée en tout effort de communication. Mais une telle interrogation nous ferait sortir du cadre restreint du présent essai.

L'INSISTANTE

mise en valeur de la communication nous permet malgré tout d'apprécier l'originalité philosophique de l'herméneutique d'aujourd'hui. Elle tend à prouver qu'il est possible de délaisser l'absolutisme métaphysique sans donner dans un relativisme illimité. Le dialogue sert bien de balise ou de rempart au travail de l'herméneute. C'est donc au sein du forum de la communication, réelle, que nous avons à défendre nos opinions et les soumettre au jugement d'autrui. La rationalité communicationnelle qui se déploie ici est celle de la force de conviction qui se dégage du meilleur argument. Aucune autre force ne lui est supérieure. C'est-à-dire que tout autre force imaginable — et il est même loisible de penser ici à des passions dites irrationnelles — doit pouvoir prendre la forme d'un argument pour emporter l'adhésion. Et, de fait, il nous arrive de rejeter certaines de nos convictions si on parvient à nous démontrer leur incohérence ou leur insuffisance (même

si, *humanum humanum est*, l'expérience du dialogue enseigne que les interlocuteurs s'entêtent souvent à défendre des thèses visiblement intenable(s). Mais il ne s'ensuit pas que les vérités qui viennent les remplacer soient assurées de manière définitive. Nous adoptons ces nouvelles perspectives parce qu'elles nous apparaissent plus éclairantes, mais rien n'exclut qu'elles ne s'avèrent à leur tour indéfendables plus tard. La communication constitue un allié vital de la recherche de la vérité, mais elle ne nous pourvoit pas d'un point d'Archimède absolu, nous permettant d'échapper à notre finitude. L'intersubjectivité n'est qu'une' subjectivité agrandie. Ce qui est déjà beaucoup, car c'est cet accroissement de la subjectivité individuelle qui habilite la communication à fonctionner comme l'arène critique où des arguments peuvent être avancés en faveur de certaines de nos convictions. Ces arguments ne sont cependant jamais exempts de rhétorique et détachés des intérêts humains. Ce qu'un individu est disposé à accepter à titre d'argument valide dans le cadre d'une communication reste profondément, mais aussi productivement ancré dans l'univers herméneutique des pratiques sociales d'une communauté langagière et historique. C'est pourquoi l'herméneutique, qui pense ce relativisme essentiel, peut élever une prétention à l'universalité.

Jean GRONDIN

Jean Grondin, né en 1955. Marié, deux enfants. Docteur en philosophie de l'Université de Tübingen. Professeur de philosophie allemande et contemporaine à l'Université Laval (Québec). Publications : outre de nombreux articles, *Hermeneutische Wahrheit ?* Forum Academicum, KBNigstein, 1982 et *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, P.U.F., Paris, 1987.

Elizabeth ANSCOMBE

Moi, un zygote ?

LES nouvelles cellules naissent ordinairement de la division de cellules déjà existantes. Le zygote, cellule nouvelle et unique formée de deux cellules, spermatozoïde et ovule, est donc une exception. Les manuels de génétique disent couramment que cette nouvelle cellule est le commencement d'un nouvel être humain, dans son individualité. Ce qui veut dire qu'ils oublient tout d'un coup le cas des vrais jumeaux.

Ceux-ci doivent leur existence à la division en deux d'un groupe de cellules à une phase très primitive, dans la première semaine peut-être qui suit la conception. Selon les travaux de Jérôme Lejeune (début des années 70), une telle division ne peut avoir lieu après treize jours. A ce moment, la multiplication cellulaire n'est pas encore allée bien loin, on n'a même pas plusieurs milliers de cellules, semble-t-il, tandis que l'individu qui a commencé sa vie comme une cellule unique, en a 10^{14} quand il est adulte...

C'est dire que si je vous demande si vous, vous avez été un zygote, ce serait faire preuve de sagacité que de répondre que vous étiez, en fait, un jumeau monozygote. Je pourrais alors dire que vous et votre jumeau, vous avez été ensemble, autrefois, un zygote.

Un zygote humain est vivant, c'est une réalité humaine, le commencement d'une vie humaine, ce n'est une partie d'aucun être humain. On dira peut-être que c'est un être humain, une entité humaine toute neuve. Mais on peut objecter alors que ce que nous entendons par *un* être humain, c'est *un homme* au sens d'un membre de l'espèce humaine. C'est le *Mensch* allemand, l'*anthropos* grec, l'*homo* latin. L'anglais et le français n'ont malheureusement pas de terme distinct pour cette acception du mot. Je m'épargnerai la peine d'utiliser allemand, grec ou latin en faisant

du mot « humain » un nom et en lui assignant ce sens.

Examinons maintenant les raisons qui peuvent faire douter que le zygote humain soit un humain. Supposons que le groupe de cellules se divise, et qu'il en résulte des jumeaux. J'appellerai le zygote A, et les jumeaux B et C. Ni B ni C ne sont identiques à A. Il s'ensuit que :

1) *ou bien* A, non encore divisé, était d'une certaine manière déjà double. Il pouvait donc être déjà une paire d'humains, B et C.

2) *ou bien*, A n'était qu'un seul humain, qui est devenu double parce qu'un humain supplémentaire s'est développé à partir de lui.

3) *ou bien* A était un humain unique, qui s'est dédoublé par division, comme une amibe.

4) *ou bien* A était bien substantiellement une entité humaine, mais ce n'était pas encore un humain ; ce n'était pas non plus une paire d'humains.

Autant que je sache, il n'y a pas de preuve suffisante pour 1). Il y a une dizaine d'années en tout cas, le professeur Lejeune reconnaissait quel n'en avait pas : « *En ce qui concerne l'homme,*

nous manquons de données... Dans (certaines espèces de tatous) les veufs se divisent toujours en quatre embryons... C'est toujours le même nombre... Nous savons donc, en Connaissant l'espèce, combien de jumeaux sont génétiquement programmés dans la première cellule. Dans ce cas-là, nous savons que le nombre des jumeaux est déterminé au moment même de la fécondation ; chez l'homme nous n'en savons rien. »

Si l'idée que la gémellité est déjà programmée dans la première cellule *est* vraie des humains, ce qui est possible, alors bien des problèmes ne se posent pas. Si cela était vrai, nous n'aurions pas à nous interroger, en tant que philosophes, sur le bizarre statut logique du zygote — cette entité humaine qui est une substance individuelle, et non une partie d'une autre substance, et qui n'est pas *un* humain.

2) serait aussi une bonne solution, car elle nous éviterait d'avoir affaire à tant d'obscurités. Mais là aussi, il semble qu'il n'y ait pas de preuve.

Quant à la troisième possibilité, qu'un humain se divise en deux, j'aurais tendance à la rejeter immédiatement, mais on ne peut le faire sans discussion. La difficulté évidente, c'est que dans le cas de l'amibe on part sans aucun doute d'une amibe pour arriver à deux amibes, mais que dans le cas de l'homme, on

n'est pas sûr justement que ce qui est au point de départ *soit* un humain. Comment expliquer qu'on arrive à deux humains ? Aucun des deux humains éventuellement formés ne peut être identifié à cet humain qu'est le zygote : ils ne peuvent l'être *tous les deux*, puisqu'ils diffèrent l'un de l'autre. On dira peut-être que chacun a été le même humain que le zygote, et donc le même humain que l'autre, bien qu'ils ne soient pas le même humain aujourd'hui. Mais qu'est donc devenu l'humain auquel ils étaient tous deux identiques ? A-t-il simplement cessé d'exister, comme on peut dire que, D'amibe originelle cesse d'exister lorsqu'elle se divise ?

Il est vrai que la non-identité actuelle de B et de C ne prouve pas qu'ils n'ont *jamais* été identiques à A, et donc l'un à l'autre. Mais elle ne prouve pas non plus qu'ils ont *pu* être identiques à A. Et que A soit une entité humaine ou une amibe, il est clair qu'avant la division de A en B *et* C, ces derniers n'existaient pas.

Faut-il donc dire que l'amibe, et toute cellule qui se divise, ne disparaît pas, mais existe toujours, deux et non plus une ? Que l'amibe existe dans, ou en tant que, n'importe quel ensemble simultané de ses descendants ? Qu'un seul zygote, qui se multiplie de la même façon, existe dans les milliers de millions de ses descendants ? Il est parfois dit que nous sommes tous Adam. Est-ce vrai dans le sens — s'il y en a un — où on peut dire que l'amibe est tous ses descendants ? Non, car l'amibe ne meurt pas, alors qu'Adam est mort.

Ce qui s'est multiplié à la manière des amibes, ce sont des *cellules*. On pourrait dire à toute la collection de cellules dont les jumeaux sont faits : vous toutes, cellules, vous étiez jadis une cellule unique. Ce serait la même chose que pour les amibes, qui étaient toutes jadis une seule amibe, mais c'est parce que ces cellules *ont constitué* deux humains qu'on peut dire que ces *humains* étaient jadis une cellule unique. Avec les amibes, cette étape n'existe pas : on part d'une amibe, et on arrive à une collection d'amibes. C'est ainsi que, même si le zygote *est* un humain, on ne peut pas considérer comme équivalents le cas du zygote et des futurs jumeaux et le cas de l'amibe et du futur ensemble d'amibes.

Mais n'ont-ils pas au moins cette analogie de ne mourir ni l'un ni l'autre ? L'humain qu'est le zygote ne mourrait pas plus que l'amibe, quand il se multiplie. Il n'en est rien en fait, car même si on admet

que l'humain de départ persiste dans la division cellulaire jusqu'au moment de la séparation des amas de cellules en deux amas qui sont deux humains distincts, c'est dans des *cellules* descendantes qu'il existe jusqu'à cette séparation. L'amibe, elle, continue à exister dans des descendants qui sont des *amibes*. L'analogie ne permet donc pas de dire que l'humain continue à exister dans les « humains descendants » (c'est ainsi que je nommerai les jumeaux), car les humains ne sont « descendants » que parce qu'ils sont composés de cellules descendantes. Et dans le sens où cet humain supposé unique continue à exister quand les cellules se multiplient, il cesse de le faire lorsque l'amas de cellules se sépare en deux *humains* distincts. Il n'existe plus, puisque seule sa continuité dans la multiplication des cellules le définissait comme existant toujours, et cette continuité a disparu, puisqu'il s'agit maintenant, après la séparation, de la continuité de deux nouveaux humains. Mais ne pourrait-on pas dire la même chose de l'amibe et de sa descendance ? Sans doute ; mais comme l'amibe est une seule cellule, la persistance à travers la division cellulaire n'est chez l'amibe que la simple persévérance, par la division, de la vie amibienne. Multiplier les cellules, c'est donc bien, formellement, multiplier les amibes.

EST-CE que cela a un sens de dire : il y a un moment où j'étais un spermatozoïde et un ovule ? Où les cellules dont je viens étais, conjointement, moi ? Ce qui empêche de le dire, c'est que ces cellules ne formaient pas une seule substance. Si l'on considère les substances individuelles, elles comptent pour deux tant qu'elles n'ont pas formé une seule cellule.

Je ne veux pas dire que toute cellule soit une substance ; la plupart ne sont que des parties de substance. Ce qui le prouve, c'est le fait de la différenciation cellulaire qui se produit très rapidement dès qu'elles se multiplient en se divisant. Cette différenciation a pour raison d'être l'espèce de vivant structuré et organisé qui se forme grâce à elle. L'espèce à laquelle appartient le vivant en question détermine la différenciation et l'organisation des cellules dans la mesure où tout se passe bien. Dans tous les manuels de génétique, on voit que c'est à l'abri de normes de santé, de reproduction de spécimens non défectueux, que les chercheurs ont travaillé et qu'ils présentent leurs résultats. On peut remarquer, par exemple, le terme de « syndrome » : des

physiques normaux, des capacités en bon ordre de marche ne constituent pas des « syndromes ».

Si un zygote humain n'est pas lui-même un humain, alors la manière dont ce qui est humain détermine sa façon de se développer n'est pas le fait d'une espèce dont il serait déjà membre. C'est le fait d'une espèce à laquelle appartiennent ces individus dont les gamètes se sont unis pour former le zygote, espèce dont il deviendra un membre, ou des membres, s'il se développe normalement.

Qu'un zygote soit le commencement d'une nouvelle substance humaine, et que moi, je sois ce zygote, cela n'entraîne-t-il pas que ce zygote ait été le commencement de *cet* être humain ? Sans doute ; mais s'il peut y avoir une substance humaine qui ne soit pas un humain, alors ou bien *cette* substance individuelle humaine n'a pas commencé à cet instant, ou bien il y a eu un moment où *cette* substance individuelle humaine existait bien, mais sans être encore un humain. Je n'étais donc pas encore *un* humain ? Il faut l'admettre. Le fait que je me suis développé à partir de quelque chose qui était une substance humaine unique veut seulement dire que j'étais déjà *quelque chose* d'humain. Quant aux jumeaux monozygotes, ils étaient d'abord ensemble, ensuite séparément, quelque chose d'humain. Un peut donc devenir deux, mais deux ne peut pas se retransformer en un de manière à ce qu'on puisse dire précisément : voilà l'être qui a été à l'origine de cet être.

Il faut nuancer ces affirmations : une pression suffisante peut faire de deux mottes d'argile une seule motte. L'unique motte a d'abord été deux, et son unité actuelle est celle de la continuité spatiale. Les gamètes, qui sont deux cellules, peuvent aussi en devenir une seule. Faut-il donc dire que le zygote était originellement deux cellules, comme la motte d'argile était deux mottes ? Certainement pas, car dans le cas de la motte, on n'a pas eu un changement de substances, mais seulement une suppression de frontières. On a toujours affaire à la même argile, qu'elle soit unifiée par la pression ou séparée en deux morceaux. Avec la fécondation au contraire, c'est un nouvel organisme, unique, qui vient à l'existence, avec une nouvelle composition génétique. Cela en fait un être immédiatement apte à se développer comme membre, ou membres, de l'espèce, quelle qu'elle soit, à laquelle ses parents appartiennent. La vie des gamètes est finie, parce que leur combinaison a donné un individu qui a une vie nouvelle, la vie portée par le zygote.

Moi; un zygote ?

Dans ce cas vie = existence. En commençant à vivre, cette chose a commencé à exister. A la question de savoir si le zygote était les deux précédentes cellules, il faut répondre : matériellement, oui ; mais quant à la forme et à l'existence, non. Non quant à la forme, parce que le nouvel être vivant est d'une autre nature que la leur. Ce n'étaient pas des organismes, ne demandant que de la nourriture pour se développer d'une certaine façon. Et non quant à l'existence, car ils ne sont pas vivants du fait de sa vie à lui. Mais il peut se produire cette division de l'amas de cellules qui aboutit à des jumeaux vrais. Dans ce cas, la division *est* équivalente à la division de la motte d'argile. A cette étape, la vie est divisée en deux uniquement parce que l'être vivant est coupé en deux ; et donc seulement dans la mesure où il l'est. On ne peut pas encore dire qu'on a là deux vivants distincts, mais on peut dire qu'on a deux porteurs matériellement distincts de la vie qui a commencé avec la formation du zygote.

Post-scriptum :

Dans l'article qui précède, je donne visiblement la préférence, à mon avis, à l'hypothèse n° 4. J'hésiterais davantage à le faire depuis que j'ai appris le fait suivant : après la division du zygote en deux, l'une des cellules se divise à nouveau, tandis que l'autre tarde un certain temps à le faire. Pourquoi cette information m'a-t-elle frappée ? C'est que je me suis rendu compte que j'avais inconsciemment une idée « mécaniste » de -la division cellulaire, idée qui me paraît maintenant fausse.

G.E.M. ANSCOMBE

(traduit de l'anglais par Irène Fernandez)
(titre original : « Were you a zygote ? »)

Elizabeth Anscombe, née en 1919. Etude de philosophie à Oxford, puis avec Wittgenstein à Cambridge. Professeur à Oxford et, depuis 1971, à Cambridge. Mariée, sept enfants. Publications : *Intention*, Oxford, 1957 ; *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* ; *Three Philosophers (avec Peter Geach)* ; trois volumes d'articles et de nombreuses éditions et traductions de Wittgenstein.

Collection COMMUNIO-FAYARD

déjà parus

1. Hans-Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Jean DANIELLOU : **CONTEMPLATION, CROISSANCE DE L'ÉGLISE**
3. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
4. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
5. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : **COMME LE PAIN ROMPU**
6. Paule-Elisabeth LABAT, o.s.b. : **PRÉSENCES DE DIEU**
7. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
8. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
9. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L' AU-DELA**
10. Claude BRUAIRE : **POUR LA MÉTAPHYSIQUE**
11. Faits et documents : **LE DOSSIER KUNG**
12. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
13. Hans-Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
14. Collaborateurs de COMMUNIO : **L'EUCARISTIE**
15. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA MORALE, SAGESSE ET SALUT**
16. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**
17. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
18. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE**
19. André MANARANCHE s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
20. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
21. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : **JE TAI APPELÉ PAR TON NOM**
22. Hans-Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
23. André LEONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**

Chez votre libraire