

Comité de rédaction en français :
 Jean-Robert Armogathe*, Guy Be-
 douelle, o. p.*, Françoise et Rémi
 Brague*, Claude Bruaire*, Georges
 Chantraine, s. j.*, Olivier Costa de
 Beauregard, Michel Costantini, Georges
 Cottier, o. p., Claude Dagens, Marie-
 José et Jean Duchesne*, Nicole et
 Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean
 Ladrière, Marie-Joseph Le Guillou, o. p.,
 Corinne et Jean-Luc Marion*, Jean
 Mesnard, Jean Mouton, Philippe Nemo,
 Marie-Thérèse Nouvellon, Michel Sales,
 \$. j., Robert Toussaint*, Jacqueline
 d'Ussel, s. f. x.*.

(*) Membre du Bureau.

En collaboration aec:

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift
Communio (D 5000 Kdln 50, Moselstrasse 34) - Hans-Urs
 von Balthasar, Albert Games, Franz Greiner, Karl Lehmann,
 Hans Maier, cardinal Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review
Communio (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99250) -
 Kenneth Baker, s. j., Andree Emery, James Hitchcock,
 Clifford G. Kossel, s. j.; Val J. Peter, David L. Schindler,
 Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, s.j., Gerald Van
 Ackeren, s. j., John H. Wright, s. j.

ITALIEN : Strumento internazionale per un lavoro
 teologico **Communio** (Cooperativa Edizioni Jaca Book,
 Sante Bagnoli ; via Aurelio Saffi, 19, 120-123 Milano) -
 Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Giuseppe Grampa,
 Elio Guerriero, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri,
 Angelo Scola.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift
Communio (Hoogstraat 41, B 9000 Gent) - J. Ambaum, J.
 De Kok, G. De Schrijver, K. Roegiers, J. Schepens, P.
 Schmidt, J. H. Walgrave, t. v. Walgrave; A. Van der Does
 de Willebois, P. Westermann, G. Wilkens.

SERBO-CROATE : Svesci **Communio** (Krcanska
 Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg, 14 - Stipe
 Bagaric, Tomislav Iyancic, Adalbert Rebic, Tomislav
 Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

La Revue Catholique Interna-
 tionale : *Communio* est publiée par «
Communio », association déclarée' à
 but non lucratif (loi de 1901), prési-
 dent : Jean Duchesne (directeur, de la
 publication) ; rédacteur en chef :
 Jean-Luc Marion ; adjoint : Rémi.
 Brague ; secrétaire de' rédaction :
 Françoise de Bernis.

Rédaction, administration,
 abonnements (soeur Arlette. Meu-
 nier) : au siège de L_ association, 28,
 rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. :
 527.46.27. CCP « Communio
 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnement :
 voir page 95

Conformément à ses principes, la
Revue Catholique Internationale :
Communio pst prête à envisager de
 publier tout texte de recherche ► indi-
 viduelle ou communautaire) en théo-
 logie catholique. La rédaction ne
 garantit pas le retour des manuscrits.

**Une revue n'est vivante que
 si elle mécontente chaque
 fois un bon cinquième
 de ses abonnés. La justice
 consiste seulement ce que
 ce ne soient pas toujours
 les mêmes qui soient dans
 le cinquième. Autrement,
 je veux dire quand on
 s'applique à ne mécontenter
 personne, on tombe dans
 le système de ces énormes
 revues, qui perdent
 des millions, ou en gagnent,
 pour ne rien dire,
 ou plutôt à ne rien dire.**

Charles PÉGUY,, L'Argent, *Pléiade*; p.
 1136-1137.

**tome II, n° 4 - JUILLET 1977
 AU FOND
 DE LA MORALE**

*Les armes de Jésus c'est la mort héroïque
 Du martyr dans l'arène et la douceur stoïque
 Du saint etc est aussi la vertu prosaïque.*

Charles Péguy,
 la Tapisserie sainte Geneviève, VIII,
 CEuvres poétiques,
 Pléiade, p. 862.

Jean-Robert ARMOGATHE
 page 2 La figure concrète charité

Problématique

Philippe DELHAYE
 page 5 Introduction à une recherche sur les bases de la morale chrétienne
 Henri de LUBAC
 page 11 Petite catéchèse sur la « nature » et la « grâce »
 Albert CHAPELLE
 page 24 Loi de nature et théologie
 Heinz SCHÜRMAN
 page 34 L'autorité de l'écriture - saint Paul
 Robert SPAEMANN
 page 47 A quoi sert la morale ?

Intégration

Michel NODE-LANGLOIS
 page 56 L'intégrité de la personne et l'authenticité de la sexualité
 Carlos-J. PINTO de OLIVEIRA
 page 61 Morale et communication
 Hector-Jean TESSE
 page 67 Qui est « adulte » ?
 Rémi BRAGUE
 page 73 Si ce n'est ton frère, c'est donc toi

Attestations

Corinne MARION
 page 81 « Dieu merci, il y a eu la prison » - Soljenitsyne
 MICHÈLE
 page 89 « ...parce que je suis sûre de son amour »

Signet

Charles PIETRI
 page 91 Henri-Irénée Marrou. *In memoriam*

Jean-Robert ARMOGATHE :

La figure concrète de la charité

La morale et la norme n'oppriment pas ; elles dessinent concrètement les exigences de la charité et les dimensions de notre vocation surnaturelle.

TENIR un discours chrétien sur la morale n'est pas chose facile aujourd'hui. Le soupçon jeté sur l'homme, la méfiance de toute injonction contraignante, le refus de toute norme rendent difficile le maintien d'un jugement objectif et normatif.

La nécessité demeure pourtant d'une norme permettant de distinguer le juste de l'injuste et le bien du mal. Refuser toute norme explicite revient à adopter des normes implicites, d'autant plus sujettes à caution qu'elles ne s'exposent pas à la critique. Admettre une morale est reconnaître la réalité concrète de l'agir humain : l'homme n'est pas seulement responsable de ce qu'il dit — le domaine de la logique —, il est surtout responsable de ce qu'il fait. Et la morale est la figure concrète de cette responsabilité. Il y a une morale parce que l'homme agit en liberté. Et la reconnaissance de cette morale est la condition exigée de l'amour. Loin d'être contrainte, réduction, limitation, la morale permet et vérifie des relations d'amour pour les êtres entre eux et avec leur Créateur.

C'est en ce sens qu'il est légitime de parler d'une « morale naturelle ». La création voulue par Dieu possède en elle cette norme d'amour. L'expression est souvent contestée aujourd'hui. Il en est ici de la nature, pourtant, comme dans la « connaissance naturelle » de Dieu : ce n'est pas accepter un soubassement philosophique qui échapperait à la foi au Christ ; c'est, au contraire, reconnaître que rien de créé ne Lui est étranger. Ce n'est pas là pour autant ramener toute théologie à la christologie. Le Christ renvoie-toujours au Père, dont il est la parole ; mais le Père a créé toute chose en Lui et par Lui, et tout subsiste en Lui. Premier-né de toute créature, le Christ est le modèle de la création (1).

(1) Voir Albert Chapelle, « Loi de nature et théologie ».

Dans la connaissance naturelle, c'est bien par Lui que nous avons la révélation du Père : c'est par Lui que passe toute connaissance, que sa médiation soit perçue ou reste mystérieuse. C'est Lui qui est la norme de tout agir, que sa médiation, là encore, soit ou non reconnue (2).

Affirmer une morale naturelle, ce n'est pas nécessairement prendre parti sur une « nature »- humaine, permanente et toujours identique à elle-même ; c'est affirmer simplement que rien de créé n'échappe à l'amour de Dieu. C'est affirmer que la création participe à l'amour trinitaire d'où procéda la volonté de « créer l'homme à l'image et ressemblance » de Dieu. Chrétien ou non-chrétien, croyant ou incroyant, j'ai en moi cette « image et ressemblance », je suis aimé de Dieu et je peux donc connaître pour norme de mon agir les conditions nécessaires de cet amour (3).

L'amour divin, l'agir divin est le fondement de toute morale ; mais cet agir, nous le croyons, n'est connu que par Jésus-Christ, qui est la plénitude d'amour portée à la connaissance des hommes. La morale chrétienne n'est pas alors comme un doublet répétitif de la morale naturelle, ni même comme le prolongement, voire le baptême de celle-ci : elle en est la *réalité révélée*, où le verbe « révéler » doit être compris au sens de la technique photographique un « révélateur » est un produit permettant de porter à la lumière, et donc de rendre visible, les traits déjà contenus sur la pellicule. Le « révélateur » photographique n'impressionne pas la pellicule davantage ni autrement qu'elle ne l'a déjà été, mais il rend visible ce qui s'y trouve invisiblement. Ainsi la Révélation chrétienne nous permet-elle de rendre visible dans la morale naturelle la norme des relations entre les hommes et avec Dieu qui s'y trouve déjà contenue.

ET l'on se rend compte alors que Jésus Christ est *le fidèle témoin des moeurs de Dieu* : « Soyez parfaits comme votre Père est parfait ». L'irréalisable norme morale de la perfection est l'appel pressant à la sainteté (4). La sainteté est l'horizon moral du chrétien, non pas simple « imitation » de Jésus-Christ, mais un tel anéantissement de soi qu'il ait en lui « les sentiments qui furent ceux du Seigneur Jésus ». Loin d'être une encombrante liste d'interdictions, la morale devient alors l'incessant appel à la conversion. Appel d'autant plus incessant que le poids du péché l'assourdit dans nos vies. Appel d'autant plus contrai-

(2) C'est ce que montre Henri de Lubac, « Petite catéchèse sur la nature et la grâce ».

(3) Voir Corinne Marion, « Dieu merci, il y a eu la prison », et Michèle, « Parce que je suis sûre de son amour ».

(4) Voir Mgr Delhay, « Introduction à une recherche sur les bases de la morale chrétienne ».

gnant qu'il nous découvre à nous-mêmes nos faiblesses, nos égoïsmes et notre incapacité d'aimer (5). Nous restons toujours en-deçà de notre vocation.

La culpabilité est la grande coupable du siècle ; et l'on récuse la morale parce qu'elle « culpabilise ». Ce n'est pourtant pas la morale qui crée la faute ! C'est elle qui en libère. La morale chrétienne n'est acceptable que parce qu'elle a comme Dieu un Père, et non pas un juge. Jésus, le fidèle témoin des moeurs de Dieu : un Fils d'obéissance, non pas dans la contrainte, mais dans l'amour. Morale du sacrifice, morale du repentir et du pardon : telles sont les moeurs de Dieu. Les adversaires du christianisme ne s'y sont pas trompés : ce qui leur est insupportable dans la morale chrétienne, ce n'est pas la norme — ils en réintroduisent d'autres, bien plus froides et rigides ! —, c'est la possibilité du repentir ; ce n'est pas la transgression qu'ils refusent, c'est le pardon (6).

La tradition de chrétienté avait aligné la morale civile sur la morale chrétienne ; la norme morale conditionnait souvent la loi civile. Une action réciproque s'établissait, qui n'a pas toujours permis de voir la véritable nature de la morale chrétienne. Mais aujourd'hui que la loi civile « s'adapte » aux moeurs, elle obéit à des conditionnements qui ne sont plus les exigences de la loi naturelle. De *ce mal* peut naître un certain bien : l'authentique fondement de la morale se dégage alors des ombres et des équivoques qui ont pu l'entourer. C'est là où elle s'oppose le plus nettement à la loi civile qu'elle rayonne avec le plus de clarté (7). Elle ne repose pas sur des considérations sociologiques ni psychologiques, mais sur ce que nous a appris ce supplicié, étendu nu sur une croix, librement venu dans la chair de péché et promis par le Père à la gloire : « Ce ne sont pas tous ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur I, qui entreront dans le Royaume des cieus, mais celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieus ».

Jean-Robert ARMOGATHE

(5) C'est *ce* que montrera, dans un prochain numéro, un article de J.-P. Schaller, « Direction spirituelle et anomalie sexuelle ».

(6) Voir Rémi Brague, « Si ce n'est ton frère, c'est donc toi ».

(7) Sous des angles particuliers, cette question est abordée par C.-J. Pinto de Oliveira et Michel Nodé-Langlois.

Jean-Robert Armogathe; né à Marseille en 1947. Ecole Normale Supérieure en 1967, agrégation de Lettres en 1971, doctorat de 3e cycle en 1973. Etudes de théologie et de patristique à Strasbourg et à Rome. Maître-assistant à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences religieuses), Sorbonne. Prêtre du diocèse de Paris depuis 1976. A publié : *Le quiétisme*, Paris, P.U.F., 1973; *Theologia Cartesiana*, La Haye, Nijhoff, 1977 ; à paraître : *Les vingt-et-une réformes de l'Eglise*, Paris, Fayard, 1977.

Philippe DELHAYE :

Introduction à une recherche sur les bases de la morale chrétienne

Les débats sur la morale chrétienne doivent conduire en un lieu privilégié : le Christ, donné à imiter. C'est dans la vie spirituelle, ou en son absence, que prennent leur origine les vertus et les vices.

AU risque de simplifier les choses, on peut dire qu'il est possible de construire des morales en partant de trois points de vue : une religion, une philosophie, une science du droit et de la société. Chacune de ces perspectives a sa propre manière de fonder son projet de vie.

Le droit, par exemple, part d'une théorie de la société et des raisons que la communauté peut avoir d'imposer des lois pour le bien commun et celui des individus. Une tendance *a priori* partira d'une « certaine idée de l'homme » et déterminera les droits: des personnes que chacun doit respecter sous peine de sanction. Une vue plus proche de la sociologie verra surtout dans le droit une photographie. de la *praxis* commune et la retiendra comme conduite normale au nom de l'autorité du groupe.

En général, **les philosophes** basent leur discours moral sur une dialectique fin-moyens. Socrate, Platon, Aristote partent de l'idée du bien et du bonheur. Pour les atteindre, un seul moyen est à retenir : connaître et appliquer la théorie des vertus. On peut résumer leur point de vue dans ce slogan : « Si vous voulez atteindre le bonheur, soyez vertueux ».

Bentham reprend l'idée au plan empirique et hédoniste, celui de l'utilité. Pour lui, il est utile « et donc moral » de rendre service aux autres hommes, car ainsi ceux-ci sont invités, à leur tour, à nous aider. Kant pose, lui, comme idéal le développement de l'homme qui est un but et ne peut jamais être ravalé au niveau d'un objet. L'impératif transcendantal comme les diverses catégories impliqueront un certain nombre de conduites qui seront absolutisées comme devoir, et on sort de la morale dès que l'on entre dans les perspectives de l'utile ou du plaisir. On

pourrait continuer ces exemples : on arrive ainsi à une dizaine de thèmes fondamentaux qui se retrouvent tout au long de l'histoire (1).

Sous un certain angle, on pourrait penser que cette dialectique du discours est la même pour la *théologie morale* que pour l'éthique philosophique. Saint Augustin reprend le discours platonicien en le christianisant (par exemple dans le *De Vita Beata*). Saint Thomas donne, dans la deuxième partie de sa *Somme Théologique*, une relecture chrétienne de l'*Ethique à Nicomaque*. Des deux côtés, la morale est présentée comme une recherche du bonheur (cette fois surnaturel et eschatologique), par l'étude et la pratique de la vertu. Mais, il faut bien le voir, cette adaptation théologique de la philosophie ne représente *qu'une* tendance en morale chrétienne.

Lorsqu'on s'adresse aux auteurs des autres tendances (théologie morale biblique, théologie morale du droit naturel et plus encore la casuistique), on s'aperçoit que celles-ci ne s'occupent guère d'assurer leurs bases et leur point de départ. Pourquoi ? On peut sans doute en indiquer deux raisons, qui se situent à des niveaux différents, mais qui fondamentalement se rejoignent. La première raison relève de la pédagogie. Pendant plusieurs siècles, la casuistique est présentée parallèlement à l'étude de la *Somme* de saint Thomas. Elle fait donc confiance à la théologie doctrinale — que nous appellerions aujourd'hui dogmatique — pour établir les bases de l'obligation morale. Lorsque la casuistique devient indépendante au XIXe siècle, les habitudes sont prises et on continue à vivre sur un slogan qui a l'avantage de donner bonne conscience en tirant une épine du pied : « La morale est basée sur le dogme ».

L'idée n'est pas fautive, et elle nous renvoie à la seconde raison que nous annonçons tout à l'heure. La *praxis* chrétienne, l'art de vivre en chrétien est essentiellement une conséquence de l'intervention de Dieu dans nos vies par la Révélation et la Rédemption : « La loi a été donnée par Moïse ; la vérité et la grâce ont été réalisées par Jésus le Christ » (*Jean* 1,17). C'est bien pourquoi la morale chrétienne peut être définie par saint Paul (*Romains* 3, 27) comme « la loi de la foi ». La foi est en nous la première collaboration entre une grâce offerte par le Christ et un effort humain, bien pauvre certes, mais signe efficace d'engagement. C'est aussi parce que l'on croit en Jésus comme le porteur de la nouvelle du salut et comme le Sauveur que l'on vit comme lui, comme il a dit de vivre, selon la logique de l'être nouveau dans lequel il nous a transformés.

Or, ici, on se trouve devant une difficulté renouvelée à préciser un fondement à la morale chrétienne. Ni le Christ dans les *Évangiles*, ni les apôtres dans leurs *Épîtres* n'ont songé à écrire des ouvrages systématiques déduisant toute une morale d'un principe général, comme l'on fait les philosophes. Ils ont abordé le problème en des prédications et des exhor-

(1) René LE SENNE, dans son *Traité de Morale Générale*, Coll. Logos, 5e édit., Paris, 1967, énumère ainsi une dizaine de grands types de la morale.

tations ; bien souvent, ils prennent des faits concrets comme point de départ, en une morale que l'on peut appeler inductive. Mais on peut très légitimement regrouper cette morale autour de quelques grands thèmes constituants et fondateurs. C'est ce que nous voudrions faire maintenant en nous référant d'une manière privilégiée à saint Paul, parce que chez lui, ces thèmes ont déjà reçu une certaine systématisation. Évidemment, par souci de brièveté, je mettrai seulement en vedette quelques textes-clés : nous y gagnerons d'ailleurs en clarté, et nous inciterons en même temps le lecteur à collaborer activement à cette enquête.

Thèmes fondateurs d'une morale chrétienne bibliquement ressourcée.

1) La divinisation.

Les Pères Grecs ont spécialement insisté sur cette idée de la divinisation, qui établit une morale de la dignité (2). C'est parce qu'il a accès à la vie divine, en devenant une « création nouvelle » (*Galates* 6,15), que le fidèle est capable et responsable d'un agir nouveau. La dialectique de cette transformation ontologique et morale est particulièrement nette dans le parallélisme que le chapitre 6 de l'*Épître aux Romains* instaure entre le mystère pascal dans le Christ et chez les baptisés.

Le Christ	Le baptisé
— Est mort (v. 3) au péché (à ses suites et son influence chez les pécheurs) (v. 9-10).	— En sa mort nous avons été baptisés (v. 3), notre vieil homme a été crucifié avec lui (v. 6 et 8).
— A été enseveli (v. 4).	— Est enseveli dans le fleuve baptismal (v.4). Comme l'esclave enseveli échappe désormais à son ancien maître, nous échappons au péché qui nous dominait (v. 17,19).
— Est ressuscité et vivant (v. 4,5), sortant du tombeau.	— Nous sortons du fleuve baptismal, avec une vie ressuscitée dans le renouveau (v. 4,5). Nous vivons avec lui (v. 8,22) d'une vie éternelle.
— La vie du Christ ressuscité est tout entière pour Dieu (v. 8).	— Nous sommes vivants pour Dieu (v. 11-14), serviteurs

(2) Cf. par exemple : M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, Cerf, 1970.

Certains exégètes diront qu'il s'agit là d'une morale « à la troisième personne », par opposition à celle « de la seconde personne ». On ne dit plus : « Faites ceci, ne faites pas cela », mais : « Un chrétien conscient de sa vocation agit ainsi, il ne se permet pas cela ». Certains penseront que l'on est de toute façon trop loin de la vie concrète. *L'Épître aux Colossiens* (chap. 3-4) montre au contraire que ce critère de vie pascale exclut très nettement des déviances, par exemple colère, emportement, méchanceté, calomnie, mensonge (v. 8-9) et promeut des valeurs et des exigences très nettes comme miséricorde, bonté, humilité, douceur, charité (v. 12-14). Le texte ira jusqu'à appliquer à la vie journalière des familles les impératifs de la dignité pascale (3,18 - 4,1). De toute manière, la divinisation pascale ne nuit nullement à l'humanisation, car elle en reprend et exalte toutes les valeurs authentiques (*Philippiens* 4, 8-9), parce qu'elles sont les dons du Dieu Créateur (*1 Timothée* 4, 1 - 5) : « Tout ce que Dieu a créé est bon et rien n'est à rejeter de ce qu'on prend avec action de grâces : c'est, en effet, sanctifié par la parole de Dieu et par la prière ».

2) Image et imitation.

Dans l'ensemble ontologique et psychologique de la dignité chrétienne, ce thème privilégié — à des niveaux divers d'ailleurs — l'aspect psychologique. Car, comme le note M. Gilson (3), une image est une ressemblance exprimée ; l'imitation voulue accentue cet aspect. Le chrétien ne ré-invente pas une morale, mais applique aux variétés et variations des cultures et des temps le dynamisme vital d'un « modèle », dans tous les sens du mot.

Que l'être humain ait été créé à l'image de Dieu, comme une ressemblance, la *Genèse* le disait déjà (1,26). Le sermon sur la montagne tirera la conséquence morale que le disciple . du Christ doit être parfait, et notamment miséricordieux comme son Père céleste (*Matthieu* 5, 43-48 ; *Luc* 6, 35-36). Saint Paul en fera une idée-clé de son projet moral : la connaissance que le chrétien reçoit par la Révélation doit être approfondie dans une foi de plus en plus lucide et exigeante. Prenant mieux conscience de ce qu'il est à l'image du Christ, lui-même image du Père, le fidèle imitera de plus en plus le Père, le Fils... et même l'apôtre qui transmet le message vivant du Seigneur, ou encore l'Eglise qui est le lieu de la présence privilégiée de Dieu aux hommes.

Citons au moins quelques bribes de textes : « Nous tous qui, le visage découvert (4), réfléchissons comme un miroir la gloire de Dieu, nous sommes transfigurés en cette même image de plus en plus resplendissante et c'est l'œuvre du Seigneur, qui est Esprit » (*2 Corinthiens* 3,18). La variété des modèles comme des relais s'exprimera en des passages

comme : « Soyez donc des imitateurs de Dieu comme des enfants bien-aimés » (*Ephésiens* 5,1) ; « Vous vous êtes mis à imiter les Eglises de Dieu... » (*1 Thessaloniens* 2,14) ; « Montrez-vous mes imitateurs comme je le suis du Christ » (*1 Corinthiens* 11,1).

Dans l'histoire de la morale chrétienne, deux grandes tendances se sont manifestées. Les synoptiques, saint François, saint Ignace ont surtout insisté sur l'imitation de gestes et d'attitudes concrètes et ponctuelles. Saint Paul, tout comme l'école de Bérulle, a préféré privilégier la conformité aux grandes attitudes intérieures, aux dispositions profondes du Christ Jésus. Le texte majeur qu'il faut citer à ce propos est celui de *L'Épître aux Philippiens* (2,1-18). Paul veut obtenir que certains chrétiens renoncent à des droits pourtant fondés. Il leur rappelle pour cela l'exemple même de Jésus qui, « bien qu'il fût de condition divine » (*en morphé theou*, n'en déplaise à certaines trahisons de traducteurs plus ou moins adoptianistes) « s'est dépouillé en prenant la condition d'esclave ». (v. 6-7). Pour passer du Christ aux chrétiens, le principe d'imitation est formulé ainsi : « Ayez en vous les sentiments qui étaient ceux du Christ Jésus » (v. 5).

3) Responsabilité et liberté.

On doit grouper ici — non seulement pour des raisons pédagogiques, mais par souci d'authenticité — deux antinomies qui parcourent toute la morale paulinienne. Le chrétien est libre, mais il prend pour guide la sainteté et la volonté de Dieu. L'action morale découle de la grâce et est donc gratuite ; elle n'en débouche pas moins sur une vie éternelle avec le Christ ou dans le rejet par Dieu et l'exclusion du royaume.

A tout moment, Paul parle de la liberté chrétienne. Le disciple de Jésus est libéré des observances rigides et extérieures du type de la loi de Moïse. Si la vie chrétienne ne peut se passer de normes objectives et générales (qui sont tantôt des appels, une pédagogie ou une mise en garde), ces règles morales sont seulement « la monnaie » de la charité : « La loi a pour objectif la charité qui procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère » (*1 Timothée* 1,5) (5). Or cette charité est avant tout créée en nous par l'Esprit (*Romains* 5,5). « Où est l'Esprit, là est la liberté » (*2 Corinthiens* 3,17). Par là, s'opère la seconde libération qui nous arrache au péché, à l'égoïsme, à l'amour propre, et permet à l'amour de Dieu et des Frères, au juste amour de soi, de s'épanouir en nous. Le chapitre 5 de *L'Épître aux Galates* énumère aussi bien les fruits de la liberté chrétienne (charité, joie, paix, etc., v. 22), que les fautes du vieil homme opposé à Dieu : fornication, idolâtrie, inimitiés (v. 19.21).

(3) Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1930, p. 269.

(4) Les chrétiens regardent Dieu et son Fils, tandis que les Juifs, refusant Jésus, ont les yeux voilés.

(5) La tradition théologique parlera ici de charité, reine ou forme des vertus, en l'appuyant surtout sur la liste des faces de la charité donnée en *1 Corinthiens* 13, ou sur la réduction du décalogue à l'agapé chrétienne dans *Romains* 13, 8-10.

Les lettres pauliniennes sont ainsi parsemées de listes de « vertus » et de « vices » auxquelles, il faut bien le dire, les moralistes chrétiens ont paradoxalement été moins attentifs qu'aux énumérations données par les platoniciens et les aristotéliens. Nous en discuterons ailleurs. Notons seulement ici comment ces appels à des vertus et ces mises en garde contre des vices s'enracinent en une option fondamentale (6) pour Dieu dont *Romains* 12, 1-2 livre sans doute une des formules les plus riches : « Je vous en prie, frères, par la miséricorde de Dieu, offrez-vous comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu : c'est le culte raisonnable, le vôtre. Ne vous modelez pas sur ce monde-ci, mais transformez-vous en renouvelant votre esprit, afin de discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable, parfait ».

Ce service de Dieu, cette réponse de l'amour humain à l'Amour divin, tout comme, à l'opposé, le rejet de Dieu et de son appel, ont des suites pour l'avenir eschatologique de l'homme. *Galates* 6, 7-9, met bien en lumière cette alternative : « Ce qu'on sème, on le récoltera. Qui sème en la chair (l'homme opposé à Dieu) récoltera de la chair, la corruption. Qui sème en l'esprit (acceptation de l'Esprit) récoltera de l'esprit, la vie éternelle ». On ne falsifie pas la vérité évangélique (n'en déplaise à Luther !) en parlant en ce cas de mérite et de punition (*Romains* 6,23). Mais il faut bien voir que l'enseignement paulinien est aux antipodes du pélagianisme, de trop de moralistes catholiques. Il ne s'agit pas d'un contrat égalitaire ou puéril (marchandise contre marchandise ou sucre d'orge contre acte d'obéissance). La récompense est la moisson de la graine que la grâce a semée en nous et qu'elle a fait pousser. Si nous participons à la joie de la moisson, c'est que nous avons accepté la semence et que nous avons collaboré à l'oeuvre de Dieu. La vie éternelle ne viendra pas s'ajouter de l'extérieur ; elle sera la révélation et le développement de la vie dans le Christ qui est déjà en nous. La mort éternelle ne sera que la fixation du rejet. Dans l'épreuve de l'action morale courageuse, la perspective de participer pleinement à la joie pascale et céleste du Christ est un puissant fondement psychologique de la morale.

Philippe DELHAYE

(6) Ph. DELHAYE, « L'option fondamentale en morale » dans *Studia Monilia*, vol. 14, 1976, p. 47-62.

Mgr Philippe DELHAYE, né à Namur (Belgique) en 1912. Etudes classiques, prêtre en 1937. Docteur en philosophie (Louvain) et en théologie (Louvain - Rome - Lille). Enseignements complets ou partiels à Louvain (Séminaire Américain, 1937-1940), aux Facultés de théologie de Lille (1946-1966), Lyon (1951-1961), Montréal (1959-1966), Louvain (depuis 1966 ; premier doyen de la Faculté de théologie francophone, 1968-1972). Expert à la commission préparatoire et au Concile Vatican II. Membre de la Commission théologique internationale depuis sa fondation en 1969 et secrétaire de cet organisme depuis 1972. A publié 250 articles, brochures ou livres dans ses spécialités : morale, histoire médiévale de la morale.

Henri de LUBAC :

Petite catéchèse sur la « nature » et la « grâce »

Les deux couples conceptuels « nature-surnaturel » et « grâce péché » n'appartiennent pas à tel ou tel langage, qu'on pourrait récuser ou améliorer, mais au trésor fondamental de la révélation chrétienne.

NATURE et surnaturel, — nature (liberté) et grâce : non seulement ces deux distinctions, qui tiennent tant de place dans l'enseignement catholique traditionnel, ne sont pas « périmées » (dire qu'une chose est « périmée » ne signifie rien, si l'on n'en donne pas les raisons), mais elles sont et elles demeurent fondamentales. Il peut être bon aujourd'hui de le rappeler.

PARLONS d'abord de **nature et surnaturel**: L'idée de surnaturel est aussi essentielle au christianisme que peut l'être, par exemple, l'idée de révélation, ou celle d'incarnation, ou celle d'Eglise, ou celle de sacrement. Aussi peut-on affirmer qu'elle est partout présente, non seulement dans la suite de la « Parousie » du Seigneur : H Espérez pleinement en la grâce qui doit vous établir une formule explicite à partir de concepts empruntés au Nouveau Testa-lent, on pourrait sans doute l'obtenir, ainsi que le suggérait une page de M. Gaston Rabeau (*Introduction à la théologie*, p. 186), par la combinaison de *mustèrion et de charis*. La *Deuxième épître* de saint Paul aux *Corinthiens* (1,12) offre aussi un équivalent partiel : « Nous nous sommes conduits dans ce monde... avec sincérité de Dieu et grâce de Dieu ». Et la *Première épître* de saint Pierre nous fait aspirer à l'épanouissement du don surnaturel en sa plénitude, au jour de la « Parousie » du Seigneur : « Espérez pleinement en la grâce qui doit vous être apportée lors de la révélation de Jésus-Christ » (1,13).

Dans le couple nature-surnaturel (qu'il faut comprendre à la fois comme opposition et comme union entre les deux termes), le mot « nature » peut désigner soit, d'une façon générale, tout l'ordre de la création, soit plutôt, plus particulièrement, la nature humaine. Comme le latin *natura* ou déjà le grec *nhusis*

c'est là, a-t-on dit, *x l'un des termes les plus insaisissables qui soient... Comme une souris dans la poix, l'esprit se débat entre tous ces x sens » possibles et s'englué dans les innombrables virtualités d'un terme à l'acception si vaste et si souples* (André Pellicier, *Natura, Etude sémantique et historique du mot latin*, PUF, 1966). Et pourtant l'on ne peut s'en passer. Ici, dans son usage théologique, le mot n'offre pas grande difficulté. C'est un terme corrélatif, qui ne s'entend bien que par sa relation à l'autre terme, « surnaturel ». Il ne suppose donc aucune philosophie systématique. Il ne s'oppose en aucune manière à une idée de l'homme considéré avant tout, par exemple, comme personne, ou comme histoire, ou comme esprit, comme liberté, pas plus qu'il ne s'oppose à « culture », la culture étant au contraire le propre de la nature humaine (1) — qui en tout état de cause est « humaine », toute différente de celles dont est composé le cosmos. Quand à son corrélatif « surnaturel », il désigne non pas tant Dieu en lui-même, en sa pure transcendance, que d'une façon générale, encore indéterminée, l'ordre du divin considéré dans son double rapport d'opposition et d'union à l'ordre humain.

Refuser cette distinction fondamentale, si l'on comprend ce qu'elle signifie, ce serait aussi bien refuser, dans son principe même, toute idée de révélation, de mystère, d'incarnation divine, de rédemption, ou de salut. Ce serait refuser le christianisme. On pourrait alors professer encore un certain déisme, à la façon par exemple d'un Voltaire, ou même un théisme ouvert à l'idée d'une Providence, — conceptions moins tentantes, cependant, de nos jours qu'un pur immanentisme ou qu'une forme d'« humanisme » radical, — mais on ne croirait plus au Dieu vivant qui se révèle à l'homme, qui le créé pour se l'unir, qui intervient dans son histoire, qui *x se fait homme pour que l'homme devienne Dieu* ». On ne croirait plus au Dieu de l'Écriture et de la Tradition chrétienne, au Dieu de Jésus-Christ, au Dieu-Trinité du *Credo*.

L'idée du surnaturel a été quelquefois, souvent même, confondue avec celle du miracle (désigné comme « effet surnaturel »), ou avec celle de phénomène mystique extraordinaire, ou encore avec celle de dons surajoutés par le Créateur, qui viendraient arracher l'homme à sa finalité normale, dite naturelle, pour lui donner accès à une fin plus haute, dite surnaturelle. Mais ce sont là soit des erreurs d'incroyants mal renseignés, soit des significations adventices plus ou moins analogiques, soit les résultats de systématisations théologiques assez tardives, que l'Orient chrétien n'a pas connues et dont le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne s'imposent point à la foi chrétienne (2).

Tout vocable humain peut se prêter à diverses extensions de sens analogiques. A tout vocable humain on peut aussi trouver quelques inconvénients. Il n'en est pas un seul qui ne puisse être mal compris. Commençons donc par préciser, pour le mieux comprendre, ce que n'est pas ici le « surnaturel ».

(1) Remarquons cependant qu'il est en toute hypothèse impossible de bannir toute idée de nature dans l'étude de l'être humain. « L'homme est l'être qui se reprend sur la nature et s'en dépend. Certes, mais le peut-il tout à fait ? » (Claude Bruaire, *L'affirmation de Dieu*, Seuil, 1964, p. 11). On sait d'autre part la place primordiale de l'idée de nature humaine chez les coryphées du siècle des Lumières : un Diderot, un Lessing, un Rousseau, etc.

(2) Heinrich Schlier l'explique très bien en quelques mots, d'après les données du Nouveau Testament : *x C'est parce que Dieu s'est donné lui-même en tout premier lieu comme fin à l'homme, en se présentant à lui comme le salut, et c'est parce qu'il a mis d'avance l'homme en marche vers cette fin, que l'essence et l'existence de l'homme ont reçu leur détermination* » (« L'homme d'après les prédications primitives », dans *Essais sur le Nouveau Testament*, trad. A. Liefoghe, Cerf, 1968, p. 133 s).

« Le surnaturel n'est certes pas *anormal*, à la façon du miracle : cependant il est plus merveilleux que lui, et sa réalisation dépasse bien plus encore les forces de notre nature humaine, que le phénomène miraculeux ne surpasse les forces des agents physiques de la nature matérielle. — Le surnaturel n'est pas non plus quelque chose *d'adventice*, de « surajouté », comme pouvaient l'être les « dons surnaturels » attribué à l'homme encore innocent : cependant il « dignifie » l'homme bien davantage, il l'élève bien plus haut encore au-dessus de son *essence*, étant avec celle-ci hors de toute proportion. — Enfin, il ne doit pas être défini uniquement par son caractère de gratuité : cependant il est infiniment plus gratuit que ne pourrait l'être quelque autre bienfait que ce soit, et il surpasse infiniment les *exigences* de quelque nature que ce soit. — En ce triple sens, il mérite donc éminemment son nom » (*Surnaturel*, p. 428).

La langue chrétienne a un autre mot pour le désigner, mot scripturaire, spécialement paulinien, et qui est resté celui de la tradition grecque ; c'est *pneumatikos* (de *pneuma*, esprit). A certains égards, il pourrait sembler meilleur ; il a même le grand avantage de s'opposer à *psuchikos* (psychique, *animalis*). Mais il a aussi pour nous l'inconvénient, soit en latin, soit en français (*spiritualis*, spirituel) de rester trop indéterminé. Il n'implique par lui-même pas plus de référence au *pneuma* qu'au *noûs* et il n'insinue pas par lui-même l'idée d'un fruit de l'Esprit de Dieu, d'une réalité divine. On peut le prendre en un sens banal, comme désignant quelque chose d'immatériel. Voilà pourquoi le mot même de « surnaturel » paraît, pour certaines précisions, difficilement remplaçable. Il a certes, lui aussi, ses inconvénients ; il a pu prêter à des interprétations contestables, favoriser des théories simplistes, soit dans la théologie catholique, soit dans le « supranaturalisme » d'une certaine tradition protestante. Aucun mot ne permet, sans explication, d'éviter tout écueil. Néanmoins, tant que la langue française n'aura pas disparu de notre univers, nous pourrions redire avec Pascal : *x De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pelzsée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité : cela est impossible, d'un autre ordre, surnaturel* » (cf. *Surnaturel*, *ibid.*).

On aura remarqué ce que notre distinction a d'apparemment boiteux : d'un côté, un substantif, « nature » ; de l'autre, une épithète, « surnaturel ». (Ce n'est qu'à une date récente, au cours du dix-neuvième siècle, que certains auteurs se sont mis à dire assez couramment : « nature-surnature », et ce langage nouveau n'a pas été sans obscurcir ou même fausser la pensée la plus traditionnelle ; ou plutôt, il a été le signe et l'effet de cet obscurcissement). C'est qu'en effet il ne s'agit pas de deux réalités juxtaposées, restant extérieures l'une à l'autre, de deux natures substantielles dont l'une viendrait en quelque sorte coiffer l'autre (3). Le surnaturel est cet élément divin, inaccessible à l'effort de l'homme (pas d'auto-divinisation !), mais s'unissant à l'homme, l'« élevant », comme disait notre théologie classique (et comme dit encore Vatican II : *Lumen gentium*, 2), le

(3) Comme l'a noté le P. Henri Bouillard, c'est sous l'influence dominante de Blondel qu'on a cessé de concevoir l'ordre naturel et l'ordre surnaturel comme deux étages superposés sans lien interne », et c'est le souci de mieux écarter une telle conception qui a conduit plus d'un théologien actuel « à restreindre le plus possible l'usage de ces termes » (*Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 25 janvier 1925, p. 14).

pénétrant pour le diviniser, devenant ainsi comme un attribut de l'homme nouveau, et, quoique toujours « innaturalisable », profondément inviscéré en lui ; bref, ce que les vieux scolastiques appelaient, d'un mot sur lequel on a fait aussi bien des contresens, un « accident ». « Accident », « grâce créée » : ce sont là manières de dire (même si on les estime sujettes à maints correctifs) que l'homme devient *réellement* participant de la Nature divine (2 Pierre 1,4) ; il ne s'agit pas de concevoir une sorte d'entité séparée de sa Source ou une sorte de lave refroidie : il s'agit au contraire, par de tels mots, d'affirmer que l'influx de l'Esprit de Dieu ne reste pas extérieur à l'homme ; que sans confusion des natures, il imprime réellement sa marque *en* notre être (4). « *Ce n'est pas, dit très bien Maurice Blondel, un surcroît arbitraire, une forme extrinsèque à l'homme... C'est une adoption, une assimilation, une incorporation, un consortium, une transformation qui assure à la fois l'union et la distinction des deux incommensurables par le lien de la charité* » ; et encore : le surnaturel n'est pas « *une sorte d'être distinct ou un réceptacle destiné à nous inspirer en nous faisant sortir de notre nature humaine ; il est au contraire fait pour être en nous, in nobis, sans être pour cela issu de nous, venu de nous, ex nobis* » (*Exigences philosophiques du christianisme*, p. 58 et 162).

Disons en résumé que le couple nature-surnaturel ainsi défini, qui doit être conçu d'abord comme un rapport d'opposition, c'est-à-dire d'altérité primordiale et d'infinie distance, se résout en un rapport d'union (5). Ce rapport exprime donc à la fois, d'une part la transcendance divine, la liberté du Don de Dieu, la « grâce », — et d'autre part le réalisme profond — le « physicisme », aimait à dire Teilhard de Chardin, contre les théories édulcorantes dites alors « morales » qui dominaient au temps de sa jeunesse, — de la qualité d'« enfants de Dieu » acquise aux hommes par l'incarnation du Verbe de Dieu (*Jean* 1,12) (6). Telle est la caractéristique première de toute mystique chrétienne.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que, dans des contextes de pensée et sous des vocables divers, des hommes ont refusé le *surnaturel* ainsi défini : soit qu'ils aient voulu s'en tenir aux limites de l'homme empirique, à l'intérieur de notre horizon terrestre et borné, soit qu'ils aient prétendu se diviniser eux-mêmes en vertu de quelque force ou de quelque germe interne, soit encore qu'ils aient conçu la poussière des individus humains comme destinée à rejoindre (ou simplement à préparer), à la suite de quelque évolution dialectique, l'essence divine de l'humanité... Telle était déjà, par exemple, dans les premiers siècles de notre ère, la prétention d'un certain nombre de « pseudo-gnostiques » combattus par un Irénée, un Clément, un Origène, un Didyme, etc. (Cf. *Le mystère du surnaturel*, 1965, ch. 5, p. 105 à 133). Mais pour celui qui se veut chrétien, la réalité qu'ex-

prime la distinction classique de la nature et du surnaturel (de quelque nom qu'on veuille la désigner, si l'on en trouve un meilleur) n'est pas plus « périmée » aujourd'hui qu'elle pouvait l'être au deuxième siècle.

Un pamphlétaire récent écrivait à son propos : « *Nous voici donc renvoyés à cette vénérable distinction théologique de la nature et de la grâce ; et l'on est alors en droit de se demander comment nos penseurs chrétiens peuvent vivre cette espèce de schizophrénie théologique* ». Il est permis de penser qu'en laissant venir sous sa plume ce mot de « schizophrénie », l'auteur de ce texte ne savait pas ce qu'il disait, ou qu'il n'avait fait aucun effort pour comprendre la « vénérable distinction » qu'il raillait, ou qu'il était de parti-pris contre la foi chrétienne. Cette citation nous montre du moins qu'il n'est pas inopportun d'expliquer, même au risque d'être long, scolaire et pesant, les notions les plus simples.

NATURE et surnaturel : de cette première distinction fondamentale résultent un certain nombre de conséquences, dont il sera bon de rappeler ici quelques-unes. _{1°} Tout d'abord, on comprend par là l'importance, pour la vie chrétienne, de l'*humilité*. Ce n'est pas une simple vertu morale. C'est une disposition radicale, constituant la base sur laquelle se construit tout l'édifice. Parlant de la « divinisation » de l'homme « par la grâce », le P. Teilhard de Chardin écrivait justement : « *Plus qu'une simple union, c'est une transformation qui veut s'opérer, — au cours de laquelle tout ce que l'activité humaine peut faire, c'est de se disposer, et d'accepter, humblement* » (*Le Milieu mystique ; Ecrits du temps de la guerre*, p. 161-162). Une analyse historico-phénoménologique montrerait qu'une telle disposition n'a pas son équivalent dans ce que nous avons coutume d'appeler l'antiquité classique, ni dans les autres paganismes, grossiers ou subtils, ni dans les grands systèmes spirituels de l'Orient. On voit par exemple, dans le bouddhisme, chez certains mitres spirituels, des manifestations d'orgueil qui ne sont nullement ressenties comme des tares, tout au contraire, et l'on sait que Victor Segalen, qui s'était mis à l'école du Tao, s'est défini lui-même comme « *le mystique orgueilleux* » (Lettre à Ivonne V.S., 13/6/1909 ; cf. Bernard Hue, *Littératures et arts de l'Orient dans l'oeuvre de Paul Claudel*, 1974, p. 270). L'humilité est caractéristique de « l'être-chrétien » (7) ; essentiellement évangélique (et paulinienne), elle est l'inverse de l'esprit du « monde » pris en son sens péjoratif. Elle se modèle à l'image de « l'humilité de Dieu » qui, souverainement libre et transcendant, se fait partiellement immanent à sa créature par cette « kénose », cette « excentration », ce « mouvement de descente » qu'est l'incarnation du Verbe. « *Merveilleux échange* », dit saint Augustin : « *la vie éternelle (nous est) promise par l'humilité du Seigneur qui s'est abaissé*

(4) « La notion scolastique de la grâce sanctifiante créée » veut exprimer le fait « que c'est bien nous, notre être de créatures, que la présence active en nous de l'Esprit divinise, sans pour cela, nous absorber et nous anéantir en Dieu » (Louis Bouyer, *Le Père invisible*, Cerf, 1976, p. 288. Cf. saint Thomas, *Somme Théologique*, Ia IIae, q. 109 s).

(5) Cf. Blondel, *op. cit.*, p. 256 s. : « Distinction et cependant solidarité et causalité réciproque des « ordres » de Pascal : il ne suffit pas de les opposer ; il faut les relier, *in eodem dramate* ; (il y a) entre les deux dons une continuité dynamique et une relation intelligible a.

(6) Voir encore 1, 16 s, et 1 Jean 3, 1. C'est là aussi, croyons-nous, le sens le plus fort du mot *charisma* dans saint Paul : *Romains* 6, 23.

(7) Sur la base, évidemment, de la reconnaissance de notre condition d'être créé. Cf. Maurice Clave], « Le légendaire du siècle a, dans *Le Nouvel Observateur*, 5/12/1976, à propos de la peinture italienne et du changement intervenu entre l'Angelico et Masaccio ou Piero della Francesca : « Malraux le dit bien, dans cette perte d'humilité, quel que soit le sentiment chrétien qui demeure, c'est le fond même du christianisme qui disparaît a.

jusqu'à notre orgueil. (*Confessions*, I,II,17) (8). Quant à l'édifice construit sur ce fondement, il peut être décrit en résumé par la célèbre triade paulinienne : *pistis, elpis, agapè*, foi, espérance, charité — que toute la tradition chrétienne a fait sienne, et que Pascal, cité plus haut, condensait encore dans la « plus grande » des trois (*meizôn* ; *1 Corinthiens* 13,13) : la charité.

2°) Autre conséquence. Si la fin dernière de l'homme, sa destinée, sa vocation est « surnaturelle » ; si elle transcende tout ce qui pourrait être obtenu par les seules forces humaines ou résulter d'une histoire simplement humaine, on ne s'étonnera pas de la permanence de son caractère *mystérieux*. Elle est, elle sera toujours « ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est jamais monté jusqu'au cœur de l'homme » (*1 Corinthiens* 2,9). Ni par la pénétration d'une intelligence géniale, ni par la maturation de l'histoire, la foi chrétienne ne saurait être *rationalisée*. L'indispensable recherche d'une « intelligence de la foi », quel qu'en soit le caractère, se développera toujours à l'intérieur de la foi (9). Celle-ci s'exprime inévitablement dans des formes symboliques, qui ne sont pas la traduction imagée de simples idées humaines, et qui ne peuvent être traversées, dépassées, par une raison supposée adulte, comme le nuage que perce l'avion pour planer dans la lumière pure. Le rationaliste s'imagine qu'il perce le symbole pour voir directement le soleil, alors qu'il retombe dans sa platitude. Le chrétien sait au contraire que tant que durera notre histoire, nous aurons toujours à nous référer à « la parole prophétique », qui « brille, telle une lampe, dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à poindre et que l'Etoile du matin se lève dans nos cours » (*2 Pierre* 1,19). Toujours nous aurons à « *plonger dans le Défini pour y trouver de l'inépuisable* A (Claudel), et toujours nous aurons à croire, avec saint Paul, à l'amour de Dieu « qui surpasse toute intelligence » (10).

3°) Mais d'autre part, puisque le Transcendant s'est fait (partiellement) immanent, puisque le Don de Dieu s'est inviscéré en l'homme, — puisque l'opposition des deux éléments distingués, nature et surnaturel, est devenue, non pas sans doute mélange et confusion, mais intime union, — il serait vain, et non conforme au christianisme, de courir sans cesse à la recherche, dans la complexité des réalités et des tâches concrètes, d'un « spécifique » chrétien, qu'il s'agirait d'isoler,

(8) Augustin fait dire à Jésus : « *Humilis veni, humilitatem docere veni, magister humilitatis veni* ». Cf. Paul VI, audience générale du 29/11/1976 : « L'humilité dont nous parlons n'est pas cette vertu morale que saint Thomas situe dans le domaine de la tempérance, tout en lui reconnaissant une place privilégiée dans le cadre plus large de la vie morale en général (IIa IIae, 161, 5). C'est une vertu relative à la vérité fondamentale du rapport religieux, à la réalité essentielle des choses, qui met au premier plan l'existence du Dieu personnel, tout-puissant, omniprésent, venant au-devant de l'homme. C'est l'humilité de la Sainte Vierge dans le Magnificat qui donne à la créature le sens d'elle-même dans la dépendance totale de Dieu... La logique de l'Evangile s'inspire de cette humilité du Christ, à la fois Dieu et homme, qui est au centre de Noël... (*Documentation Catholique*, 16/1/1977, p. 58).

(9) Rappelons, pour éviter un malentendu, que conceptualisation n'est pas rationalisation. Dès l'origine, la foi s'est traduite en concepts, et il est nécessaire de conceptualiser l'objet de la foi pour la maintenir droite en sa visée : d'on les formules dogmatiques, qui ne sont d'ailleurs pas si nombreuses : elles protègent le mystère, bien loin de le réduire ou de le violer. Cf., p. ex., Jean Stern, « Le dogme chez Newman », dans *Axes*, février-mai 1976, p. 53-62.

(10) C'est l'idée fondamentale que rappelle la *Divine Comédie* lorsque, au moment où le poète va enfin parvenir jusqu'à Dieu, Béatrice est remplacée pour l'introduire, par saint Bernard : à ce point décisif, « l'âme chrétienne demande à l'amour de la porter au-delà de l'intelligence » (Etienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, 1924, p. 7).

de cultiver à part en le préservant avec jalousie dans sa prétendue « pureté ». Le « surnaturel », on l'a vu, n'est pas une « surnature » juxtaposée ou surimposée à la nature humaine ; il ne l'évacue pas non plus, il ne la dédaigne ni ne la remplace : il l'informe, et la refond, au besoin il l'exorcise, il la transfigure, en toutes ses activités. Le Verbe de Dieu venant dans ce monde n'entre pas en concurrence, comme s'il n'était qu'un autre élément de ce monde, avec tout ce que la nature première de l'homme ou le développement de son histoire et l'acquis de sa culture peuvent offrir de vrai, de juste, d'aimable et d'honnête (cf. *Philippiens* 4,8). Il n'y a donc pas lieu (pour parler très schématiquement) de rejeter la « religion » pour faire place à la seule « foi », — ni de déprécier la « morale » au profit d'une « espérance » plus ou moins eschatologique, — ni de négliger tout ce qui peut être compris sous le titre des quatre « vertus cardinales » pour exalter une « charité » pure. Si la foi, l'espérance et la charité ne remplissent pas, dans leur force divine, leur rôle d'informer, de purifier, d'approfondir, de porter à leur achèvement les réalités authentiquement humaines, il est bien à craindre qu'elles-mêmes ne se dénaturent. Jamais, sans doute, ni dans un individu, ni dans un milieu social donné, ni dans un siècle ou dans un autre, la synthèse chrétienne n'est pleinement réalisée. Jamais n'est atteinte une harmonie parfaite. L'expérience montre même qu'en empêchant l'homme de se complaire dans un équilibre simplement humain, l'infusion du « surnaturel » introduit en lui le principe d'un nouveau déséquilibre qui fait sa noblesse supérieure mais aussi son tourment. Et la sainteté est autre chose que la sagesse. Toutefois, à travers les circonstances toujours changeantes qui obligent à de perpétuelles inventions et à des combats toujours renouvelés, l'équilibre, l'harmonie, la synthèse sont toujours à chercher. La violente campagne menée quelque temps contre tout « sacré » et toute « religion » au nom d'une « foi » séculière, contre toute idée d'« humanisme chrétien » ou de « culture chrétienne », provenait d'une méconnaissance de cette vérité première.

4°) Comme on vient de le laisser entendre, dans l'existence temporelle d'un homme comme dans l'histoire de l'humanité, même à mettre les choses au mieux, dans une sorte de rêve idéal, ce n'est pas seulement en fait, mais c'est en droit que la synthèse ne peut être achevée. Car la fin surnaturelle de l'homme, c'est « la Vie éternelle » (*Jean* 6,27 ; *Romains* 5,21, etc.) ; laquelle est infusée par l'Esprit du Christ au fond du cœur humain, mais ne peut s'épanouir en plénitude que dans des conditions tout autres que celles de l'espace et du temps. Le chrétien doit prendre garde de verser dans l'illusion d'un « surnaturalisme » qui lui ferait, soit négliger les tâches proprement humaines, c'est-à-dire, dans les termes de notre distinction, « naturelles », soit à l'inverse s'y absorber en les prenant pour fins dernières. Dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'action, cette illusion serait funeste. En particulier, on se gardera de confondre « progrès du monde » et « nouvelle création » ; on saura distinguer comme tout à fait hétérogènes la recherche d'une bonne organisation sociale et celle du Royaume de Dieu. Ce sont là deux réalités d'un « ordre » différent, — encore que la recherche du Royaume de Dieu puisse avoir des retentissements sur la réalisation d'un meilleur ordre social et qu'il puisse être bon de chercher en celle-ci quelque figuration lointaine de celui-là. (Mais il ne faut pas s'y tromper : le meilleur ordre social, à supposer que cette abstraction ait un sens, ou qu'elle se puisse concrétiser pour un seul instant fugitif, pourrait aussi bien contribuer à éloigner du Royaume). On ne confondra pas davantage ce qu'on appelle,

bien confusément, la « libération de l'homme » avec son salut : la première de ces deux choses, entendue socialement, est essentiellement affaire humaine (et comment oublier dès lors que le risque est grand, dans l'effort déployé, ou de chercher une fausse libération, ou d'aboutir au résultat contraire de celui qu'on cherchait ?) ; la seconde est de l'éternité. On ne dira même pas que la réalisation parfaite de la première est du moins l'indispensable préparation de la seconde, ce qui reviendrait à dire que l'espérance chrétienne est obligatoirement dans le prolongement de l'espoir humain : elle peut et doit fleurir aussi bien dans les situations les plus « bouchées » que dans les perspectives humaines les plus prometteuses. Il n'est pas question de nier ou de négliger l'obligation de promouvoir, dans toute la mesure du possible, une juste « libération » humaine ; le chrétien doit même s'y sentir doublement obligé (11), et l'on doit sans doute y travailler d'autant plus qu'on ne se laisse pas bercer par un espoir facile. Mais en tout cas, de la « libération » ainsi entendue au salut, s'il y a bien des relations extrinsèques et symboliques, il n'y a pas de continuité.

5°) Une juste idée de la distinction et de l'union entre nature et surnaturel est enfin nécessaire à l'intelligence de l'Eglise. Toute pensée qui tend à rabattre l'ordre surnaturel sur la nature tend par le fait même à confondre l'Eglise et le monde, — et c'est en effet ce qui a lieu chez plusieurs aujourd'hui. Une tentation théocratique a pu sévir dans le passé ; aujourd'hui, à l'inverse, mais en raison d'une confusion analogue (et sans l'excuse des circonstances historiques), sévit la tentation séculariste. L'Eglise du Christ a pour mission première, inamissible, de nous rappeler sans cesse à notre vocation divine (surnaturelle) et de nous transmettre par son ministère sacré le germe, encore précaire et caché, mais déjà réel et vivant, de notre vie divine (« Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté », 1 Jean 3,2). Ce germe ne doit pas rester stérile. La révélation de notre vocation divine, avec tout ce qu'elle comporte, doit porter ses fruits non seulement au fond du cœur mais aussi au dehors, dans les choses du temps et de l'histoire. Seulement, dans ce domaine, l'élan surnaturel n'aura d'effets heureux que s'il se conjugue avec toutes les ressources du savoir humain, de l'expérience et de la sagesse humaine ; et d'autre part, le rôle de l'Eglise ne saurait se réduire à une telle tâche, qui ne peut jamais être que seconde. Sinon l'Eglise, perdant son âme, se réduirait elle-même à un organisme humain. Elle ne serait plus dès lors qu'un parasite, doublant — sans avoir pour cette tâche ni les compétences ni les moyens voulus — les institutions que les hommes se donnent librement eux-mêmes, et elle n'aurait plus qu'à disparaître. Une Eglise naturalisée, ne s'occupant plus, même avec un zèle désintéressé, que de l'organisation de ce monde, n'a plus droit à l'existence dans la société des hommes.

USQU'ICI nos considérations ont conservé quelque chose d'abstrait, parce que, précisément, nous avons fait abstraction de la condition concrète de l'homme, laquelle est une condition *pécheresse*. L'abstraction, en fait, n'était pas totale, elle ne pouvait pas l'être, parce que ni le monde, ni la société,

ni l'Eglise ne seraient ce qu'ils sont dans une création supposée innocente. Cependant, pour la clarté de l'analyse, il fallait procéder par étapes. Aussi, nous avons bien dit que notre vocation surnaturelle était, de la part de Dieu, un appel gratuit, mais nous n'avons pas encore envisagé directement le second sens, conjugué souvent avec le premier, qu'offre dans l'Ecriture le mot de « grâce ».

Dans « grâce », il y a « faire grâce ». La distinction de la nature et de la grâce est ici, dans un premier temps, un rapport d'opposition beaucoup plus radicale que dans le cas de la distinction entre naturel et surnaturel. Entre la nature humaine pécheresse et la grâce divine, il ne s'agit plus seulement d'une altérité, d'une hétérogénéité de deux ordres, et d'une distance infinie, infranchissable par l'homme seul. Il y a antagonisme, conflit violent (cf. *Ephésiens 2,3*). Entre la grâce et le péché, la lutte est irréconciliable. Aussi l'appel de la grâce à la « nature » n'est-il plus maintenant un appel à une simple « élévation », même « transformatrice » (pour reprendre les mots classiques), mais à une « conversion ». pour être « transfigurée », la nature pécheresse doit être « retournée » (12). C'est l'appel qui se fait entendre d'un bout à l'autre de l'Ecriture, l'appel qui ouvre l'Evangile et qui retentit dans le premier discours missionnaire de Pierre A Jérusalem : « Convertissez-vous ! » (*Marc 1,15 ; Actes 2, 38*).

Cependant, selon la doctrine catholique, différente en cela des doctrines de Luther et de Calvin, la nature pécheresse n'est pas entièrement corrompue. La liberté, apanage de l'homme créé à l'image de Dieu, n'est pas anéantie, si bien que la grâce, lors de sa victoire, n'aura point à prendre la place de l'homme, mais à le libérer. Dans un second temps, il va donc pouvoir s'établir, de par l'initiative divine, entre la nature et la grâce un rapport qui ne sera plus d'antagonisme mais d'union (*synergeia*, coopération, disent les Grecs). Nous n'avons point à entrer ici dans les problèmes subtils qui se posent à quiconque veut se représenter cette union, ce « concours », le processus de cette renaissance de la liberté humaine sous l'action de la grâce ; i} est d'ailleurs permis de penser que bien des discussions à ce sujet furent stériles, non seulement parce qu'il s'y mêlait trop de partis-pris d'école et d'« humain, trop humain », mais, plus radicalement, parce qu'elles étaient inspirées par un effort de rationalisation trop peu respectueux du mystère (cf. *supra*) : une certaine curiosité est un vice auquel les théologiens ont été souvent exposés, et qu'ils n'ont pas toujours su écarter. Il n'en reste pas moins qu'on ne pourrait déclarer « périmée » cette seconde distinction de nature et de grâce sans déclarer du même coup « périmée » toute l'Economie chrétienne (13).

Autant qu'au « surnaturel », autant qu'à la « grâce », certains idéologues se disent aujourd'hui allergiques à l'idée de « péché ». Bannissant ces mots de leur vocabulaire, ils ne les remplacent pas par des équivalents. C'est bien la réalité même exprimée par ces mots qu'ils récuse. Si frottés que soient certains d'entre eux de « sciences humaines » et de « modernité », on ne peut pas ne pas voir que les spéculations dans lesquelles ils s'enfoncent les font aboutir à une con-

(12) Transfiguration et retournement : deux mots chers au P. Teilhard de Chardin. Cf. Blondel et Teilhard de Chardin, *Correspondance commentée*, Beauchesne, 1965, p. 61 et 65, etc.

(13) On peut donc s'étonner qu'un auteur qui se veut sérieux, dans son zèle à tout réformer, réclame un « remaniement » du sens de la grâce. Cf. Henri Denis, *Des sacrements et des hommes*, Chalet, 1975, p. 85.

(11) « Le salut en Jésus-Christ est le but qui transcende et en même temps motive et oriente toute vraie libération humaine » (Paul VI, audience du 23/2/1977).

ception de l'homme bien superficielle et bien plate, qui ne supporte pas la comparaison avec les vues profondes qu'une expérience multi-séculaire et toujours actuelle, plus actuelle peut-on dire que jamais, inspire aux représentants les plus généreux de notre race ; *a fortiori*, avec celle qui se dégage du Nouveau Testament : car les disciples de Jésus avaient appris de lui « ce qu'il y a dans l'homme » (Jean 2,25). — Mais il suffit à notre objet d'observer que des négateurs de la grâce et du péché sont, de toute évidence, en opposition avec l'Écriture, avec la tradition de l'ancien Israël comme avec toute la tradition chrétienne, que la liturgie de l'Église nous rappelle chaque jour. Bien plus, c'est vraiment toute l'Écriture et c'est tout le christianisme qui est renié, si l'on supprime le drame qui se joue entre l'homme pécheur et le Dieu qui fait grâce. « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu... mais la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous » (Romains 3,23 ; 5, 8) (14).

Cela devrait être dit, parce que l'idéologie qui règne à l'heure actuelle chez un certain nombre de clercs tend à pénétrer, ne serait-ce que par des prétentions systématiques, dans les consciences chrétiennes. C'est ainsi qu'un ouvrage récent, de caractère liturgique au moins semi-officiel, cite les paroles de la consécration eucharistique en supprimant les derniers mots : « pour la rémission des péchés ». Ou bien, comme l'observait récemment le P. Bernard Bro, un certain genre d'appel sans cesse réitéré à la miséricorde « cache une requête inavouée : on voudrait qu'il n'y ait plus besoin de miséricorde ; il cache une révolte contre l'idée que, pécheurs, nous aurions vraiment besoin de salut » ; un nouveau « pharisaïsme s'arrange pour ne plus entendre parler du pardon et de la réconciliation, par exemple du sacrement de Pénitence, parce que cela révélerait en même temps la misère et le péché » (Le pouvoir du mal, p. 140). Ou bien encore, on ne veut plus connaître que le péché collectif, « objectivé », le péché social, c'est-à-dire toujours celui des autres, — ce qui permet de se donner bonne conscience, de haïr « l'ennemi de classe », et ce qui de surcroît conduit à l'idée que l'homme est entièrement bon, que seule la société le corrompt, et qu'il n'est nul besoin d'une conversion du cœur. Or « le péché est quelque chose d'éminemment personnel ; c'est même en un sens ce qu'il y a de plus personnel ; l'aveu doit donc être personnel et le pardon de Dieu doit nous rejoindre au plus intime de notre cœur, de notre conscience pécheresse, pour la convertir » (Mgr Coffy).

Nos idéologues peuvent bien s'éblouir ou s'efforcer de nous éblouir par leurs considérations savantes tirées de la psychanalyse ou de la sociologie : ils n'en sont pas moins des sophistes. C'est exactement par les mêmes procédés que, au dix-neuvième siècle, d'autres savants se persuadaient et s'efforçaient de persuader leurs contemporains que la pensée n'est pas autre chose qu'un produit du cerveau, parce que l'anatomie du cerveau avait fait de grands progrès ; d'autres savants, éblouis par d'autres progrès scientifiques, s'efforçaient aussi de croire et de nous faire croire que les découvertes sur la transformation des espèces, aboutissant à l'idée d'une évolution généralisée, reléguaient dans la

(14) « Jésus ne vient pas d'abord dire ce qu'il faut faire, il vient d'abord pardonner, parce que l'homme a d'abord besoin du pardon de Dieu... L'annonce de l'Évangile dans l'Église, aussi haut qu'on puisse l'atteindre, a toujours fondé l'appel à la conversion sur le pardon-des péchés apporté par le Seigneur ressuscité... Jésus ressuscite pour pardonner... ; mais l'expérience de ce pardon remonte aux jours d'avant Pâques » (Jacques Guillet, « Jésus avant Pâques », dans *Les quatre fleuves*, 4, p. 35 s).

région des mythes l'idée d'un Dieu créateur. En réalité, le *De Profundis* et le *Miserere* ne sont pas moins actuels aujourd'hui qu'aux jours antiques de « David ». Et seront-ils moins actuels qu'aujourd'hui, lorsque sera accomplie cette « mutation » de l'homme qu'on nous annonce sur un ton de triomphe anticipé ou qu'au contraire on nous fait craindre pour notre espèce ? Laissons ce genre de rêve au jeune Renan (15).

t Ce qui me paraît très curieux dans l'attitude chrétienne actuelle, écrivait il y a quelques années déjà M. Henri Gouhier, *c'est l'oubli d'une notion fondamentale, celle de péché*. Et cependant, observait à sa suite M. Jean de Fabrègues, « cette notion, qui s'est estompée des esprits catholiques, est si essentielle à l'univers que depuis un demi-siècle nous la voyons ressurgir de partout, dans toute la littérature actuelle, de Kierkegaard à Georges Bataille » (Académie des sciences morales, 1973, 2, p. 62 et 63). « Pitié pour moi, Seigneur, en ta bonté... Lave-moi de toute malice... contre toi, toi seul, j'ai péché... Détourne ta face de mes fautes... Crée pour moi un cœur pur ». Cette imploration de la conscience, ce sentiment fondamental, ce *réalisme* est à la base de l'accueil fait à la révélation divine, par quoi s'est approfondie la révélation naturelle (16) et par quoi l'homme s'est enfin compris. C'est la condition inéluctable de sa vraie grandeur dans la vérité. Pourquoi tant d'hommes d'Église ne la rappellent-ils plus jamais ? Ont-ils peur qu'elle choque « la conscience moderne » ? Craignent-ils d'être plaints ou moqués ? Pourquoi n'osent-ils plus, jamais, au grand jamais, dire qu'il y a aussi un « monde » au sens maudit ? Pourquoi le péché n'est plus jamais sur leurs lèvres qu'une « erreur » ou un « échec » ?

Dans son bref testament spirituel, qui fut lu au temple de l'Oratoire le jour de ses obsèques, le Pasteur Boegner avait dicté ces mots (24 avril 1970) : *t II y a deux vérités fondamentales : celle du péché et celle de la grâce... Mon péché, oui, mon péché ; mais aussi la grâce : voilà la vérité essentielle qui ne m'a jamais abandonné pendant toute ma longue vie* ; et quelques jours auparavant, le 5 mars, il avait écrit : « *Le mot de grâce est bien celui qui enferme toutes les merveilles que depuis soixante-dix ans j'ai peu à peu découvertes en Jésus-Christ* ». Un tel condensé ne peut évidemment pas suffire à donner une vision complète du Mystère chrétien (et ce testament n'y prétendait pas) ; on peut estimer aussi que la tradition calviniste a mis sa marque sur l'énoncé. Il n'empêche que rien ne subsisterait plus de l'Écriture que l'Église nous transmet intacte, si ces mots de nature, de péché, de liberté, de grâce étaient rejetés, si les réalités qu'ils désignent étaient contestées ou insidieusement édulcorées. A peine pourrait-on par-

(15) *L'avenir de la science*, pp. 354-355 : « Le mal moral n'aura signalé qu'un âge de l'humanité... Moi qui suis cultivé, je ne trouve pas de mal en moi, et spontanément en toute chose je me porte à ce qui me semble le plus beau. Si tous étaient aussi cultivés que moi, tous seraient comme moi dans l'heureuse impossibilité de mal faire... L'homme *élevé* n'a qu'A. suivre la délicieuse pente de son impulsion intime... » I

(16) Cf. Newman, *Grammaire de l'assentiment*, trad. M.-M. Olive, DDB, 1975: Partout la religion « est fondée d'une manière ou d'une autre sur le sens du péché... Ses multiples variétés proclament ou impliquent que l'homme est dans une condition dégradée, servile, qu'il a besoin d'expiation, de réconciliation et de quelque grand changement de nature... Comment expliquer le mystère du mal, si ce n'est en disant... qu'il y a une querelle, sans remède, une aliénation chronique entre Dieu et l'homme ?... Sans ce sens du péché pour l'homme tel qu'il est, il n'y a pas de religion authentique. Autrement ce n'est que contrefaçon ; et c'est la raison pour laquelle cette soi-disant religion de la civilisation et de la philosophie est une si grande dérision » (p. 475, 481, 483).

ler encore d'un « *christianisme châtré* », comme s'exprimait récemment Alexandre Soljénitsyne après quelques mois de regard attristé sur notre Occident « chrétien ».

Venant compléter et renforcer la distinction de nature (créée) et surnaturel, cette seconde distinction de nature (pécheresse) et grâce nous permet de mieux comprendre à quel point sont hétérogènes les deux choses dont le rapprochement ou l'opposition ont fait l'objet de nombreux débats au cours de ces dernières années, et que nous avons déjà signalées plus haut : la « libération de l'homme » et le « salut en Jésus-Christ ». Non seulement la première est une oeuvre humaine qui s'accomplit (ou cherche à s'accomplir) au dehors et s'inscrit dans l'histoire (avec tous les aléas, toutes les incertitudes, toutes les menaces du retour en arrière et de passage du mal au pire que comportera toujours un monde tâtonnant et pécheur), tandis que le second est une oeuvre divine qui s'accomplit au fond des coeurs et s'inscrit dans l'éternel, — mais il faut ajouter maintenant que, pour son salut, l'homme doit être d'abord libéré de son propre péché, *libéré de lui-même* (17), et que c'est là aussi, dans le Christ rédempteur, l'oeuvre de la grâce de Dieu.

A double distinction dont on vient d'esquisser le sens et de montrer la portée, de façon sommaire et sans faire appel (au moins d'intention) à des théories d'école ou à des discussions plus ou moins vieilles, doit absolument, toute question purement verbale mise à part, être maintenue, et maintenue dans toute sa force. Elle trouve partout, de la façon la plus explicite comme la plus concrète, son expression dans la Liturgie. Nous en avons un exemple très clair dans *l'Ordo Missae* revu d'après les instructions de Vatican II, c'est-à-dire dans ce qu'on appelle couramment la Messe de Paul VI : « *Per hujus aquae et vini mysterium* (18), *ejus efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps* » (= nature-surnaturel) ; — « *Lava me, Domine, ab iniquitate mea, et a peccato meo munda me* » (= péché-grâce). Ces deux distinctions, que nous avons envisagées successivement pour la clarté de l'analyse, ne doivent pourtant pas être disjointes l'une de l'autre. La nature humaine, en chacun de nous, est toujours à la fois créée et pécheresse. C'est toujours, en fait, l'homme pécheur qui est appelé gratuitement à la vie divine, et c'est toujours, en fait, cette vie divine qui lui est gratuitement rendue par le pardon de son péché (19).

Si quelqu'un maintenant faisait observer que le récent Concile n'a pourtant pas fait usage du mot de « surnaturel », si répandu depuis longtemps dans les traités scolastiques et même dans des ouvrages de plus large audience, nous lui répondrions premièrement que, pas plus qu'aucun autre concile précédent,

(17) Cf. *Jean* 8,34 : « Quiconque fait le péché est esclave ». Peu de sophismes sont plus insidieux que celui qui porte à confondre la conversion du cour avec l'individualisme religieux.

(18) Nous citons en latin, parce qu'ici la traduction française a banalisé le texte.

(19) L'idée de péché, notons-le, est une idée essentiellement religieuse. Elle n'est pas une simple catégorie morale, telle que peut l'admettre un simple humanisme ; encore moins, une simple catégorie sociale. Le péché est toujours péché contre Dieu (s Contre toi, toi seul, j'ai péché ». Pris dans la force et la lucidité de sa malice, il est refus de la grâce de Dieu.

celui-ci, malgré son abondance, n'a prétendu faire un exposé complet de la doctrine catholique ; deuxièmement, que tout comme le premier concile du Vatican, celui-ci, se conformant à l'usage habituel, a voulu éviter autant que possible le langage technique de la théologie spécialisée (20), sans pour autant jeter le moindre discrédit sur elle (21) ; troisièmement, enfin, que le vocable de « surnaturel » ayant prêté aux abus et aux confusions que nous avons signalés en commençant, et plus encore peut-être s'étant trouvé lié, au cours de ces derniers siècles, à une théorie particulière qui avait souvent et tout récemment encore alimenté de nombreuses controverses, le Concile a sans doute jugé plus prudent et plus équitable de n'en point user, pour ne pas entretenir des équivoques en paraissant canoniser ou du moins favoriser une théorie particulière (dite de la « nature pure » et des deux finalités dernières de l'homme) (22). En cela encore il a fait preuve de sens traditionnel et de sagesse. Mais, tout comme dans la Liturgie, sous d'autres mots et de bien des manières, cette distinction fondamentale de la « nature » et du « surnaturel » est partout, peut-on dire, et de la façon la plus explicite en même temps que la plus concrète, dans les textes du Concile (23).

« Pour nous, les hommes, et pour notre salut, il descendit du ciel ».

Henri de LUBAC, s j.

(20) On remarquera que le *Catéchisme romain*, rédigé sur l'ordre du Concile de Trente, fait très peu usage du mot *supernaturalis*, et ne l'emploie que dans les cas où, d'après les habitudes de la théologie, on l'attendrait.

(21) Cf. Henri Souillard, *loc.cit.* : « Non pas que l'on ait renoncé à une distinction capitale, mais on la formule d'autres manières, que l'on estime plus aptes à manifester le rapport interne en même temps que la différence. On tient, en tout cas, à montrer que le christianisme a une signification pour l'homme, et que le rôle de la théologie fondamentale est de dégager cette signification ».

(22) « Les Pères grecs, comme les philosophes religieux russes », ainsi que l'ensemble des théologiens orthodoxes, « ont refusé, ou ignoré, toute notion de " nature pure " », etc. (Olivier Clément, *Le Christ, terre des vivants*. Abbaye de Bellefontaine, 1976, p. 93 ; cf. p. 156). Cela n'a jamais constitué le moindre obstacle doctrinal dans les essais de rapprochement entre l'Orthodoxie et le Catholicisme.

(23) Nous avons traité longuement de cette distinction en divers passages de *Surnaturel, études historiques* (Aubier, 1946, coll. « Théologie », N° 8), ainsi que dans *Augustinisme et théologie moderne et le Mystère du Surnaturel* (Aubier, 1965, coll. « Théologie », n° 63 et 64) ; voir en particulier, pour la situation actuelle, la préface à ce dernier volume. Nous avons repris la question en fonction des enseignements de la Constitution *Gaudium et spes* et des transformations de la problématique dans *Athéisme et sens de l'homme* (Cerf, 1968, coll. « Foi vivante », n° 67), spécialement au chapitre II : « Sens total de l'homme et du monde », pp. 91-150.

Henri de Lubac, né en 1896. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1913 ; ordonné prêtre en 1927 ; professeur de théologie fondamentale à Lyon à partir de 1929 ; membre de l'Institut en 1958. Publications : voir Karl H. Neufeld et Michel Sales, *Bibliographie : Henri de Lubac, s j., 1925-1974*, Johannes Verlag, Einsiedeln. 1974.

Albert CHAPELLE :

Loi de nature et théologie

La nature ne doit pas s'entendre superficiellement comme un obstacle à la logique de la charité, mais comme une dimension indiscutable de celle-ci. Le Christ, en tant que second Adam, comprend toutes choses, et dans notre nature, son dessein de divinisation.

NOUS n'entendons pas ici discerner le rôle de la Loi dans la Révélation, ni - non plus nous interroger philosophiquement sur sa nécessité comme forme de la liberté éthique, personnelle et sociale. Notre attention se porte tout entière sur la spécificité de la loi naturelle.

Nous entendons en proposer une intelligence théologique chrétienne. Notre position est simple : c'est à l'intérieur de la Révélation de Dieu que la « loi naturelle » tout comme l'homme trouve sa pleine signification. Le Don de Dieu à l'homme ne l'évacue pas, mais plutôt le présuppose. Davantage, l'Esprit Saint donné dans l'Eglise manifeste la pleine vérité du Christ et en lui la vérité humaine — naturelle — de l'homme (1).

Nous introduirons notre propos en critiquant la notion négative de la Nature ». Elaborée en réaction contre un certain rationalisme des temps modernes, cette conception est théologiquement insoutenable et philosophiquement décevante.

Nous montrerons ensuite comment la révélation chrétienne de la loi accomplit et présuppose la vérité rationnelle de l'homme.

Brièvement, nous esquisserons la rationalité spécifique de la loi propre à la nature humaine.

Nous indiquerons en conclusion la mission de l'Eglise en la matière (2),

(1) Cf. H. Souillard, « Autonomie humaine et présence de Dieu », dans *Etudes*, 1967, p. 689-707.

(2) Cf. J.-M. Hennaux, *Les fondements dogmatiques de l'agir chrétien*, Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles, 1971, ch. III, La loi naturelle, p. 109-126.

Une conception négative de la nature

Il importe au préalable d'écarter ce qui n'est que la caricature de la loi de la nature. Il s'agit en d'autres termes de récuser les conceptions négatives de la loi naturelle. C'est en effet le plus souvent par une négation, une différence qu'elle se trouve aujourd'hui entendue. Ce n'est pas ici le lieu de développer la genèse dans notre modernité de cette négation. Relevons-en seulement quelques types ; ils nous en manifesteront tout ensemble l'incohérence et la force.

La loi naturelle est souvent entendue, notamment dans tous les domaines qui concernent le corps humain, comme une *loi biologique*. On a fait abstraction du corps vivant : c'est plutôt de physiologie, voire d'anatomie qu'il serait alors question. Personne cependant ne prétendra dans la vie quotidienne réduire le corps et ses exigences, ses désirs et ses manques, au pur biologique.

La nature est aussi le négatif de la *culture*, voire du langage et de la société. Une confusion trop entretenue entre droit naturel et loi naturelle peut ici donner le change. Le droit naturel demande normalement un certain consensus social plus ou moins large, plus ou moins explicite. Par loi de nature, nous entendons ici une condition plus radicale des hommes que nous sommes : leur vouloir-vivre-ensemble, le désir, le projet parfois impossible de la communication. La loi de la nature est invoquée au nom d'un refus de l'injustice des lois de la cité, comme l'appel à une communauté des nations et des cités. Car il est vain, au nom du socio-politique, de nier ce qui le fonde : il appartient à la condition humaine, à la loi de la nature de l'homme, de vouloir vivre ensemble.

La nature est encore opposée à *l'histoire*. Qui pourtant prétendra, raisonnablement et en fait, récuser toute portée et toute signification à l'interaction des libertés humaines qui font l'histoire ? Beaucoup hésiteront avant d'affirmer avoir découvert le secret de l'histoire ; peu refuseront de chercher le sens des événements. Il n'y a peut-être que *des* sens à l'histoire ; mais comment reconnaître à l'histoire quelque raison, si fragmentaire qu'elle soit, sans la référer à quelque mesure ?

La nature est aussi ce contraire sur lequel dialectiquement se gagnent nos *libertés*. Etre libre se réduirait à l'effort de se libérer ; c'est à la nature que l'homme arracherait sa liberté. Qui cependant ne donne à ce terme parfois incantatoire un contenu qu'il désire gagner pour le retenir ou pour le partager ? Reconnaître à la liberté quelque contenu que ce soit, ce n'est pas la réduire à la nature qu'elle a niée ; c'est simplement en découvrir la condition humaine.

C'est encore au nom de la *personne* que se trouve exténuée la nature. La réciprocité des personnes serait la norme proprement humaine de toute vie morale. Ici encore, cette réciprocité est-elle sans condition, ni économique, ni politique ? Et si la rencontre des personnes ne s'opère qu'en certaines conditions qui la mesurent, n'est-il pas vrai encore que

seules ces conditions permettent et donnent à nos libertés incarnées de s'engendrer les unes les autres, de se rencontrer et de se partager ?

D'autres enfin ont opposé nature et *supernaturel*. Ils ont tenu tout au moins — à juste titre — à distinguer l'un de l'autre ; mais ce fut parfois dans des conditions telles que la théologie traditionnelle ne pouvait plus s'y reconnaître. Si la grâce, disait Thomas d'Aquin, accomplit la nature sans la supprimer, que penser de ceux qui, poussés par des logiques spirituelles souvent inaperçues, ont cru attester la transcendance de la grâce de l'Esprit en déniaut à notre nature d'homme son sens et sa valeur ?

Toutes ces négations déterminent aujourd'hui dans la culture ambiante la représentation commune de la nature. La « nature », c'est le biologique qui n'est pas le corps, c'est le donné primitif préculturel, c'est ce sur quoi se gagne et s'édifie l'histoire ; la nature n'est libre que si elle se trouve niée ; elle n'est personnelle que dans la mesure où elle ne serait aucunement présumée. Sa mise à mort serait comme la seule condition de l'épanouissement de la vie spirituelle, *supernaturelle*. Nous le soulignons encore ; ces diverses conceptions n'ont qu'un trait commun : la négation qui s'y exerce. Par là elles se renforcent culturellement, affectivement les unes les autres — même si, rationnellement, elles se veulent incompatibles, et le sont.

Dans une telle mêlée, il n'est point difficile de se trouver des armes dans les précédents historiques. On invoquera les Stoïciens ou Ulpian, Spinoza ou Leibniz, Kant ou Hegel, ou que sais-je ? Nous n'entendons pas reprendre cette histoire, ni non plus éclairer ici cette logique du négatif. Plus simplement, nous voudrions tenter un effort pour montrer en positif la portée théologique et *donc* spécifiquement humaine de la loi de nature, bref sa nécessité et sa vérité.

A cet effet, nous dégagerons dans l'économie de la Révélation ce qui fonde et éclaire théologiquement la vérité proprement humaine de la loi éthique immanente à notre liberté. Nous suggérons une triple démarche qui manifestera la réalité créée, éthique, et autonome de la raison pratique inscrite dans la liberté humaine. Cette triple démarche est théologique. C'est dans la loi du Christ, loi de l'Alliance et loi de l'Esprit que notre liberté créée se découvre donnée à elle-même en sa plus humaine vérité.

La Révélation de la loi et la loi de nature

A. Loi du Christ et loi de nature .

L'Écriture Sainte ne parle guère de nature, pas plus qu'elle ne parle du cosmos : elle invoque la création appelée à rendre gloire à Dieu. C'est le ciel et la terre qui sont invoqués comme les témoins universels et permanents de l'Alliance nouée par Dieu avec son Peuple. Cette donnée nous invite à méditer le concept de loi naturelle à partir du mystère de

la création. Nous avons été créés et à nouveau- recréés dans le Christ : la loi de notre nature humaine est celle de notre condition de créatures.

La condition originelle et première de l'homme est aussi mystérieuse et cachée à nos yeux que l'est l'ultime accomplissement promis. L'annonce de l'Évangile de l'espérance inscrite par le Christ au cœur de la création nouvelle atteste par surcroît que l'homme est sa création première. Régénérés par le Premier-Né d'entre les morts, c'est finalement en Lui, Image du Dieu invisible, que nous avons été mis au monde : en Lui, Premier-Né de toute créature. La nouveauté unique, irréductible et insurpassable de Jésus-Christ, est inscrite dans l'histoire du salut comme l'accomplissement de la promesse faite à Abraham et déjà inscrite en l'homme, en Adam même. En nous recréant dans le Christ, Dieu nous donne par sa miséricorde l'intégrité de la vocation inscrite en notre condition première. C'est dans cette révélation de la tendresse et de la bonté de notre Dieu, c'est en Jésus-Christ, le Fils unique et le Frère universel, c'est dans le Fils de l'Homme que se trouve révélée à nos yeux de chair la vérité humaine de l'homme. Cette vérité première et dernière de ce que nous sommes se laisse contempler par le regard de la foi porté sur Celui qui nous fut un jour montré : « Voici l'Homme » (*Jean 19,5*). Ce que l'homme est de par sa naissance (*nasci, natura*), dans sa création première en Adam, se trouve manifesté et accompli dans cet homme défiguré et insulté qui est l'Homme nouveau, l'Homme parfait. Personne n'est aussi humainement homme que le Christ Jésus notre Seigneur car il l'est divinement. Comme nous sommes recréés dans le Christ, c'est en Lui que nous avons été créés. C'est dans le Christ que se découvre la loi de notre nature humaine : la loi de nature est la loi inscrite en notre création.

Toute chose tient par lui, et c'est par lui et pour lui que tout a été fait. Rien n'est par là rejeté de ce que la création cosmique et historique comporte de rationalité immanente. Rien n'est en lui exténué de la vérité spécifique et de la consistance propres à chaque créature. Au contraire. En lui, les créatures sont renouvelées en leur intégrité première. En lui, les êtres et les choses, les mots et la raison, le souffle et l'esprit ont la consistance propre de leur création. La condition native de l'homme, comme la forme propre de chaque être se trouvent rationnellement et humainement assurées d'autant qu'elles ont consistance dans le Christ qui les sauve du néant, de la mort, de l'éternelle perdition. Confesser la gloire du Christ, par qui et en qui nous avons été créés et recréés, c'est attester le sens et la valeur, la rationalité et la bonté de toute création. De la nôtre notamment.

La loi naturelle appartient ainsi à la condition originelle de l'homme créé. C'est à niveau d'homme qu'elle se laisse discerner. Sa rationalité a la dignité et la précarité de la condition humaine. Celle-ci se trouve sauvée, et pour l'éternité, dans le Christ. La loi de notre nature se trouve éternellement confirmée et, pour tout le cours difficile de notre histoire, à jamais assurée de notre création en Jésus-Christ, de notre recréation à l'image du Dieu invisible.

B. Loi de l'Alliance et loi de nature

Mais c'est trop peu que de considérer la nature de l'homme, la condition humaine et ses lois originaires à la lumière de notre création. Car celle-ci est en elle-même Alliance nouée avec l'homme par Dieu (dans l'initiative généreuse de sa paternité). La nature de l'homme n'est pas seulement créée et recrée comme toute chose en notre Seigneur Jésus-Christ. C'est la nature d'un être convoqué à l'Alliance par Dieu qui l'a aimé le premier. La loi de la nature humaine n'est donc pas seulement la rationalité immanente à notre condition de créature ; elle est encore et tout ensemble celle d'êtres personnels et libres appelés à devenir, en tant que tels, les partenaires du Dieu de l'Alliance. Car en nouant l'Alliance avec son Peuple en Adam déjà, dans le Christ, nouvel Adam à jamais, Dieu suscite la réponse libre et aimante de l'homme. La Loi de l'Alliance présuppose donc des hommes naturellement libres et capables de Dieu.

Faut-il s'étonner que les Dix Paroles données au Peuple d'Israël reprennent les données originaires inscrites dans l'Alliance noachique et adamique ? Les déterminations premières et fondamentales de notre liberté ont été inscrites en nous par Dieu avant toute histoire *a priori* : la rationalité immanente à nos libertés humaines est inscrite en notre condition charnelle, sociale et historique par le geste où Dieu gratuitement nous arrache au néant.

Aussi la loi naturelle est-elle loi éthique ; la vérité rationnelle de la nature humaine est toujours loi morale. Thomas d'Aquin déniait à tout être irrationnel la possibilité de l'immanence à sa nature d'une loi de raison. Seul l'homme, participant par sa raison à la Providence de Dieu, peut devenir ouvrier de cette Providence et découvrir en lui sa propre loi raisonnable et morale. Parler de loi naturelle, c'est donc évoquer l'homme devant Dieu, responsable devant Dieu de ses frères et de lui-même. La loi éthique a été créée en nos coeurs pour l'Alliance qui nous fait libres les uns pour les autres, les uns avec les autres, pour Dieu. C'est en cette Alliance divine que la liberté éthique de l'homme se découvre réconciliée et libérée pour son intégrité première. C'est dans le sang de l'Alliance nouvelle et éternelle que la loi naturelle apparaît comme la norme rationnelle de la croissance spirituelle et corporelle de nos libertés responsables de l'édification du corps social et individuel de l'humanité dans l'Homme nouveau, Jésus-Christ.

La loi de notre nature est celle de notre création ; elle est loi éthique révélée et restaurée dans l'homme par l'Alliance nouée et renouvelée par Dieu, notre Père, notre Créateur. Tout a été créé dans le Premier-Né de toute créature, Premier-Né d'entre les morts : tout nous est donné en lui pour discerner humainement la forme de cette loi de nature inscrite originellement en notre condition humaine. Le ciel et la terre sont appelés à témoins de l'Alliance nouée, défigurée et toujours restaurée dans l'économie du salut par Jésus-Christ : toute l'histoire n'est pas de

trop pour que l'homme y discerne progressivement, au rythme de son devenir spirituel, les données de sa condition de créature, de sa condition de libre partenaire de Dieu.

C. Loi de l'Esprit et loi de nature

C'est la présence et la force de l'Esprit Saint qui, dans le monde et l'histoire, donnent l'homme créé et recréé, convié à l'Alliance et à son éternelle nouveauté, de découvrir dans le Christ et la paternité de Dieu l'intime secret de sa condition originare. Comme l'Esprit Saint a répandu la charité en nos coeurs, il y a aussi inscrit, en les changeant en coeurs de chair, la loi de Dieu, la loi de l'Alliance. C'est l'Esprit Saint qui nous est donné comme le témoin et l'acteur de notre nouvelle et dernière recréation. C'est l'Esprit Saint qui nous donne d'accomplir la loi :

« Devenez saints comme Je Suis saint » (*Lévitique* 19,1) ; d'aimer comme nous avons été aimés. C'est l'Esprit Saint qui nous donne d'être hommes tels que nous l'avons été, tels que nous le sommes en notre propre création.

L'Esprit Saint nous donne d'être libres, divinement et humainement libérés pour répondre à la charité de notre Dieu, car l'Esprit de Dieu se joint à l'esprit de l'homme pour donner à celui-ci d'être humainement homme, en toute liberté. Comme la loi de l'Esprit a été inscrite en nos coeurs par celui qui nous unit par le Christ au Père de la gloire, ainsi l'Esprit nous a-t-il été donné comme celui qui nous conjoint à notre être le plus intime et nous le révèle en sa vérité humaine comme liberté autonome. et incarnée, vouée par vocation première au vivre-ensemble, conviée par d'autres libertés humaines à faire l'histoire, apte à déchiffrer au cours des âges les mots secrets et les inspirations profondes qui donnent à l'homme de devenir véritablement homme, en se sauvant de l'inhumain.

Comme la création nous suscitait du néant, comme l'Alliance nous supposait et nous faisait libres, le don de l'Esprit nous reconnaît et nous rend agissants et intelligents : l'homme réalise théoriquement et pratiquement, dans son histoire difficile et mouvementée, la vérité naturelle de sa condition humaine et l'appel éthique inscrit dans sa vocation à l'Alliance.

A travers les signes ambigus qu'il donne et reçoit de lui-même, l'homme a pu réfléchir sa condition de créature : il la découvre en propre quand il se trouve à nouveau recréé dans le Christ Jésus. Notre liberté éthique s'est cherchée à tâtons ; elle se trouve quand elle reconnaît, éperdue, la bonté du Père qui la convie dans l'Alliance à devenir partenaire de sa tendresse et de sa bonté. L'autonomie de l'homme vacille entre le surhomme et l'inhumain ; dans sa nouvelle naissance dans l'Esprit, l'homme découvre les fidélités de sa condition naturelle de créature libre, éthique et autonome.

L'Esprit Saint implique et fortifie en nous la loi et l'autonomie de notre nature première. Il restaure nos esprits et nos corps mortels en les rendant à leur condition native de créatures de Dieu et à la liberté éthique et personnelle devant Dieu. L'Esprit Saint est lumière qui donne à l'homme de discerner ce qu'il est comme enfant de Dieu et, par surcroît, ce qu'il est en tant qu'homme. Il est la force qui nous donne de répondre à notre vocation divine et, par surcroît, de répondre aux exigences inscrites en notre condition, en notre nature humaine, rationnelle, libre, éthique, autonome. Nous avons été appelés à édifier le Corps du Christ : l'Esprit Saint, qui prie et agit en nous, nous en donne la puissance. Nous sommes, de plus, appelés à édifier le corps de l'humanité sociale et personnelle : l'Esprit Saint nous en donne la force et la joie tout humaines.

Cette brève méditation sur l'économie de la Révélation montre la nature de l'homme, à qui Dieu se révèle et se donne. La vérité humaine de l'homme est celle d'une créature libre et responsable. Sa liberté créée implique en elle-même sa rationalité éthique et son autonomie spécifique. Esquissons sommairement une réflexion à ce propos.

Loi de nature, loi de liberté

Nous avons évoqué déjà les présupposés rationnels d'une telle réflexion philosophique. Le concept de loi naturelle est anthropologiquement impraticable sans l'affirmation de la création de l'homme. L'être humain est créé ; cette relation ontologique à son Principe et à son Terme le constitue en personne incarnée. La création de l'être humain le donne à lui-même en son corps comme une liberté déjà affirmée et encore en devenir. Cette liberté fait la référence morale de l'homme : c'est dans sa Fin que la liberté spirituelle trouve le principe de sa propre détermination. La liberté humaine cependant est incarnée et elle est plurielle : l'homme a un corps et il vit en société ; il est le vivant doué de langage et il fait l'histoire. La liberté morale ne se détermine pour ou contre sa fin qu'en en discernant la présence formelle dans les objets créés de ses options éthiques.

Les données corporelles, sociales et langagières, historiques et spirituelles de l'existence humaine sont remises à la liberté humaine comme la matière et le critère de ses choix. Mais elles lui sont aussi remises comme références fondatrices de son devenir éthique. Ce que sont et ce que deviennent les hommes dépend de leurs options morales où s'institue leur référence ultime et originaire à l'Absolu de l'Être et à l'Être absolu ; mais ce que sont et ce que deviennent les hommes, en leur action éthique leur est aussi donné. La liberté créée est spirituelle et autonome parce qu'elle se détermine elle-même à ce qu'elle est à partir de ce qu'elle n'est pas ; mais cette référence rationnelle que pose la liberté lui est tout ensemble proposée — sinon imposée — par la réalité ontologique de sa création.

Les libertés humaines sont créées en se donnant les unes aux autres la vie corporelle ; elles sont créées dans leurs références mutuelles qui font la société et l'histoire. Autant de données offertes à l'homme pour qu'il y discerne et y réalise éthiquement la libre vérité de son être propre. Plus précisément, c'est en leur corps, en leur réalité sociale et historique que la liberté humaine découvre les déterminations originaires de son devenir rationnel et volontaire. Dans sa référence éthique à son créateur, la liberté éthique ordonne ces données et surdétermine moralement ces déterminations premières où elle reconnaît les indications communes et précises de sa vocation propre et de sa spécificité de créature humaine (3).

La liberté créée découvre dans l'acte éthique la norme où s'anticipe sa Fin et se commémore son Principe. Cette norme singulière et commune est d'ordre rationnel. Cette rationalité normative est inscrite dans la liberté incarnée et socio-historique de l'homme. La liberté éthique ne se conçoit pas sans loi morale. La loi morale est signifiée aux libertés humaines dans la vérité ontologique qui leur est congénitale. La loi éthique de la liberté créée en son autonomie ne se conçoit pas sans une loi qui lui soit naturelle.

Cette esquisse formelle fait abstraction de l'obligation, de la conscience et de l'option qui, avec la loi, constituent l'action éthique. Il est encore fait abstraction de l'histoire de fautes et de pardons où nos actes libres deviennent gages d'espérance. Notre seul propos était de montrer le lien entre la rationalité morale et la condition créée de nos libertés responsables. C'est en ce lien que nous découvrons formellement la loi morale de notre nature humaine.

Cela peut marquer la nécessité humaine de la K loi de nature ». Nous en avons indiqué déjà la portée théologique dans la dispensation de la grâce. Il nous reste — comme en conclusion — à repérer la mission de l'Eglise quant à la loi naturelle. Ce n'est pas la réflexion philosophique que l'Eglise a reçue en charge ; mais en rendant fidèlement témoignage à Dieu, elle dit encore miséricordieusement la vérité — divine et humaine — de l'homme.

L'Eglise et la loi naturelle

L'Esprit Saint a été répandu en nos cœurs et il a été donné à l'Eglise de Dieu, épouse et corps du Christ. C'est dans l'Eglise qu'il se trouve manifesté, que son témoignage est explicite ; c'est dans l'Eglise qu'il est accordé à l'humanité, et c'est par l'Eglise que son action est agissante en ce monde. C'est ainsi qu'à la lumière de l'Esprit Saint, l'Eglise peut dire la loi naturelle. Parce qu'elle est le corps du Christ en qui subsiste toute créature, l'Eglise, en annonçant son Seigneur et son Bien-Aimé,

(3) Cf. H. Regnier, *K L'homme, nature ou histoire ?*, dans *Etudes*, 1968, p. 447-450.

dit aussi la vérité souveraine et aimable de l'homme, de tout homme et de tout l'homme. Parce que l'Eglise est le Peuple de Dieu choisi parmi les nations et envoyé au monde jusqu'à la fin des âges, elle a reçu du Père la tâche de dire en ce monde la liberté donnée à l'homme, l'invite de Dieu et le chemin d'espérance où se trouve et se donne la réponse accordée au Père. Parce que l'Eglise est une dans l'Esprit Saint, en elle les personnes et les sociétés humaines reçoivent le secret de leur unité propre et de leur consistance autonome. L'Eglise, Peuple de Dieu, corps du Christ, temple de l'Esprit, en annonçant Dieu-Trinité, annonce à l'homme sa vérité proprement humaine.

En nous disant notre création dans le Christ, le corps du Christ nous dit qui nous sommes en vérité. En nous apprenant à nous laisser rassembler par le Dieu du ciel et de la terre, l'Eglise atteste notre liberté. En nous donnant et nous livrant au prix du sang du Bien-Aimé le don de son Esprit, l'Eglise qui en est la demeure nous donne d'habiter en Dieu et dès lors en nous-mêmes, de discerner en nos chemins historiques tumultueux, en nos sociétés difficiles, en nos corps déchirés déjà de mort et en nos coeurs blessés par le péché, l'intégrité originelle et ultime, la lumière et la force qui nous laissent reconnaître la loi autonome de notre croissance humaine.

Il appartient à l'Eglise et à elle seule, car elle seule est temple de l'Esprit, épouse et corps du Christ, Peuple de Dieu, de dire à l'homme sa plus naturelle vérité. Toute instance humaine peut énoncer des lois. La politique dit le droit. L'économique impose ses règles : elles peuvent être d'airain. La famille transmet ses coutumes et ses héritages et son esprit. L'Eglise, corps du Verbe créateur et crucifié, ressuscité et recréateur, nous dit notre condition originelle de créature. Seule l'Eglise, rassemblée en Alliance comme le Peuple de Dieu, peut nous dire la puissance de notre liberté humaine et ses lois qui en mesurent et en expriment, en vérité divine et humaine, la charité et l'amour. Seule l'Eglise, temple de l'Esprit Saint, peut nous donner lumière et force pour nous reconnaître créés, éthiquement libres, autonomes et aimants. L'Eglise est sacrement de l'unité de Dieu avec l'humanité ; sacrement de Dieu, elle est aussi le sacrement du monde, le sacrement de l'homme. C'est dans l'Eglise que l'homme se voit accordée et attestée la vérité humaine de son humanité : la loi de sa nature.

C'est en ce qu'il a de singulier et d'originel que le mystère chrétien déploie la vérité, commune à tout l'homme, à tout homme. Quand il manifeste dans le Christ l'accomplissement spirituel de l'homme, le chrétien dit la vérité naturelle, humaine de l'homme. Et c'est pourquoi l'Eglise recourt opportunément au concept éthique de loi naturelle pour nous dire notre chance d'être des hommes, grâce à la miséricordieuse intégrité et l'innocence restaurée de la personne humaine créée dans le Christ, alliée au Père, habitée par l'Esprit.

Dans le monde où le mystère de Dieu-Trinité apparaît de plus en plus irréductible à la loi du monde, où le mystère trinitaire de l'Eglise se trouve

forcément bafoué par le Prince de ce monde ; dans un monde où l'homme est comme arraché à l'intimité aimante et bienheureuse de son Créateur, de son Rédempteur, de son Sauveur ; dans un monde où l'homme arraché à l'intimité de Dieu trinitaire se découvre exilé de sa propre intimité, il importe de dire la dignité de l'homme. La naissance et l'origine, la condition première et la nature de l'homme ne sont dépourvues ni de sens, ni de valeur, ni de dignité. Telle est la vérité théologique et humaine de la « loi naturelle ».

Albert CHAPELLE, s j.

Albert Chapelle, né en 1929. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1946. Etudes de Philosophie et de Théologie à Eegenhoven-Louvain et à Fribourg-en-Brisgau. Docteur en Philosophie et en Théologie. Professeur à l'Institut d'Etudes Théologiques à Bruxelles. A publié : *L'Ontologie phénoménologique de Heidegger* (1962) ; *Hegel et la religion*, 4 vol. (1963, 1967, 1971) ; *Sexualité et sainteté* (1977).

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de lire Communio.

Heinz SCHÜRMAN :

L'autorité de l'écriture

Etude sur la communauté de la Nouvelle Alliance
comme lieu de révélation des valeurs morales
d'après saint Paul

Les injonctions morales du Nouveau Testament, et ici des lettres de saint Paul, restent valables, quant à l'essentiel, pour notre temps. Il faut seulement y distinguer des degrés d'autorité et accepter les évidences textuelles.

APRÈS le concile Vatican II, dans l'Eglise, la connaissance des valeurs morales s'est obscurcie de manière surprenante, angoissante pour beaucoup. Cela ne vient pas seulement d'influences étrangères ; l'incertitude s'explique par l'irruption du mode de penser historique dans les profondeurs de la conscience et de la réflexion de foi. Ainsi, on s'est aperçu que beaucoup d'exigences morales, tant de l'Écriture que de la doctrine traditionnelle, étaient liées à une certaine époque. De son côté, la seconde source de la morale, à savoir la loi connue par la raison à partir de l'ordre naturel, a elle aussi été mise en question, quand on a mieux compris que l'homme en sa nature et les règles sociales sont soumis à l'évolution. A cela s'ajoute la nécessité, plus vivement ressentie aujourd'hui, d'une « herméneutique » des affirmations de l'Écriture et d'une reconsidération de la loi naturelle. S'il faut filtrer l'eau de ces deux sources pour la boire, il importe de découvrir le filtre qui permettra de s'abreuver aux eaux pures. Un filtre de ce genre, — et plus que cela : le lieu où puiser la connaissance des valeurs morales, lieu où se rassemblent toutes les sources —, c'est pour Paul l'Eglise, communauté de la Nouvelle Alliance. Ainsi doit-il en être encore aujourd'hui.

En introduction, nous considérons la « communauté de la Nouvelle Alliance », en nous limitant à Paul puisqu'il a développé explicitement ce point en s'interrogeant sur la valeur de la Loi.

1. La prophétie de la « Nouvelle Alliance » (1) : « Je dépose ma Loi au fond d'eux-mêmes et je l'inscris dans leur coeur » (*Jérémie* 31,33), commença à se réaliser

dans la communauté de ceux en qui l'Esprit du Dieu vivant a inscrit sa Loi (2 *Corinthiens* 3,2s). La « coupe du Seigneur » leur donne part à la Nouvelle Alliance (1 *Corinthiens* 11,25 ; *Luc* 22,20). Ils sont instruits intérieurement par Dieu (1 *Thessaloniens* 4,9), leur unique Maître (*Matthieu* 23,8s). En tout ils sont instruits par l'onction de l'Esprit (1 *Jean* 2,20.27 Cf. *Jean* 6,45). L'Esprit est répandu sur toute chair (*Actes* 2,17s, citant *Joël* 3,1).

« Inscrit dans le coeur », cela signifie plus qu'un enseignement intérieur : « Je vous donnerai un coeur nouveau et mettrai en vous un esprit nouveau... Je mettrai en vous mon propre esprit, et je vous ferai marcher selon mes lois » (*Ézéchiel* 36,26). Cette loi inscrite dans le coeur s'accomplit chez ceux qui « servent dans la nouveauté de l'Esprit et non selon la lettre ancienne de la Loi » (*Romains* 7,6). Le baptisé est « sous la loi du Christ » (1 *Corinthiens* 9,21) ; Dieu opère en lui le vouloir et le faire (*Philippiens* 2,13 ; cf. 1,6 ; 1 *Thessaloniens* 5,23s). L'Esprit source de vie, est le principe de la conduite morale (*Galates* 5,16 ; 2 *Corinthiens* 12,18 ; cf. *Galates* 5,18.25 ; *Romains* 8,14). Le fruit de l'Esprit, c'est la charité (*Galates* 5,22). L'indicatif caractérise le message de Paul plus que l'impératif (2).

2. Cependant, la Nouvelle Alliance n'est pas achevée en tant que réalité eschatologique. Le siècle futur pénètre déjà dans le monde présent, mais il n'est pas encore là (cf. *Galates* 1,4). Déjà justifiés (*Romains* 5,1), nous devons l'être encore (1 *Corinthiens* 4,4). Appelés à la liberté (*Galates* 5,13), nous aspirons à la liberté glorieuse des enfants de Dieu (*Romains* 8,18.21). Cette « différence eschatologique » est la raison pour laquelle un commandement extérieur s'impose encore à qui est sous la loi du Christ (1 *Corinthiens* 9,21).

A Jésus seul en effet, l'Esprit a été donné sans mesure ; pour lui seul la loi est parfaitement inscrite dans le coeur, en sorte que « personne n'ait à exhorter l'autre : Apprends donc à connaître Yahvé ! » (*Jérémie* 31,33s). La « pensée du Christ » est la norme : « Ayez entre vous les sentiments qui sont dans le Christ Jésus » (ou « qui conviennent en Lui », *Philippiens* 2,5). Il s'agit d'apprendre le Christ (*Ephésiens* 4,21). Or le Seigneur est l'Esprit (2 *Corinthiens* 3,17), et c'est en se tournant vers lui que s'opère une métamorphose spirituelle (*ibid.*, 3,18). Il s'agit d'écouter le Christ et d'être instruit en lui (*Ephésiens* 4,20). « La loi du Christ » (*Galates* 6,2), telle est la norme suprême (3). Au sens propre, la connaissance morale ne peut venir que de Jésus ; de là vient que pour Paul une « parole du Seigneur » a valeur décisive (1 *Thessaloniens* 4,15 ; 1 *Corinthiens* 7,10.12). Ce que Jésus a donné comme commandement au cours de sa vie terrestre reçoit de lui, après sa résurrection, dans l'Esprit une nouvelle valeur (cf. la double signification de « Seigneur » en 1 *Corinthiens* 11,23) (4), comme on le montrera plus loin. La communauté de la Nouvelle Alliance apparaît ainsi comme une « lettre du Christ », écrite dans le coeur des hommes (cf. 2 *Corinthiens*

(2) R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy-Lyon, 1963, p. 243-251.

(3) Sur *Galates* 6,2, voir la contribution de H. Schürmann, dans *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?* p. 117-144.

(4) O. Cullmann, *La Tradition*, Problème exégétique, historique et théologique (Cahiers Théologiques, n° 33), Neufchâtel-Paris, 1953.

Note du traducteur : Il conviendrait de signaler le double sens du mot *paradosis*, tradition : tantôt acte de transmettre les vérités de foi autrement que par l'écrit, tantôt le contenu de ce qui est transmis. Sur cette question, signaler outre Cullmann, l'excellent livret du Père Y. Congar, *La Tradition et la vie de l'Eglise*, (coll. Je sais - Je crois), Paris, 1963.

(1) Sur l'influence de cette prophétie sur le Judaïsme et sur saint Paul, voir M.-Al. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes* (Bibliothèque Théologique), Neufchâtel-Paris, 1966, p. 65-135.

3,2s). Si nous nous interrogeons sur la manière dont, pour Paul, les communautés primitives découvrent les valeurs morales, nous sommes renvoyés essentiellement à l'Église en tant que « communauté de la Nouvelle Alliance ». Elle est l'espace spirituel dans lequel le Seigneur fait connaître sa volonté par l'Esprit. C'est en ce sens que l'Église est le lieu où puiser toute connaissance morale. Ce principe n'exclut pas, mais inclut au contraire le fait qu'en ce « lieu-source » de la connaissance morale (subjective) se rassemblent toutes les sources où puiser les connaissances morales (objectives).

- Quoique, dans le cours de la vie, on ne puisse séparer discernement subjectif et connaissance objective, nous nous limiterons à présenter l'Église comme le lieu où le discernement moral est rendu possible par l'Esprit, où il est éprouvé et purifié, mais aussi présenté comme une directive obligatoire.

3. Dans la communauté de la Nouvelle alliance il y a un *double enseignement*, justement parce que la prophétie de *Jérémie* 31,33s est déjà réalisée et pourtant reste à réaliser pleinement. Le Seigneur s'adresse à chacun intérieurement par l'Esprit, mais communique en même temps l'exigence de Dieu comme directive extérieure par la parole des « apôtres, des prophètes et des didascales » (*1 Corinthiens* 12,28 ; cf. *Ephésiens* 4,11). Puisque la Loi n'est pleinement inscrite dans le cœur que pour Jésus, il y a à côté de la parole intérieure (*verbum internum*) l'enseignement extérieur où les directives morales de Jésus sont communiquées avec autorité comme une parole extérieure.

On ne peut séparer nettement l'un et l'autre en ces temps de la fondation de l'Église où l'enseignement intérieur, spécialement celui des apôtres et prophètes, a encore caractère de révélation (cf. *Ephésiens* 3,5) et où tous peuvent recevoir des révélations (cf. *1 Corinthiens* 14,6). Qu'il provienne d'une révélation ou d'une perception spirituelle, l'enseignement intérieur est le fondement de tout enseignement extérieur dans l'Église primitive. S'exprimant en directives extérieures de diverses formes, l'enseignement intérieur doit aussi être constamment rectifié et affiné par la parole extérieure.

Nous réfléchissons d'abord sur l'enseignement intérieur, puis considérerons la fonction enseignante dans l'Église primitive. Ainsi respecterons-nous la situation de la Nouvelle Alliance et l'intention de Paul, en donnant la préséance à l'enseignement intérieur. Ce changement de perspectives correspond à celui qu'a opéré Vatican II en plaçant le chapitre sur le peuple de Dieu avant le chapitre sur la constitution hiérarchique de l'Église. On ne perdra pas de vue la différence entre enseignement intérieur et extérieur, ni la distance entre « Église naissante » (recevant de nouvelles révélations) et « Église constituée » (qui vit de l'Écriture et de la tradition).

L'ENSEIGNEMENT INTÉRIEUR DANS LA COMMUNAUTÉ DE LA NOUVELLE ALLIANCE

Le Christ est « la fin de la Loi » (*Romains* 10,4) ; cela ne signifie pourtant ni la mise de côté de celle-ci (*ibid.*, 3,31), ni son absence (*1 Corinthiens* 9,21). L'obligation n'est que plus pressante de s'efforcer de connaître la volonté de Dieu. Au lieu d'accomplir la Loi, il s'agit maintenant « d'observer les commandements de Dieu » (*ibid.*, 7,19), c'est-à-dire de reconnaître et d'accomplir la volonté de

Dieu (cf. *1 Thessaloniens* 4,3 ; 5,18 ; *Colossiens* 1,9 ; cf. *Ephésiens* 5,17 ; 6,6, etc.). Comment la reconnaîtra-t-on ?

Il n'y a pas de chrétiens isolés. Celui qui est dans le Christ, dans l'Esprit, est par là-même un membre du corps (cf. *1 Corinthiens* 12,12-27. etc.). La connaissance qui est donnée à quelqu'un lui est donnée en tant que membre de la communauté de la Nouvelle Alliance, puisque l'« enseignement intérieur » a pour présupposé la Nouvelle Alliance comme constituant une communauté. Pour cette raison, l'Église est le fondement nécessaire, le « lieu-source » où chacun de ses membres doit rechercher la volonté de Dieu.

1. L'enseignement intérieur de l'individu

Les exhortations de Paul (5) sont souvent très générales ; elles invitent à vivre selon les exigences du baptême et de la foi. Ici et là, elles se concrétisent en règles générales, plus rarement en « commandements concrets », dont beaucoup n'ont que valeur d'exemple. Pourquoi est-il ainsi, alors que l'Ancien Testament et la philosophie morale de l'époque offraient assez de données concrètes pour des instructions détaillées ? La raison en est que, dans la communauté de la Nouvelle Alliance, l'instruction mutuelle (cf. *Jérémie* 31,34) ne joue plus qu'un rôle auxiliaire : tous sont instruits par Dieu (*1 Thessaloniens* 4,9). On comprend ainsi les appels fréquents de Paul au jugement propre : « Jugez vous-mêmes » (*1 Corinthiens* 10,15 ; 11,13) ; « Examinez ! » (*1 Thessaloniens* 5,21).

a) L'organe avec lequel l'homme reçoit l'instruction intérieure de Dieu, est pour Paul l'esprit (*noûs*).

Mais Paul sait bien que l'esprit humain peut devenir complètement obtus et juger charnellement (*Romains* 1,28 ; *Colossiens* 2,18). Pour reconnaître la volonté de Dieu, le *noûs* a besoin d'une métamorphose, d'un renouvellement (*Romains* 12,2). C'est dire que l'organe subjectif de la perception morale a toujours besoin d'être purifié par la conversion : « Ne vous conformez pas au monde présent, mais soyez transformés par le renouvellement de votre intelligence, pour discerner quelle est la volonté de Dieu » (*Romains* 12,2).

b) La croissance dans la reconnaissance de la volonté de Dieu s'accomplit dans l'Amour, qui peut devenir de plus en plus affiné pour éprouver ce qui convient (*Philippiens* 1,9). Paul pense ici à une connaissance intérieure, produite par l'Esprit (cf. *Colossiens* 1,9). « Soyez vraiment attentifs à votre manière de vivre ; ne vous montrez pas insensés, mais soyez des hommes sensés... et comprenez bien quelle est la volonté du Seigneur » (*Ephésiens* 5,15-17). Il ne s'agit pas seulement d'une connaissance théorique de la volonté de Dieu, mais aussi d'un discernement existentiel de sa volonté concrète, ici et maintenant. De là l'importance des dons de science et de sagesse (*1 Corinthiens* 12,8) pour découvrir « les voies dans le Christ Jésus » (*ibid.*, 4,17).

D'après *Philippiens* 1,9s, la croissance de la connaissance morale est liée à l'amour qui rend clairvoyant (cf. *2 Corinthiens* 5,13s ; *Romains* 12,3). Là où

(5) H. Schlier, « L'essence de l'exhortation apostolique », dans *Le Temps de l'Église*. Tournai, 1961, p. 85-109 ; « Le caractère propre de l'exhortation chrétienne selon saint Paul », dans *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1968, (Lectio divina, n° 46), p. 393-412.

s'accroît la bonté intérieure, s'accroît aussi la connaissance (*Romains* 15,14 ; *1 Corinthiens* 12,8). Dieu accorde le don de la sagesse à ceux qui l'aiment (*ibid.*, 2,6-9). En revanche, « l'homme terrestre n'accepte pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu » (*ibid.*, 2,14).

Le résultat de cette maturité dans la connaissance aimante est une assimilation au Christ. « Toute pensée humaine doit être rendue captive pour l'obéissance au Christ » (*2 Corinthiens* 10,5). Il y a une pensée conforme au Christ Jésus (*Romains* 15,5), selon la mesure de la foi (*ibid.*, 12,3), selon les dispositions du Christ Jésus (*Philippiens* 2,5). A chacun peut être accordée la pensée du Christ (*1 Corinthiens* 2,16) et la connaissance du Christ (*Ephésiens* 4,20).

2. La recherche commune de la volonté de Dieu

L'enseignement intérieur, la « théo-nomie » radicale fonde une liberté, qui ne dépend plus d'une conscience étrangère (*1 Corinthiens* 10,29). « Chacun en son jugement personnel doit être animé d'une pleine conviction » (*Romains* 14,5) et garder sa conviction « devant la face de Dieu » (*ibid.*, 14,22).

a) Si vrai cela soit-il, il y a aussi dans la communauté un discours de science et un discours de sagesse (*1 Corinthiens* 12,8). La connaissance intérieure qui s'exprime en public et de façon charismatique, imprime sa marque à la communauté. Ceux qui sont remplis de toute connaissance sont capables de s'exhorter les uns les autres (*Romains* 15,14). Ce double point de vue montre que Paul considère la recherche de la volonté de Dieu comme une affaire de responsabilité personnelle à exercer en communauté.

Paul adresse son invitation au discernement presque toujours au pluriel. Il prévoit donc un effort commun pour reconnaître la volonté de Dieu (cf. *Colossiens* 1,9s ; 4,12). Les membres de la communauté sont invités à s'exhorter mutuellement (*1 Thessaloniens* 4,18 ; 5,14 ; *1 Corinthiens* 4,17 ; *2 Corinthiens* 13,11 ; *Romains* 15,14 ; cf. *2 Thessaloniens* 3,15), et aussi à s'instruire les uns les autres (*Colossiens* 3,16). L'invitation au discernement s'adresse à la communauté rassemblée et aux individus qui la composent (*Philippiens* 1,10 ; *2 Corinthiens* 13,5 ; *Romains* 12,2 ; cf. *1 Thessaloniens* 5,21 ; *Ephésiens* 5,10).

b) Cette reconnaissance de la volonté de Dieu par un chacun doit aboutir à une harmonie, une symphonie (*2 Corinthiens* 7,5) ; il s'agit de rechercher la même chose (*Philippiens* 2, 2a ; 4,2 ; *2 Corinthiens* 13,11 ; *Romains* 12,16 ; 15,5), une seule et même chose (*Philippiens* 2,2b). Il s'agit d'une communion d'Esprit (*ibid.*, 2,1), pour la possession d'un amour identique, d'une communion d'âme (*ibid.*, 2,2b). Paul ne pense pas seulement à une unité dans l'amour (comme en *2 Corinthiens* 13,11 : « Gardez la paix entre vous »), mais à une communauté de pensée et d'effort (*ibid.*)...

Romains 12,16 précise que personne ne doit rechercher ce qui est élevé, mais ce qui est sensé (*ibid.*, 12,3), ce qui est humble (cf. *Philippiens* 2,3) : « Que personne ne se tienne lui-même pour sage » (*Romains* 12,16 ; cf. *1 Corinthiens* 10,15 ; *2 Corinthiens* 11,19). Une telle identité dans la pensée n'est possible qu'en conformité avec une norme commune : le Christ Jésus (*Romains* 15,5 ; cf. *Ephésiens* 4,21 ; voir *infra*). Ainsi pourra-t-on marcher selon le même Esprit (*2 Co-*

rinthiens 12,18). Cette symphonie dans la pensée doit presque nécessairement s'exprimer dans un « type de doctrine » - (*Romains* 6,17s) - dans la tradition (*paradosis*), et dans le dépôt transmis de génération en génération sous l'action de l'Esprit. Cette tradition n'est pas seulement l'écho de la volonté de Dieu recherchée et trouvée en commun. S'il doit y avoir dans l'Église communion dans la reconnaissance de la volonté de Dieu, il convient de se demander si cette union se réalise seulement dans l'intérieur et d'en-bas, ou si elle ne provient pas d'une extériorité provenant de l'Esprit venu d'en-haut.

II. L'ENSEIGNEMENT EXTÉRIEUR DANS LA COMMUNAUTÉ DE LA NOUVELLE ALLIANCE

Comme nous l'avons vu en introduction, la prophétie de *Jérémie* 31,31-34 est à la fois réalisée et pas encore accomplie : de là vient qu'à côté de l'intériorisation de la Loi de Dieu dans l'amour, il y ait encore besoin d'un enseignement extérieur dans la communauté de la Nouvelle Alliance. Paul ne saute pas par-dessus cet état de fait : c'est un réaliste, non un illuminé. A la place de la Loi juive, il existe quelque chose d'analogue, la Loi du Christ (*Galates* 6,2). L'exigence de Dieu apparaît ainsi comme un « vis-à-vis » et la vie morale comme une relation personnelle.

Le caractère obligatoire de tout enseignement intérieur ou extérieur provient, dans l'Église du Seigneur lui-même (*1 Corinthiens* 11,23). La parole de l'apôtre, comme la tradition, est portée par le Seigneur et son Esprit. Par la parole de l'apôtre brille « la lumière de l'Évangile de la gloire du Christ » (*2 Corinthiens* 4,4). Chaque fois que le Christ est annoncé comme Seigneur, il se manifeste lui-même (*ibid.*, 4,5 etc.). C'est le Christ qu'on écoute dans la prédication et l'instruction (cf. *Ephésiens* 4,21) ; dans la tradition est accueilli le Seigneur Jésus-Christ (*Colossiens* 2,6).

L'enseignement qui se donne dans l'histoire est pourtant un enseignement qui déborde l'histoire. Les apôtres, les prophètes et les didascales de l'Église primitive ne sont pas des rabbins ; la tradition primitive, à la différence de la tradition rabbinique, est un événement spirituel. Tout discours horizontal dans l'Église a une origine verticale. Les composantes, horizontale et verticale, doivent être considérées ensemble : du moins, à l'époque postapostolique de l'Église, il n'y a pas de kérygme qui ne corresponde à la tradition, mais aussi pas de tradition sans traduction kérygmatisée. Une distinction s'impose donc entre la parole d'un apôtre et celle des temps postapostoliques. C'est ainsi que Paul distingue entre celui qui plante et celui qui arrose (*1 Corinthiens* 3,5-8), entre l'apôtre comme architecte, posant les fondations, et ceux qui bâtissent par dessus (*ibid.*, 3,10). De même, il ne faut pas confondre le charisme de l'apostolat (en premier les apôtres) avec les autres ministères charismatiques dont Paul donne la liste (*ibid.*, 12,8s). Dans la mesure où elle est expérimentée comme une révélation du Seigneur dans l'Esprit, la parole de l'apôtre a une autre autorité dans l'Église primitive que les autres voix dans la communauté. L'enseignement commun (mot à mot : la règle de l'enseignement, *Romains* 6,17b), transmis à l'époque du Nouveau Testament comme une « tradition » et plus tard comme un « dépôt » (*1 Timothée* 6,20 ; *2 Timothée* 1,14), applique déjà sous des formes variées les

directives apostoliques à des situations nouvelles de l'histoire. Cependant, au temps de Paul les influences jouaient dans les deux sens. Tantôt l'apôtre exprime en effet sous l'action de l'Esprit une révélation nouvelle, tantôt il communique la tradition qu'il avait reçue lui-même (par ex. *1 Corinthiens* 11,23 ; 15,3).

Nous distinguerons par la suite entre les instructions des apôtres et l'enseignement commun.

1. L'instruction apostolique

Paul se présente fondamentalement comme « serviteur de la Nouvelle Alliance » (*2 Corinthiens* 3,6) (6). Comme tel, il est gratifié du ministère de l'Esprit (*ibid.*, 3,8). « C'est au nom du Christ que nous sommes en ambassade, et par nous, c'est Dieu lui-même qui, en fait, vous adresse un appel » (*ibid.*, 5,20). La parole de sa prédication, n'est donc pas sa parole, mais en réalité parole de Dieu (*1 Thessaloniens* 2,13). Le Christ parle par lui (*2 Corinthiens* 13,3, etc.). Sa parole est manifestation d'Esprit et de force (*1 Corinthiens* 2,4), et se déploie dans la force de l'Esprit (cf. *1 Thessaloniens* 1,5). Ainsi la prédication apostolique transmet-elle l'Esprit (*Galates* 3,2,5 cf. *Romains* 15,18s). Paul a reçu du Seigneur glorifié « grâce et apostolat, pour susciter l'obéissance de la foi » (*Romains* 1,5). Qui rejette la parole de l'apôtre rejette Dieu (*1 Thessaloniens* 4,8).

a) L'apôtre ainsi muni d'autorité peut donner des directives *obligatoires* au nom du Seigneur (*2 Thessaloniens* 3,6 ; cf. *1 Corinthiens* 1,10 ; *Romains* 15,30). Il exhorte au nom du Seigneur Jésus (*1 Thessaloniens* 4,2) ; il peut parler dans Le Seigneur (*ibid.*, 4,1 ; *2 Thessaloniens* 3,12), ce qui signifie : « exhorter en raison de son mandat, être chargé et mandaté par le Seigneur présent pour exhorter » (W. Schrage). Ce qu'il dit doit être pris au sérieux comme « commandement du Seigneur » (*1 Corinthiens* 14,37). Prononcées sous l'action de l'Esprit, les directives de l'apôtre doivent être reconnues dans l'Esprit et sont sanctionnées par le Seigneur lui-même : « Si quelqu'un croit être prophète ou inspiré, qu'il reconnaisse dans ce que je vous écris un commandement du Seigneur. Si quelqu'un ne le reconnaît pas, c'est que Dieu ne le connaît pas » (*ibid.*, 14,37s).

Bien qu'il adresse ses exhortations comme un frère (*Romains* 12,1 ; 16,17, etc.), presque comme une mère (*1 Thessaloniens* 2,7s), toujours comme un père (*ibid.*, 2,11 ; *1 Corinthiens* 4,14s ; cf. *1 Timothée* 5,1s), Paul connaît sa puissance et son autorité. Il pourrait s'imposer comme apôtre (*1 Thessaloniens* 2,7), il a le droit de commander (*Philémon* 8s ; cf. *2 Corinthiens* 8,8). Il peut donner des ordres (*1 Thessaloniens* 4,10s ; *1 Corinthiens* 11,17, et plus fréquemment dans *2 Thessaloniens* et *1 Timothée*), avec pouvoir de décision : « Je vous dis que » (*Romains* 12,3 et souvent). Il ordonne (*1 Corinthiens* 7,17 ; 11,34 ; 16,1) comme le Seigneur (cf. *1 Corinthiens* 9,14) et attend en retour obéissance (*2 Corinthiens* 2,9 ; 7,15 ; *Philippiens* 2,12 ; *Philémon* 8,21 ; cf. *Tite* 1,5). D'après *1 Corinthiens* 5,3s, Paul intervient avec son autorité apostolique, alors que les charismatiques locaux se sont tus ; il règle du dehors la

vie de la communauté de Corinthe et il ne s'en remet pas à l'auto-régulation des charismatiques. En *Galates* 1,5 il maudit ceux qui prêchent un autre Évangile, et prononce l'anathème en utilisant une formule liturgique (*1 Corinthiens* 16,22). Fondamentale pour la foi de l'Église, la parole apostolique l'est aussi pour l'éthique (W. Schrage).

b) De ce qui vient d'être dit, il résulte que les directives de l'apôtre se présentent comme strictement obligatoires. On n'oubliera cependant pas que Paul s'exprime dans des circonstances concrètes ; la question reste donc ouverte de savoir s'il prononce en telle circonstance un jugement moral définitif, ou s'il ne règle pas seulement un cas pratique de la vie de la communauté. D'après *1 Corinthiens* 4,17, Paul envoie Timothée, « qui vous rappellera mes voies dans le Christ, telles que je les enseigne partout, dans toutes les églises ». Les « voies dans le Christ » représentent une grandeur très complexe : il faut distinguer entre exigences morales obligatoires et indications pratiques correspondant à une situation donnée. Quelques observations sur les expressions de Paul fourniront la justification de telles *distinctions*. Nous ne pouvons donner que quelques indications ; la question des critères d'après le contenu exigerait une recherche plus approfondie.

- Paul réclame une autorité absolue, pour ses directives, quand il se réfère expressément à une « parole », à un « commandement du Seigneur » (*ibid.*, 7,10 ; 12,25 et 9,14). Plus fréquemment, il renvoie à la *conduite exemplaire* du Fils de Dieu, qui est comprise comme amour se donnant lui-même et s'anéantissant (*Philippiens* 2,5 ; *2 Corinthiens* 8,9, etc.).
- Obligation et valeur absolue appartiennent aussi aux *exhortations* tout à fait générales de l'apôtre, dans lesquelles il invite à vivre conformément à la situation exigée par l'histoire du salut, à savoir le régime de la foi et la grâce du baptême, sans les concrétiser en normes éthiques. Cela vaut aussi pour les règles générales.
- Quand à côté du commandement de la charité, qui est toujours une exigence inconditionnelle, Paul transmet ou formule d'autres *directives morales* de caractère général, il faut examiner cas par cas avec quel degré d'autorité il les propose. Exhortations spirituelles, beaucoup sont des orientations obligatoires ou des conseils. Il n'est point nécessaire de démontrer que Paul ne donne pas toujours valeur universelle à certaines prescriptions morales qu'il répète.
- Quand il s'agit de *règles concrètes de conduite*, il faut examiner ce qui a valeur générale dans l'exigence et ce qui est adaptation aux circonstances du temps. Ainsi Paul prescrit-il le silence des femmes dans l'assemblée liturgique (*1 Corinthiens* 14,33b-36) comme un « commandement du Seigneur », et les prophètes doivent y acquiescer dans la communauté (*ibid.*, 14,37s). « Commandement du Seigneur » cette directive apostolique ne l'est que dans cette situation particulière où Paul craint l'anarchie dans la communauté (*ibid.* 14,35b). Ainsi en va-t-il pour le voile des femmes (*ibid.*, 11,1-16) : Paul invoque la tradition, l'enseignement de la nature (v. 13) et l'Écriture (11,1-12), mais lui-même relativise ces arguments : « Si quelqu'un se plaît à contester... » (v.16a). La soumission de la femme à l'homme, prescrite par Paul, est liée à l'époque (*Colossiens* 3,18 ; *Ephésiens* 5,22s, 33 b). On comprend aussi que Paul n'ait pas jugé de son devoir de combattre de front l'esclavage (cf. *1 Corinthiens* 7,21-24 ; *Philémon* ; *Colossiens* 3,22-4, 1). Souvent cités aujourd'hui, ces exemples ne suffisent cependant pas à établir que tous les commandements particuliers soient liés à une époque

(6) J. Murphy-O'Connor, « La prédication selon saint Paul », *Cahiers de la Revue Biblique*, n° 4, Paris, Gabalda, 1966.

donnée et n'aient plus que valeur de modèle. Le caractère obligatoire des directives des apôtres dépend aussi de leur contenu. Nous aurons à y revenir.

2. L'enseignement commun

Le Seigneur exprime sa parole dans les communautés non seulement par les apôtres, mais aussi par d'autres voix (cf. *1 Corinthiens* 12,28s ; *Romains* 12,6s). La pluralité de ces voix, parmi lesquelles celles des apôtres jouissent d'une importance spéciale, se cristallisent, après examen, dans ce que Paul nomme le *typos didachès*, mot à mot : la règle de l'enseignement (*Romains* 6,17b).

Si la Loi juive a perdu son caractère d'obligation, cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus pour les baptisés aucun commandement à exécuter : jadis esclaves du péché, ils en ont été libérés et sont passés au service de la justice (*ibid.*, 6,17s). Ils « ont obéi de tout leur cœur, à l'enseignement commun (*typos didachès*) auquel ils ont été confiés » (traduction de la TOB). Est visé l'enseignement doctrinal, donné à l'occasion du baptême (7). Il faut demeurer dans l'enseignement reçu (*Romains* 16,17).

Cette expression vise en premier le contenu de la foi, mais, d'après le contexte, est liée aussi indissolublement à une manière de vivre en conformité avec le baptême. On y trouve la tradition (*paradosis*) de façon typique. Comme elle a constitué pour Paul un problème théologique (*Galates* 1), il y a réfléchi à fond (8). Dès le début, la tradition n'est pas conçue comme simple transmission d'un message (quelle que soit son importance, cf. *1 Thessaloniens* 2,13 ; *1 Corinthiens* 15,2 ; *2 Thessaloniens* 2,6 ; 3,15 et les épîtres pastorales) ; elle s'incarne aussi dans la vie comme règle. Dans la tradition, conçue ainsi comme enseignement et style de vie, on reconnaît des degrés de densité différents.

a) Dans la tradition de l'Église, c'est *Jésus-Christ* le Seigneur qui est accueilli lui-même ; qui s'y tient marche en lui (*Colossiens* 2,6). Ce n'est pas seulement dans le témoignage de l'Église qui vit l'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ (*2 Thessaloniens* 1,8,10) ; c'est aussi dans le déroulement de la vie chrétienne que le style de vie de Jésus est transmis (cf. *1 Thessaloniens* 1,6 ; *Philippiens* 2,6-11 ; 3,18 ; *Romains* 15,1-5). Mieux encore : dans la prédication missionnaire et l'instruction baptismale, on écoute le Christ et on est instruit en lui (*Ephésiens* 4,20). Telle est la différence fondamentale avec toutes les traditions humaines (*Colossiens* 2,8) et les doctrines humaines (*ibid.*, 2,28).

b) Quoiqu'il ait lui-même reçu directement la révélation (*Galates* 1,1, 11s), Paul se sait en relation avec « les apôtres avant lui H (*ibid.*, 1,17. 2,1s ; *1 Corinthiens* 15,11) et avec la tradition vivante des communautés, formée par eux.

c) Le modèle de la vie chrétienne s'est constitué en premier et de façon exemplaire dans les *communautés palestiniennes* particulièrement façonnées par l'action du Seigneur et des douze : « Frères, vous avez imité les églises de Dieu qui sont en Judée dans le Christ Jésus » (*1 Thessaloniens* 2,14).

(7) A. Turck, *Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles*, Paris, Cerf, 1962.

(8) L. Cerfaux, « La tradition selon saint Paul », dans *La Vie Spirituelle*, Suppl. 25, Paris, 1953, p. 176188, reproduit dans *Recueil L. Cerfaux*, t. II, p. 253-263.

d) Paul est lui-même engagé dans la transmission de cette tradition : « Nous vous demandons et vous exhortons dans le Seigneur Jésus. Vous avez appris de nous comment vous devez vous conduire pour plaire à Dieu, et c'est ainsi que vous vous conduisez ; faites encore de nouveaux progrès. Vous savez, en effet, quelles instructions nous vous avons données de la part du Seigneur Jésus » (*1 Thessaloniens* 4,1-2 ; cf. 2,13s). La tradition comprend non seulement des confessions de foi et des enseignements doctrinaux (par ex. *1 Corinthiens* 15,3s ; *Philippiens* 2,5-11 ; *Romains* 1,3 ; 3,24s ; 4,25), mais aussi des règles pour la vie de la communauté (*1 Thessaloniens* 4,15 ; *1 Corinthiens* 11,23s ; 7,10s ; 9,14) et des directives morales (*1 Thessaloniens* 4,1s ; *Philippiens* 4,8s ; *1 Corinthiens* 11,2,16 ; cf. *Ephésiens* 4,20s ; *2 Thessaloniens* 2,15 ; 3,6). Paul ne s'appuie pas seulement sur sa propre perception spirituelle, mais considère aussi comme source de connaissance morale ce qui est habituel dans la communauté (voir *1 Corinthiens* 9,5 ; 11,16 ; 14,33.36), et spécialement ce qu'il a ordonné en toutes les communautés (cf. *ibid.*, 4,17 ; 7,17). Il faut marcher selon les indications que Paul a données au nom du Seigneur (*1 Thessaloniens* 4,1 ; cf. *2 Thessaloniens* 2,15). Celui qui n'accepte pas ces directives doit être mis à l'écart et pourtant toujours considéré comme un frère (*ibid.*, 3,14s).

Paul met en jeu non seulement sa parole, mais sa propre conduite de vie. C'est ce qu'indique l'emploi du concept de témoignage (*1 Corinthiens* 1,6 ; 2,1 ; 15,15 ; *2 Corinthiens* 8,3, etc.). Des communautés dont il est le fondateur, il demande l'imitation (9) : « Soyez mes imitateurs comme je le suis moi-même du Christ » (*1 Corinthiens* 11,1 ; cf. *1 Thessaloniens* 2,11s ; *1 Corinthiens* 4,14s ; *1 Timothée* 5,11). « Je vous exhorte donc : soyez mes imitateurs » (*1 Corinthiens* 4,16). On remarquera que Paul n'adresse pas cette exhortation aux communautés qu'il n'a pas fondées : Rome ou Colosses).

Le concept de tradition est en *1 Corinthiens* 11,1s comme ailleurs (*ibid.*, 11,25 ; 4,17 ; *2 Timothée* 2,14 ; *Tite* 3,1) inhérent à celui de l'anamnèse. Celui-ci comporte également un caractère d'obligation : « Ce que vous avez appris et observé en moi (dans l'instruction post-baptismale), faites-le » (*Philippiens* 4,9 ; voir aussi *1 Thessaloniens* 1,6). Timothée doit rappeler aux Corinthiens les « voies dans le Christ » que Paul enseigne dans toutes les églises (*1 Corinthiens* 4,17).

e) *Toutes les communautés* qui ont reçu la règle de l'enseignement des apôtres et des communautés palestiniennes (cf. *1 Thessaloniens* 2,14), peuvent devenir à leur tour *typos* (modèle) pour les autres communautés (*1 Thessaloniens* 1,7). L'enseignement intérieur dans la communauté de la Nouvelle Alliance (voir *supra*, n° 1) entraîne une situation de connaissance dans les communautés où tous ont à s'exhorter les uns les autres (*ibid.*, 4,18 ; 5,14). « Tous ensemble, imitez-moi, frères et fixez votre regard sur ceux qui se conduisent suivant l'exemple (*typos*) que vous avez en nous » (*Philippiens* 3,17 ; cf. *1 Corinthiens* 10,32s-;

(9) A. Schulz, *Suivre et imiter le Christ d'après le Nouveau Testament* (Lire la Bible, n° 5), Paris, Cerf, 1966 ; E. Cothenet, art. « Imitation du Christ », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 7 (1970), col. 1536-1562 (spécialement 1548-1555).

Hébreux 6,12). Le style de vie chrétien est ainsi transmissible comme les bonnes mœurs dans la tradition familiale.

f) Les *didascales* de l'Église primitive avaient pour charge spéciale de garder la tradition (cf. *Galates* 12 ; 6,6). L'enseignement charismatique primitif (*Romains* 12,7 ; *1 Corinthiens* 14,6,19 ; cf. *1 Timothée* 4,13) des *didascales* (*1 Corinthiens* 12,28s ; *Galates* 6,6 ; cf. *Hébreux* 5,12 ; *Jacques* 3,1) revêt une autorité durable, parce que cet enseignement est lié très étroitement avec les prophètes de la communauté primitive (*1 Corinthiens* 12,28s ; cf. *Actes* 13,1s).

g) Dans les écrits tardifs du Nouveau Testament, qui développent les « pré-structures » de la constitution paulinienne de l'Église (cf. *1 Thessaloniens* 5,14 ; *1 Corinthiens* 12,28s ; *Romains* 12,6s ; *Philippiens* 1,1), les *chefs de communauté*, quel que soit leur nom et leur mode d'action, ont le devoir de la vigilance et de l'exhortation dans les communautés (cf. *Actes* 20,28s ; *Ephésiens* 4,11 ; *2 Timothée* 2,2 ; *Didachè* 15,1s). Eux aussi doivent être un *typos* (modèle) pour le troupeau (*1 Pierre* 5,3).

h) Paul lui-même renvoie à l'exhortation de *ceux qu'il a chargés de missions* (*1 Thessaloniens* 3,2 ; *1 Corinthiens* 4,17, etc., ce qui sera développé par la suite). D'après *Hébreux* 3,7 (cf. 6,12), les dirigeants qui ont proclamé la parole au moment de la fondation de la communauté, tiennent un rôle particulier ; il faut se souvenir d'eux, les imiter, surtout quand on considère l'issue de leur vie (comme martyrs ?). Pour les épîtres pastorales, la transmission du style de vie chrétien apparaît comme l'imitation des apôtres par leurs disciples : « Tu m'as suivi avec empressement dans l'enseignement, la conduite » (*2 Timothée* 3,10 ; cf. *1 Timothée* 4,12). Les disciples transmettent le dépôt (*ibid.*, 6,20 ; *2 Timothée* 1,12s). Eux-mêmes deviennent modèles des communautés (*1 Timothée* 2,12 ; *Tite* 2,7). Nous constatons donc par les écrits tardifs du Nouveau Testament que la manière apostolique de vivre est transmise aux générations suivantes par la vie et l'enseignement de leurs disciples.

N conclusion, on se demandera, avec prudence, quel caractère durable

E d'obligation doit être reconnu aux directives qui proviennent des communautés primitives (et des lettres de Paul).

1. Les communautés pauliniennes — non pas seulement en raison d'une connaissance subjective (accordée soit à l'individu soit à la communauté), mais particulièrement en raison des instructions des apôtres et des prophètes et de l'enseignement commun (*typos didachès*) — savent ce qui est bon, agréable (à Dieu) et parfait (*Romains* 12,2 ; cf. 13,3 : le bien). Chaque époque peut donc se référer à cette connaissance. La « communauté de la Nouvelle Alliance » se comprend comme la source immédiate, ou mieux, comme le fondement de toute connaissance morale.

2. La question demeure : les voix qu'il faut distinguer dans les communautés primitives ont-elles toutes la même force d'obligation ? Au préalable, nous

n'avons pu qu'aborder la question de l'obligation formelle et nous avons reconnu :

a) Une autorité absolue revient à la *parole du Seigneur*, prononcée par le Jésus de l'histoire et remise en mémoire par le Seigneur dans l'Esprit et à nouveau exprimée (cf. *supra*, II, 1,b et II, 2,a).

b) Les *directives des apôtres et des prophètes* forment de façon décisive la tradition primitive, puisent aussi en son contenu et la développent. La parole des apôtres et prophètes primitifs jouit d'une particulière autorité ; il y a lieu pourtant de se demander si la force d'obligation vaut seulement pour une situation concrète d'un moment déterminé, et dans quelle mesure elle comporte des obligations morales générales (cf. *supra*, II, 1,b,a-d).

c) D'autres *instructions morales de l'Église naissante* possèdent un plus haut degré d'autorité que toutes les exhortations de l'Église postapostolique, parce que l'Église naissante est plus proche de la Parole du seigneur et reçoit encore la révélation.

Dans les lettres de Paul, il convient de distinguer formellement trois cas : la parole révélatrice du Seigneur, celle des apôtres et prophètes qui peuvent s'appuyer sur des révélations, les jugements des autorités contemporaines et postapostoliques. On accordera une plus grande importance aux lettres de Paul (et aux autres écrits du Nouveau Testament) qu'aux instructions de la période suivante.

3. Il faut remarquer le but pratique et pastoral des consignes de Paul. Il s'agit d'accomplir ici et maintenant la volonté de Dieu. Ce serait manquer d'esprit critique que d'utiliser ces indications comme un donné préfabriqué pour construire une éthique de valeur universelle. Chaque indication doit être estimée à sa juste valeur selon le contexte où elle se trouve, avant de fournir un principe général.

4. Le caractère obligatoire de l'instruction morale vient-il de l'autorité de ceux qui l'ont donnée, ou de sa conformité avec la raison ? Une éthique systématique doit s'efforcer de rendre intelligibles les consignes données. Mais le caractère obligatoire de préceptes dans la vie pratique dépend-il de la compréhension d'un chacun ? Souvent, pour les questions fondamentales, on ne peut conclure que par convergence d'indices : peut-on penser que chaque conscience parviendra par elle-même à ce résultat ? Dans la vie pratique, le respect pour l'autorité et la confiance jouent un rôle indispensable. Ainsi en est-il allé dans l'Église primitive ; ainsi doit-il en être aussi aujourd'hui, sans oublier le rôle de l'Esprit qui éclaire du dedans les consciences.

Nous nous sommes limités — redisons-le — à envisager la communauté de la Nouvelle Alliance comme le lieu où puiser toute connaissance morale. L'Église apostolique s'est attribuée à elle-même une autorité suprême pour découvrir quelle est la volonté de Dieu. Pareille mission revient aussi à l'Église d'après les apôtres, surtout quand elle s'appuie sur leurs enseignements, c'est-à-dire sur le Nouveau Testament. Nos conclusions ne peuvent satisfaire pleinement la réflexion systématique, aussi longtemps que les textes ne sont pas interrogés sur leur valeur obligatoire en tenant compte de leur contenu. Il faudrait une

recherche particulière pour déterminer quelles sources médiatisent les valeurs et les jugements du Nouveau Testament. On distinguera les sources propres à celui-ci : instruction de Jésus et connaissance accordée dans l'Esprit, — et les autres sources : écrits de l'Ancien Testament et « loi naturelle », qui doivent tous être adaptés et corrigés par la Parole du Seigneur ou dans l'Esprit.

Heinz SCHÜRMAN

(Traduit de l'allemand et adapté par Edouard Cothenet)

A la bibliographie donnée par l'auteur on ajoutera : S. Lyonnet, « Le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien. À propos de *Romains* 8,2-4, dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 87 (1965), p. 561-587 ; et « Les étapes du mystère du salut selon l'épître aux Romains », Paris, Cerf, 1969, p. 161-186 (Note du traducteur).

Heinz Schürmann, né en 1913 à Bochum. Professeur d'exégèse et théologie du Nouveau Testament à Erfurt (R.D.A.). Membre de la Commission théologique internationale. Publications (en français) : *Action spirituelle*, Lyon, Mappus, 1968 ; *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?* Paris, Cerf, 1977. Dans ce dernier ouvrage, on pourra lire : « La Loi du Christ (*Galates* 6,2). Le comportement et la parole de Jésus comme norme morale suprême et définitive d'après saint Paul » (p. 117-144). Voir aussi « La question du caractère obligatoire des jugements de valeur et des directives morales du Nouveau Testament », dans la *Documentation catholique*, n° 1682, 7 septembre 1975, p. 763-766.

Abonnez un étudiant ou un ecclésiastique à Communio, vous lui rendrez un grand service.

Robert SPAEMANN :

A quoi sert la morale ?

La morale chrétienne n'est pas fondée sur une philosophie de l'utilité, mais sur la personne unique du Christ.

L'ETHIQUE philosophique actuelle est avant tout une casuistique, qui s'occupe de problèmes particulier et concrets, et attache moins d'importance aux principes. Elle élimine toute implication théologique. La théologie n'a donc plus de concurrente dans son domaine. Une pacifique division du travail va-t-elle en résulter ?

La théologie morale laisserait donc à la nouvelle éthique philosophique le soin d'argumenter sur les questions pratiques d'application de la morale. Le théologien accepterait alors les résultats de l'éthique philosophique, ou, quand il fait de la morale, se comporterait comme pur philosophe. Même pour les motifs de l'action, il s'en remettrait à la compétence du psychologue ou du pédagogue, qui définissent dans leurs domaines particuliers, une sorte de « sens » de l'action. La société pluraliste actuelle admet bien des sens différents, y compris le sens théologique. La théologie morale ne ferait alors qu'interpréter après coup le sens de l'action. Elle n'aurait le droit d'intervenir dans le discours philosophique autonome que si celui-ci se permettait d'exclure *a priori* sa propre interprétation. En contre-partie, elle devrait évacuer toutes les questions fondamentales qu'aucun discours rationnel ne peut résoudre, par exemple l'interdiction du remariage en cas de divorce. On raisonnerait en disant : ce qui est bon pour l'homme ne saurait être un mal pour Dieu ; recherchons donc rationnellement parmi les hommes concernés et compétents ce qui est bon pour l'homme ; comme une discussion rationnelle ne peut atteindre une obligation *absolue*, on aura par là choisi pour la morale un fondement *téléologique* (telle attitude est convenable et utile) et refusé pour elle tout fondement *déontologique* (fais ceci parce que tu dois le faire).

Je tiens cette conception pour fautive, et je vais essayer de le montrer par quelques réflexions.

Qu'en est-il d'abord du statut du discours philosophique ? Les moralistes du XVI^e et du XVII^e siècles ont développé de subtils systèmes de morale réflexive, destinés à indiquer des règles de décision, au cas où le jugement « objectif » commandant tel ou tel choix concret prêtait à discussion. A la base de cela, on a l'expérience simple qu'il faut souvent agir sans avoir eu le temps de terminer la discussion théorique du problème pratique. En un sens, la discussion n'est jamais terminée ; n'importe qui peut toujours la reprendre ; on n'a jamais fini d'argumenter pour et contre. Et la philosophie morale doit, elle, s'engager dans une telle discussion infinie, si elle veut justifier rationnellement actes et décisions. Mais les théologiens de cette époque avaient, eux, d'autres buts et d'autres exigences : ils devaient rédiger des manuels pour les confesseurs, et ils étaient bien obligés de juger et de décider sur le champ. Un raisonnement inachevé, s'il est objectif, n'appelle qu'un jugement provisoire. Mais un acte est définitif ou n'est pas ; l'action engage définitivement une vie entière, aux possibilités limitées. Il faut donc un discours immédiatement opératoire. L'art est long, la vie est courte. La vie d'un individu et chacune de ses décisions ne sont rien dans l'infini du temps et du discours.

Mais d'un autre côté, c'est ce discours infini qui est une fiction ; il n'est réel que s'il intervient dans une vie individuelle. Par exemple, dois-je me faire opérer et ainsi prolonger ma vie ? La science médicale ne répondra pas pour moi, et n'a rien à dire là-dessus. La théorie des probabilités ne m'apportera rien non plus, car elle ne vaut que là où il s'agit de grandeurs mesurables et commensurables. Or, la vie en sa totalité (*ma* vie) est incommensurable. Quand il s'agit de la totalité, les probabilités n'ont aucune pertinence.

Or, précisément, les injonctions du Christ — « Vends tout ce que tu possèdes », « Viens et suis-moi » — n'étaient pas du tout destinées à devenir objet de réflexion et de raisonnement. Aucune interrogation ne les accompagne. La seule question que consente à poser le Christ, c'est l'ironique : « Vous aussi, voulez-vous partir ? » qui clôt le discours sur le pain de vie. Le Christ présume que l'autorité de ses paroles frappera d'évidence ceux que le Père, déjà, attire. — Notre question sur la fonction de la théologie morale n'a pas pour autant reçu de réponse. Elle semble au contraire disqualifiée par le non-discours moral du Christ. Dans les cas simples de pratique, lui faudra-t-il se contenter de bénir le discours autonome de la philosophie ?

QUE l'existence ne soit pas un cas particulier de l'universel abstrait dont traite la science, mais que la science n'est au contraire qu'une modalité parmi d'autres de l'existence, c'est ce que la pensée existentialiste a mis au premier plan (en particulier Heidegger). Prendre résolument conscience de sa finitude conduit à sortir

du *On* commun pour entrer dans une existence authentique. L'analyse de l'existence chrétienne par Kierkegaard est alors formalisée en une doctrine de l'authenticité. Cette doctrine fut paradoxalement réintroduite dans la théologie par Bultmann, qui interprète par elle les contenus rien moins que formels du Nouveau Testament — application devant laquelle Heidegger resta toujours réticent. L'authenticité inaliénable du *Je* demeure encore une catégorie abstraite (le discours du *Je* est, par excellence, abstrait ; Hegel l'a montré dans la *Phénoménologie de l'Esprit*). Aucune éthique pratique ne peut ainsi dériver de l'existentialisme, mais seulement une certaine attitude intérieure, purement formelle, indépendante de tout contenu.

En quoi cette attitude formelle se distingue-t-elle de l'attitude de la foi ? En ce que la foi chrétienne ne se contente pas de considérer chaque individu formellement en tant que tel, mais qu'elle considère aussi le monde comme un tout limité, comme un être singulier plein de sens, dans lequel chaque individu n'est pas seulement un isolé « chacun pour soi », mais le porteur d'un « nom » que Dieu seul connaît et qui le rend irremplaçable dans un univers unique. On a là le critère d'une conception théologique du monde. D'où un paradoxe, bien vu par Kierkegaard : empiriquement, le sens ne paraît qu'un accroc dans un tissu d'absurdité ; l'ordre constaté ici ou là se paie partout ailleurs d'un surcroît de désordre. Mais quand on regarde de l'intérieur, ce ne sont pas des probabilités qui comptent, mais des nécessités *a posteriori*. Quelle note doit succéder à cette autre dans une mélodie, quelle tâche de couleur à telle autre sur une toile ? La probabilité n'en dira rien, pas plus que la fréquence moyenne d'occurrence des lettres dans un texte ne dira quelle lettre mettre après celle que j'écris ici. C'est le sens qui décide. Si donc le monde est, en son fond et malgré tout, une totalité douée de sens, et absolument unique, le critère de la probabilité n'est plus pertinent. Un fait absolument unique n'est ni vraisemblable ni invraisemblable. Il faut bien admettre alors que pas un cheveu ne tombe de notre tête sans que Dieu n'y consente. Le miracle, qui refoule le probable pour atteindre un sens plus profond, choque alors beaucoup moins : sur un cas isolé, les probabilités ne peuvent rien dire, puisqu'elles travaillent sur l'hypothèse de cas semblables et comparables entre eux. Le monde entier est considéré ici comme une totalité absolument unique.

Seule la foi peut donc y voir un sens, et pas la réflexion sur les probabilités. Tout sens est d'ailleurs en quelque manière objet de foi, car seul voit celui qui veut bien voir. Le sens universel ne se découvre que par bribes, mais elles suffisent à celui qui a la foi. Et parce que ce sens total et singulier ne va pas de soi, mais requiert la vision de foi, la communauté des croyants ne coïncide pas avec l'unanimité des hommes de bonne volonté (que suppose comme horizon la réflexion philosophique). Extérieurement, l'Eglise peut paraître une communauté privée parmi d'autres, avec sa vision particulière du monde, parmi d'autres. Intérieurement, elle prétend représenter Dieu fait homme, et anticiper ainsi

sur l'humanité par excellence, sur l'humanité absolue face à laquelle toutes les autres conceptions de l'homme apparaîtront comme « privées », particulières. Le paradoxe de cette position est évident, mais indépassable ; à partir de lui, l'acte particulier cesse de fonctionner comme simple cas d'une *loi* universelle, pour apparaître comme le moment unique d'un *drame* universel, donc d'un sens *en action*. La morale chrétienne a ici un rapport indéniable à la morale révolutionnaire.

La prépondérance de l'universel concret (le monde comme totalité) sur l'universel abstrait ne fait pas disparaître la règle et la loi, mais en modifie le statut. Même dans l'action révolutionnaire, une règle utilitariste existe : il y faut un minimum de confiance mutuelle, de discipline, etc. La logique du Grand Electeur dans le *Prince de Hombourg*, de Kleist, vaut aussi pour le dirigeant révolutionnaire. La règle doit être fondée téléologiquement, par son utilité. Même si la théologie chrétienne interprète l'action morale comme unique, elle n'échappe pas à la règle : sans règle, notre action ne se distinguerait pas du hasard le plus aveugle. Le poète qui veut dire les choses les plus inouïes doit d'abord passer par les règles de la grammaire et user d'un vocabulaire répertorié. Seul le *logos* (Verbe) est un *hapax legomenon* (un énoncé qui n'existe qu'en un exemplaire unique).

L'éthique enseignera toujours des règles de conduite. Il s'agit seulement d'en préciser le statut : faut-il les interpréter téléologiquement, ou théologiquement, par leur utilité finale ou par leur référence au sens divin ? Si ce statut est téléologique, le principe qui veut que toute règle ait des exceptions vaudra aussi pour l'éthique. Par ailleurs, toute règle varie suivant le but visé. Ou alors, il faut admettre que des règles sont universellement et immanquablement valables pour toute fin possible. La question reste controversée, car l'éthique philosophique peut parfaitement montrer qu'il ne s'agit là que d'une abstraction qui sépare deux aspects, l'éthique d'intention (déontologique) et l'éthique de responsabilité (téléologique), que l'agir moral ne sépare pas. Mais seule la théologie peut montrer comment les deux aspects ne font qu'un. Car, si elle admet et fournit une motivation téléologique, elle formule ce *telos* (*fin* de l'action) de telle sorte que le contenu de l'acte moral reste déontologique et que la loi soit donc sans exception. La fin, en effet, c'est la gloire de Dieu. Un tel but n'est pas manœuvrable au nom de l'utilité et de certaines exceptions. Dieu est glorifié si nous suivons ses commandements, si nous faisons ce qui, en soi, est bien, de telle sorte que la fin se sanctifie par les moyens et n'est réalisée que par des moyens eux-mêmes saints. Il vaudrait donc mieux parler de sens que de fin.

On a récemment objecté à cette conception que la glorification de Dieu reste neutre devant la distinction entre éthique de responsabilité ou

d'intention, entre critères téléologiques ou déontologiques. Si Dieu est glorifié par ce qui, de toute manière, est bon, il devient impossible de choisir entre la vision déontologique et la vision téléologique. Autant choisir alors la morale téléologique, puisqu'elle augmente les possibilités ouvertes à l'agir humain.

C'est en ce sens que plaide un éminent connaisseur de la philosophie morale contemporaine (anglo-saxonne surtout), B. Schuller, par exemple à propos de l'indissolubilité du mariage, pour la possibilité du divorce en cas d'union effectivement rompue. Il est jusqu'à un certain point toujours possible de fonder une exigence déontologique sur des considérations d'utilité. On peut ainsi avancer, en faveur de l'indissolubilité du mariage, que, si l'on ne peut certes pas promettre de ne pas échouer, on peut au moins promettre de ne pas marquer l'échec en se remarquant. Cette promesse, dans laquelle, pour ainsi dire, on brille les étapes, pousse les partenaires à tout faire pour assurer leur union. Mais le respect de la promesse ne deviendra-t-il pas absurde si, en fait, l'union éclate quand même ? Il reste encore un argument d'utilité : les promesses n'ont de rôle social qu'aussi longtemps que leur respect demeure la règle. La promesse est une institution qui dépasse les individus, ou elle n'est pas. Dans le mariage, la promesse est réciproque. Elle devient donc moralement nulle si les partenaires s'en libèrent mutuellement. Sans doute, mais le point de vue de l'utilité fournit encore ici un argument : exclure d'emblée la possibilité de la moindre dispense aura un effet stabilisateur sur tout individu un tant soit peu moral. Mais il s'agit encore d'une question empirique, et B. Schüller peut ne voir dans l'indissolubilité qu'une question d'opportunité.

C'EST ici qu'apparaît clairement la limite propre d'une éthique

utilitaire (téléologique). Il faut en effet opposer à la conclusion

« opportuniste » que, pour tester la solution proposée, il faut donner à des chrétiens divorcés la possibilité, — à titre expérimental, naturellement ! — d'un remariage. L'expérience ainsi tentée pourra peut-être, dans le meilleur des cas, montrer que cette éventualité n'affaiblit pas la stabilité des autres mariages ; mais il est d'emblée certain qu'elle ne la renforce pas. Ensuite, une fois mise en marche, il devient très difficile de l'interrompre, parce qu'une attitude éthique n'est pas manipulable à volonté. Mais admettons que l'expérience mette finalement en évidence toute la valeur du mariage indissoluble, et qu'on rétablisse celui-ci : l'interdiction du remariage comportera un moment injustifiable d'hétéronomie — le divorcé devrait renoncer à tout bonheur futur pour donner sa solitude triste en repoussant contre-exemple aux amateurs de divorce ! Ainsi « l'humanité en lui » devient un simple moyen (cf. Kant).

Nous sommes ici au cœur de la question : on peut montrer suivant la logique téléologique que la référence téléologique est elle-même insuffi-

sante pour fonder une morale, et donc qu'il faut la dépasser pour le faire. Ou encore, on peut de manière fonctionnelle montrer la validité d'un fondement non-fonctionnel de l'éthique. Mais on ne peut justement et par définition l'établir ainsi. On peut bien aborder téléologiquement l'indissolubilité du mariage, mais non la fonder ainsi. Le « pour toujours » du mariage indissoluble révèle un surplus indépendant de tout sujet particulier, pris dans une institution symbolique et sacramentaire, qui demeure intangible aux vicissitudes de la vie, jusqu'à la mort d'un des deux conjoints. Celui qui, dans la foi, et même en cas d'échec empirique du premier mariage, refuse de se remarier, ne cherche évidemment pas à servir d'exemple repoussant ; il reste cohérent avec le sens qui conduit sa vie, sens que symbolise le sacrement. L'enseignement catholique sur l'indissolubilité du mariage atteint sa plus haute rigueur en ce qu'il se fonde, non pas sur un principe universel et abstrait, mais sur le fait absolument unique qu'est le Christ.

La doctrine morale chrétienne ne vaut-elle donc que pour les seuls chrétiens ? Bien sûr que oui. Si elle est universelle, c'est qu'elle prétend que tout homme devrait librement devenir chrétien, et non que tout homme, chrétien ou non, doit vivre d'une manière donnée unique. « *Aucune vie vraie ne peut s'inscrire dans la fausseté* », pour citer Adorno. Si la théologie morale chrétienne refuse de s'intégrer dans les normes fonctionnelles du monde, elle devient plus cohérente. Mais ne va-t-elle pas se marginaliser, être corps étranger ? Oui, mais elle ne peut être un signe que si elle reste un corps étranger.

Quand on parle d'une morale autonome, il faut bien s'entendre. Car il n'y a pas de domaines autonomes : chacun renvoie à d'autres. Isolés, ils deviennent inhumains. Les morales autonomes l'admettent volontiers, et veulent que toutes les rationalités particulières soient ramenées au bonheur et à l'épanouissement de l'homme. Platon et Kant peuvent cependant nous montrer pourquoi une telle orientation téléologique n'est pas défendable. Rien de moins clair que le sens de « s'épanouir », « se réaliser ». Rien de plus clair qu'à viser seulement l'épanouissement et le bonheur, l'homme ne fait l'expérience ni de l'un ni de l'autre. Le Nouveau Testament ne se fixe pas de tels buts qui, comme tels, ne sont que formules creuses, ne menant qu'à un hédonisme plat. Et pour une raison profonde, que Hegel et Max Scheler ont montrée : le bonheur ne résulte jamais d'actes qui l'ont pour but. Seules les plaisirs du corps peuvent se viser et s'atteindre directement. Au livre VIII de la *République*, Platon classe l'homme par types de bonheur recherchés. C'est le philosophe qui seul choisit le vrai bonheur. Chez saint Paul, c'est l'homme spirituel qui juge de tout (*1 Corinthiens 2, 15*), et aussi de ce qu'est vraiment l'homme et de ce qu'il doit devenir. Le Nouveau Testament est clair sur ce point : l'homme se réalise en renonçant à soi-même. Ce n'est, on s'en doute, le but d'aucun programme « émancipation ».

Celui qui prétend avoir en Dieu le sens absolu accorde volontiers à chaque domaine une certaine autonomie éthique, puisqu'il renonce à en faire le moyen d'un but fini. L'éthique autonome est au contraire tentée de dissoudre de façon totalitaire l'autonomie de chaque morale professionnelle dans une morale sociale universelle, faisant du juge, du médecin, de l'enseignant, les fonctionnaires de programmes sociaux. Quelle humanité, au contraire, chez Thomas d'Aquin : le devoir du roi est de poursuivre celui qui a transgressé la loi, celui de son épouse est de le cacher, celui des deux est d'accepter l'échec de leur projet comme la volonté de Dieu... Il y a au fond de cela une vue théologique de la réalité : l'homme n'a pas à assumer la totalité de l'histoire ; Dieu seul en est le Seigneur. Nous en sommes des serviteurs inutiles ; nous avons à remplir nos devoirs sans prétendre en saisir le sens total. Dans nos actes, la totalité n'est jamais présente comme but, mais toujours comme sens, c'est-à-dire symboliquement : le roi agit comme représentant symbolique de Dieu ; l'épouse, comme représentante symbolique de l'Eglise, épouse du Christ. Sur le plan du sens, les deux, tout en poursuivant des buts opposés, visent la même chose, à savoir la volonté de Dieu. La transparence symbolique (sacramentelle) des devoirs particuliers leur donne un caractère absolu.

C'est aussi vrai pour le refus d'agir : quand les martyrs des premiers siècles refusèrent d'offrir de l'encens à l'image de l'empereur, une arithmétique des intérêts aurait montré sans mal qu'un tel refus, payé de leurs vies, était bien inutile. La finalité de l'acte était politique, signe de loyalisme, bien plus que religieuse. Pourquoi ne pas ramener l'acte à cette finalité, et faire ce qui était demandé, personne ne devant en souffrir ? Seulement, l'acte en question avait une connotation religieuse et symbolique, donc un caractère absolu qu'aucun martyr n'eut l'idée de dissoudre dans des réflexions téléologiques. Ils insistèrent au contraire sur elle et empêchèrent l'état d'en donner une interprétation ambiguë. Leur attitude, à laquelle l'Eglise doit son existence, doit rester la norme de toute théologie morale. Elle ne doit pas vouloir juger de tels actes de façon critique ; elle doit se demander si ses principes pourraient fonder l'engagement de ces premiers témoins, ou au contraire les rendre inexplicables, fanatiques, comme le pensait Hume. Une théologie morale chrétienne se détruirait si elle devait dissoudre ce refus absolu dans une simple arithmétique des profits, et retirer à l'existence chrétienne, avec la possibilité de l'épreuve décisive, sa pointe ultime.

On pourrait faire observer que les réflexions téléologiques ont toujours occupé une place très importante dans l'histoire de la théologie morale, par exemple chez Thomas d'Aquin. Mais si l'on fonde discursivement les normes éthiques, ces fondements seront toujours téléologiques, fonctionnels. La question est de savoir quel est le statut

des fondements par rapport à ce qu'ils fondent. Ils ne sont jamais sources, mais toujours *a posteriori*, « dérivations » (Pareto). Chaque attitude éthique remplit une quantité de fonctions explicites ou non, mais elle ne les réalise que si elle n'est définie par elles. Toutes les réflexions fonctionnelles en faveur d'une attitude éthique ont leur contrepartie. Quand le Christ établit l'indissolubilité du mariage, il la fonde non sur une fonction, mais génétiquement — « au début, il n'en était pas ainsi » — et théologiquement — « ce que Dieu a lié, l'homme ne doit pas le délier ». Considérer le but d'une attitude éthique comme constitutif, c'est méconnaître que c'est justement l'attitude éthique qui crée l'ensemble de situations concrètes dans lesquelles elle se montre efficace. Quand on dit, pour plaisanter, que le mariage résoud des problèmes qui n'existeraient pas sans lui, on dit quelque chose de vrai, par l'absurde. Quand on cherche à fonder une attitude éthique sur sa fonction, on doit séparer l'homme de son attitude éthique pour pouvoir les comparer. On fait ainsi d'un homme supposé « non-éthique » la mesure de l'éthique, ce qui est absurde.

Lorsque Kant faisait de l'« humanité » en moi et chez autrui la fin absolue, il ne pensait pas à l'homme comme être naturel, mais à l'absolu de la liberté, qu'il fondait à son tour sur le fait irréductible de la conscience. La liberté, dont la possibilité positive ne peut pour Kant être élucidée conceptuellement, peut l'être théologiquement si l'on voit la racine de la raison dans la facticité de l'histoire comme fondatrice de sens. La raison abstraite est toujours sophiste, elle a toujours des raisons pour ou contre n'importe quoi. Il existe de meilleures raisons pour ce qui est meilleur, mais elle n'apparaissent comme telles que si rien ne peut leur être opposé. C'est pourquoi une éthique rationnelle est une idée eschatologique.

Mais la philosophie ne peut introduire cet *eschaton*. La foi l'anticipe sous la forme concrète de l'imitation du Christ. La théologie morale devrait donc être d'abord et avant tout une herméneutique de l'enseignement de Jésus et de ses apôtres. Certes, leurs instructions sont fonction des différentes situations et se limitent à des cas fortuits. Mais il appartient justement à cette herméneutique de dégager, comme le fait, dans des conditions certes différentes, l'herméneutique juridique, l'esprit et l'intention du législateur là où il n'existe aucune instruction définitive. Quand saint Paul donne un enseignement que ne couvre aucune parole de Jésus, il le fonde en disant : « Je crois donc avoir aussi l'esprit du Christ » (1 Corinthiens 7, 40). On ne peut parler en théologien de la morale que si on peut dire cela de soi-même, d'une façon ou d'une autre. De même que l'on ne peut pas juger de l'authenticité d'un tableau ou d'une composition à partir d'une notion abstraite de la peinture ou de la musique, mais seulement à partir d'une connaissance intime des oeuvres du maître en question, de même l'extrapolation de sentences à partir de l'Évangile suppose que, pour répondre à la question : « Que dirait

La phrase de Schuller : « L'examen du caractère moral d'une façon d'agir résulte directement du fait de savoir si Dieu la commande, la permet ou la défend », rendrait la théologie morale inutile et la conduirait tout droit dans les bras de la morale philosophique, qui pourrait interpréter de façon satisfaisante ce que la volonté de Dieu mérite de vouloir dire. Mais il est propre à la foi chrétienne que, dans un monde de péché, la positivité des indications concrètes données par le Christ soit la condition de la vraie vie, que les promesses du Christ fournissent les motivations d'un agir moral sensé, et avant tout que l'humanité du Verbe fonde en tant que sacrement premier cette réalité substantielle d'une vie nouvelle, réalité qui dépasse et couvre tous les fondements fonctionnels et qui s'exprime dans une attitude morale concrète, historique, l'attitude chrétienne.

L'apparence d'arbitraire dans l'interprétation de l'attitude éthique du Nouveau Testament — qu'est-ce qui est conseil, loi, loi qui accomplit et loi qui vise un but ?, etc. — ne se dégage que si l'on isole le Nouveau Testament de manière bibliciste ou historiciste. L'apparence disparaît si l'interprète prend comme fil conducteur de son herméneutique la tradition de l'enseignement moral chrétien, le message passé et présent de l'Église vivante, la vie et l'enseignement des saints. Un livre qui n'a pas son père pour interprète est livré sans défense à l'arbitraire, dit Socrate pour se justifier de ne pas écrire (Platon, *Phèdre*). Précisément, Socrate ne pouvait pas pourvoir à la présence durable du Père en organisant une Pentecôte.

Robert SPAEMANN

(traduit de l'allemand et adapté par J.-P. Fels)

Robert Spaemann, né en 1927 à Berlin. Professeur de Philosophie à l'Université de Munich. Publications : *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration, Über Louis de Bonald* (1959). *Reflexion und Spontaneität, Studie über Fénelon* (1964), *Kritik der soziologischen Utopien* (1977).

**Souscrivez un abonnement de soutien à
Communio.**

Michel NODÉ-LANGLAIS :

L'intégrité de la personne et l'authenticité de la sexualité

Les polémiques contre le prétendu rigorisme de l'enseignement ordinaire de l'Eglise en matière de morale sexuelle ignorent qu'il s'agit là, en fait, des conditions de l'authenticité du don réciproque des personnes. En ce sens, seule l'Eglise respecte la sexualité proprement humaine.

LA déclaration *Persona humana* « sur certaines questions d'éthique sexuelle » (publiée le 16 janvier 1976 ; cf. *Documentation catholique* du 1er février 1976, n° 1691) a réveillé un préjugé à l'égard de la conception catholique de la sexualité, auquel l'encyclique *Humanae Vitae* s'était déjà heurtée. Nous en emprunterons la formulation à un rapport de la Commission française « Justice et Paix », d'un an à peine antérieur à la déclaration : « *L'interdiction de la contraception semble liée, de fait, à une conception de l'acte sexuel privilégiant sa fonction procréatrice, alors qu'il apparaît d'abord... comme l'expression de la reconnaissance réciproque des époux* » (« Problèmes de population et conscience chrétienne », publié dans la *Documentation catholique* du 20 avril 1975, n° 1674).

Il est vrai que, dans la tradition catholique, la procréation et d'éducation des enfants sont tenues pour la fin première du mariage, distinguée des fins secondes, à avoir l'accroissement du corps ecclésial, le soutien mutuel, l'amour mutuel, et « le remède à la concupiscence », c'est-à-dire la maîtrise de soi.

Le préjugé plus haut cité renferme en fait une confusion entre la « *reconnaissance réciproque* » et certaines parmi les fins secondes du mariage. Un examen point trop superficiel de la tradition catholique montre que, pour elle, l'acte sexuel est de soi l'expression de cette reconnaissance (autrement nommée *consensus*), à condition qu'elle existe vraiment. Saint Thomas d'Aquin n'enseignait-il pas (cf. Supplément à la *Somme de Théologie*, question 46, article 2) que lorsque deux fiancés — deux êtres qui ont promis de se donner l'un à l'autre pour toujours — accomplissent l'acte sexuel, celui-ci effectue leur mariage pourvu que leur consentement intérieur à l'union définitive soit réel. Cet acte a ainsi, lorsqu'il s'agit de baptisés, une valeur sacramentelle, même si c'est en soi une faute de l'accomplir clandestinement. L'acte sexuel est donc condamné, comme forni-

fiction, non pas du tout lorsqu'il n'est pas procréateur, mais lorsqu'il n'est pas un véritable don réciproque de ceux qui l'accomplissent. Non seulement, par conséquent, il présuppose et exprime leur « *reconnaissance réciproque* », mais celle-ci, loin de se réduire à une réalité psychologique, est douée d'une existence surnaturelle.

Mais comment faut-il comprendre cette « *reconnaissance réciproque* » ? Il semble qu'elle consiste pour chacun des époux à reconnaître ce qu'est et qui est l'autre, et à l'aimer comme tel. C'est précisément pourquoi l'Eglise catholique enseigne que cette « *reconnaissance* » ne peut pas considérer seulement les vœux et désirs subjectifs de chacun, mais aussi et d'abord la réalité objective qui le constitue, à savoir les lois et la finalité propres de son organisme. Si un homme, en tant qu'homme, est régi par une norme qui le fait être ce qu'il est distinctement de toute autre chose, la « *reconnaissance* » des époux sera un leurre, si elle n'est pas en même temps « *reconnaissance* » de cette norme.

C'est ici qu'intervient le concept de nature.

LORSQU'ON distingue les méthodes « naturelles » de régulation des nais-

sances de celles qui ne le sont pas, il est bien évident que la « nature » ne désigne pas alors l'ensemble des lois qui règlent l'enchaînement des causes et des effets dans l'univers. En ce sens, un contraceptif n'a de résultat qu'en vertu de son caractère « naturel », c'est-à-dire de sa capacité chimique ou mécanique à empêcher une fécondation.

Quand l'Eglise catholique prétend se régler sur la « nature », elle ne rend pas de culte à la vague allégorie chère au siècle des Lumières ; elle se réfère à la nature spécifique de l'homme, l'ensemble des normes objectives qui président au développement et au fonctionnement de son organisme, et le constituent comme espèce distincte des autres espèces vivantes. Or, chez l'homme, la différence essentielle qui constitue la finalité de ce développement, c'est l'existence d'une intelligence rationnelle qui le rend capable à la fois de connaissance vraie (relation avec le monde et avec ses semblables) et de comportement libre.

Qu'en est-il, dans cette perspective, de l'acte sexuel ? Si sa norme est la reconnaissance par les époux de ce qu'ils sont en vérité, ceux-ci sont supposés connaître la constitution et le fonctionnement de leur organisme ainsi que leur capacité à le maîtriser volontairement — qui n'est pas moins naturelle que l'organisme lui-même, puisqu'elle est une de ses fonctions. A cet égard l'utilisation d'un contraceptif par celui qui n'en a pas besoin (besoin pour se soigner notamment) est un refus volontaire de se donner à son conjoint en vérité, c'est-à-dire tel qu'il est, conformément à sa nature : l'intention contraceptive comporte un jugement dépréciatif sur le fonctionnement naturel de l'acte sexuel, du fait que son ordination à la procréation est considérée comme un mal. Ce qu'il y a de faux dans cette intention, c'est qu'elle traite comme une maladie l'aptitude naturelle de l'organisme à la procréation (il faut alors le « soigner », le protéger contre ce mal), au même titre que les dérèglements physiologiques (ceux du cycle féminin par exemple) qui sont, eux, véritablement pathologiques.

Dans cette mesure, ce n'est pas du tout l'Eglise catholique qui privilégie l'aspect procréateur de la sexualité, mais bien plutôt ceux qui reprochent à sa doc-

trine de rendre impossible la solution du problème de la démographie galopante. Partir de ce problème pour élaborer une doctrine de morale sexuelle, c'est précisément envisager l'acte sexuel uniquement sous son aspect procréateur, et ce n'est pas sans contradiction qu'on cherche ensuite à justifier la dissociation de l'acte et de la procréation en concevant l'acte comme expression de la « *reconnaissance* » des époux. Mais le mot de « *reconnaissance* » a changé de sens en même temps que l'organisme a été truqué.

La doctrine catholique est assez claire : l'acte sexuel exprime une « *reconnaissance* » objective des époux et, comme tel, il ne saurait être détourné de sa fin possible, la procréation (si le moment est propice), parce qu'il serait alors falsifié dans sa réalité physique. Cette doctrine lie donc essentiellement l'acte sexuel à l'intégrité de la personne manifestée d'abord et avant tout dans son corps, lorsqu'aucune affection pathologique ne s'y oppose.

POURQUOI, dira-t-on, faire de la procréation la fin première du mariage ? D'abord parce que les époux s'unissent en une seule chair par le moyen d'organes génitaux, ordonnés par leur structure même à la procréation. Fin donc sans doute, mais pourquoi fin première ? Force est ici de reconnaître que la sexualité (distinction et complémentarité des deux sexes) est dans le règne animal, et déjà dans le règne végétal, avant tout un certain mode de reproduction et de perpétuation de l'espèce. Objectera-t-on que l'homme se distingue précisément par une sexualité qui n'est pas nécessairement procréatrice ? Rien de plus juste, mais l'épanouissement de la sexualité en relation personnelle — tardif dans l'évolution des espèces vivantes — n'implique pas que ce n'est plus la procréation qui donne en dernier ressort son sens à la relation sexuelle. En perdant la conscience de cette finalité, il semble que les époux effectueraient ce que Freud nommait une régression de la sexualité. Le père de la psychanalyse donne peut-être sur ce point le plus solide appui scientifique à une doctrine morale et religieuse qu'il prétendait tant détester par ailleurs : sa manière de comprendre et de traiter certaines maladies nerveuses suppose en effet que l'évolution normale de la sexualité, du point de vue psychologique comme du point de vue physiologique, consiste en une subordination progressive de l'érotisme infantile aux fins de la procréation.

Ensuite, les foyers ne savent-ils pas à quel point leur fécondité est une condition de l'épanouissement et de la solidité de leur union, tellement que ceux qui ne peuvent avoir d'enfants ressentent vivement le besoin d'en adopter ou d'être « féconds » d'une autre manière, capable de combler ce manque autant que possible : tant il est vrai que sa fécondité est pour un foyer à la fois la mesure et le signe de l'amour mutuel qui l'anime.

Enfin, la procréation et l'éducation (indissociables pour l'Eglise) sont fins premières, parce qu'en droit elles se subordonnent les autres : mettre au monde engage la responsabilité des parents, dont la satisfaction mutuelle ne saurait être au détriment du soin des enfants.

Il faut donc dire que l'interdiction catholique de la contraception est liée à une conception de l'acte sexuel qui y voit l'expression adéquate d'une « *reconnaissance réciproque des époux A dans l'intégrité de leurs personnes.*

TEL est le sens de la référence à la nature. Son abandon implique l'impossibilité de déterminer la valeur des diverses méthodes de régulation, si ce n'est au nom de l'efficacité. Or celle-ci reste elle-même à définir : car un moyen est dit efficace lorsqu'il est adapté à la réalisation d'une fin ; mais inversement, n'importe quel moyen ne peut produire n'importe quelle fin, et la nature du moyen utilisé permet de juger *a priori* de celle de son résultat. Aussi bien la doctrine catholique ne cherche-t-elle pas sur ce point précis à résoudre le problème démographique, mais à apporter une connaissance sur la nature des moyens proposés pour le résoudre, et donc sur celle de ce qui en résultera, dans la mesure où cela en dépend. Peut-être les contraceptifs — pour ne parler que d'eux — sent-ils des solutions à ce problème (ce qui est loin d'être prouvé). L'Eglise nous enseigne que, si tel était le cas, on aurait sauvé l'espèce humaine d'un péril en lui en imposant un autre : la destruction de l'humanité des rapports conjugaux.

Peut-on voir là une doctrine rétrograde, au temps même où l'écologie, en d'autres domaines, veut assurer la protection de notre avenir en prêchant la « qualité de la vie » ? N'y voit-on pas volontiers une saine lucidité face aux mirages qu'entretiennent ceux pour qui n'existent de problèmes et de solutions que d'ordre quantitatif ? L'apparente simplicité de ce qui peut se traduire en chiffres est un miroir aux alouettes : il est des problèmes qui ne se formulent ni ne se résolvent en termes de quantité. Que les revendications écologiques compliquent considérablement les problèmes de production d'énergie, c'est évident ; mais cela ne permet en rien de juger de leur bien-fondé. L'Eglise pour sa part prêche la paternité responsable pour sauver l'avenir de l'homme au nom de la *qualité* de l'amour.

Sa doctrine n'a pas pour but d'imposer aux hommes des règles arbitraires, mais de leur permettre d'agir en sachant ce qu'ils font. Ce serait une prétention pharisaïque que de croire qu'en la formulant — tout de même qu'en échafaudant des tableaux statistiques et des théories de la population — on a résolu tous les problèmes, collectifs et individuels. Mais quel autre bénéfice peut-on espérer tirer de la méconnaissance de cette doctrine, sinon l'illusoire tranquillité d'une inconscience satisfaite ?

Pour éviter cette inconscience, il faut notamment refuser de confondre ce qui ne saurait être confondu. Un argument courant contre la doctrine catholique consiste à pratiquer l'amalgame des diverses méthodes de régulation : elles découleraient toutes d'une intention contraceptive puisqu'elles visent toutes à permettre des rapports sexuels non suivis de fécondation et de procréation. Cet élargissement du sens de la notion de contraception permet de dissimuler que dans ce cas de l'utilisation d'un contraceptif — au sens ordinaire et précis du terme —, on falsifie un acte sexuel effectivement accompli pour en empêcher l'aboutissement « naturel » ; alors que dans l'autre cas, la connaissance du cycle féminin autorise une méthode qui consiste précisément à ne pas accomplir momentanément d'acte sexuel. Si l'intention contraceptive consistait à choisir le moment d'accomplir cet acte, le refus de cette intention reviendrait à interdire de diriger intelligemment son activité sexuelle et exigerait que celle-ci dépende du seul hasard, — exigence, Dieu merci, irréalisable pour des êtres rationnels. Faudra-t-il donc déplorer que l'Eglise catholique n'impose pas à ses membres des rapports sexuels obligatoires en période de fécondité et même chaque fois

que l'occasion s'en présente ? Précisément, ces possibilités d'ordre temporel et physiologique ne constituent pas en elles-mêmes des règles, mais seulement des conditions d'après lesquelles s'exerce le choix raisonnable des époux. On voit ici ce que signifie pour l'Eglise le recours aux méthodes « naturelles » pour pratiquer une « paternité responsable » : il permet à tout moment aux époux de se reconnaître et de se révéler l'un à l'autre dans la mesure même où il est en dernier ressort ordonné à la paternité.

AR le fond du problème est là. Le recours aux méthodes « naturelles » C serait la pire des hypocrisies s'il devait permettre d'éviter la paternité avec bonne conscience. Le trésor de l'Eglise est de savoir que Dieu est père et qu'il nous appelle à l'être nous-mêmes comme à notre fin ultime. La sexualité, lorsqu'aucune incapacité ne vient l'entraver, est en son ordre un moyen de notre divinisation, si elle est intégralement ordonnée, par une volonté qui connaît et respecte sa nature créée, à une paternité à la fois féconde et responsable. La « reconnaissance des époux » serait un leurre, si chacun ne voyait en permanence dans l'autre celui par lequel sa chair est transfigurée et vit charnellement le mystère de paternité que Notre Seigneur nous a fait connaître.

L'Eglise n'aura jamais rien d'autre à dire, car la vérité de Dieu est la vocation de l'homme. Contre ceux qui croient qu'il n'existe d'impératifs qu'économiques, la doctrine catholique exprime le droit des époux à se payer d'amour autrement qu'en fausse monnaie, et elle leur en indique les moyens concrets. Une fois de plus, elle prend le parti de l'homme intégral contre toute réduction que quelques uns voudraient lui imposer. En cela surtout, elle est « catholique ».

Michel NODÉ-LANGLAIS

Michel Nodé-Langlois, né en 1951, marié, deux enfants. Ecole normale supérieure en 1971. Agrégation de philosophie en 1975. Maîtrise sur la théorie de la connaissance de saint Thomas d'Aquin. Prépare une thèse sur la signification métaphysique de la logique d'Aristote.

Carlos-J. PINTO de OLIVEIRA :

Morale et communication

Les récentes prises de position de l'Eglise en matière de morale ont reçu du public un accueil réservé, voire hostile. Cette réaction provient certes de ce qui est en cause, mais peut-être aussi de la manière dont le message est transmis.

LES déclarations du Magistère ecclésiastique sur l'avortement, la contraception et la morale sexuelle ont mis en lumière les conditions particulièrement difficiles que connaît le dialogue de l'Eglise avec l'opinion publique. De pareilles interventions sont devenues courantes, surtout depuis le XVII^e siècle. Elles jalonnent l'itinéraire en général accidenté qu'est l'histoire de la morale catholique. L'Eglise parle pour redresser les mœurs, pour signaler des erreurs, pour mettre en garde les fidèles et même les théologiens. Le ton est souvent ressenti comme polémique. L'acceptation des doctrines proposées se fait parfois attendre. Mais celles-ci sont d'ordinaire bien comprises. Aujourd'hui, le langage lui-même semble pourtant faire problème. Sans qu'une cassure soit nettement repérable, un changement est intervenu dans les qualités de transmission et réception du message moral. Il résulte d'un processus historique, complexe et continu, dont nous constatons et analysons ici le point d'aboutissement actuel.

Un message incompris

Illustrons cette situation par un exemple récent. La Congrégation de la doctrine de la foi (qui a pris la relève du Saint-Office) s'est proposée de faire le point sur l'essentiel de la morale catholique en matière sexuelle. L'intention de la déclaration publiée le 15 janvier 1976 est évidente : il s'agit de clarifier les positions doctrinales, dissiper les malentendus au plan de la vie chrétienne et de la pratique pastorale. Les fondements et les principes éthiques sont rappelés. Les grandes lignes de la morale sexuelle sont condensées. On en fait l'application à quelques points particulièrement discutés aujourd'hui (la masturbation, les relations préconjugales et l'homosexualité). Plusieurs mesures sont prises en vue de favoriser la communication et l'acceptation du document. Avant sa divulgation et pour la préparer, le texte est envoyé aux évêques. Par leurs soins, les professionnels des *mass media* ont été informés des points essentiels et des intentions fondamentales de la déclaration.

Mais l'accueil de l'opinion publique est peu favorable, voire sarcastique. Pour les uns la morale prônée par Rome relève d'un système légaliste étranger aussi

bien à l'esprit évangélique qu'aux plus légitimes aspirations d'autonomie de l'homme moderne. D'autres ont souligné le recours à des notions « périmées », héritées d'une philosophie « discutable ». On visait ainsi spécialement les termes de « nature » et de « loi naturelle », exaltés comme source et fondement d'un éventail de « principes essentiels » et « immuables », opposés à la « culture », avec son évolution et ses formes contingentes, variables (ces dernières étant acceptées ou refusées selon leur conformité avec les normes objectives, abstraites découlant de l'« essence », de la « nature » de l'homme, de la sexualité et du mariage). On a encore insisté sur le rôle trop réduit attribué en conséquence aux sciences humaines pour comprendre l'homme et élaborer des normes et modèles éthiques qui soient applicables dans le contexte actuel. Devant le désarroi provoqué ou accru par ces critiques, les évêques de différents pays ont attiré l'attention sur l'opportunité d'un tel rappel doctrinal des normes éthiques, sur leur caractère abstrait, et sur la place qu'elles laissent ouvertes aux perspectives pastorales (1).

Le défi de la communication

Devant ce malaise ou ces méprises de l'opinion publique, il serait impertinent de parler de mauvaise volonté généralisée ou de refus systématique. Les interventions de l'Eglise n'ont pas toutes le même sort. Les encycliques sociales de Jean XXIII, *Pacem in terris* notamment, et aussi *Populorum progressio* de Paul VI, ont été plus favorablement accueillies.

C'est un premier aspect du problème : la communication fait corps avec la société. La diffusion des messages obéit à des lois et suit des rythmes solidaires des orientations que prend la civilisation. Les intérêts, les aspirations les plus profondes, les problèmes humains envisagés sous leurs aspects les plus nouveaux forment le réseau des mobiles les plus secrets (sinon des motivations avouées) de la communication, de la fluidité des nouvelles et de l'acceptabilité des messages. Certes, le message moral de l'Eglise ne saurait éviter d'aller parfois à contre-courant de certaines tendances de la civilisation. Sous peine de trahir son inspiration évangélique, la morale chrétienne doit exercer une critique constante sur les formes nouvelles de vie individuelle ou collective. Mais précisément, cette fonction critique n'est efficace que si toute incompréhension accidentelle est écartée. L'enseignement moral de l'Eglise doit -résonner comme un appel au dépassement au cœur de la problématique réelle et actuelle de l'humanité. A cette première exigence d'insertion vient s'ajouter une autre qui la rend plus concrète : celle d'accorder le langage de l'Eglise aux lois propres et aux techniques de l'information contemporaine.

L'Eglise pratique la communication avec succès depuis les origines de la prédication apostolique. Mais cette tradition elle-même peut devenir un écran lorsque la communication s'enrichit de nouvelles modalités, voire change substantiellement de formes et de rythmes. Comme des sermons, des homélies, des thèses théologiques, les encycliques, les déclarations des Congrégations romaines

emploient des formes de langage spécialisées et visent des publics initiés. Le Saint-Siège s'adressait initialement à des destinataires précis, les évêques, en comptant sur eux et leurs collaborateurs pour transmettre et adapter le message aux fidèles. Le style des documents pontificaux pouvait alors garder un caractère « technique ». Suffit-il de rajeunir ce langage quand on confie le message de l'Eglise à la presse moderne ? Ce serait se méprendre sur l'originalité des moyens actuels de communication, sur le caractère spécifique de l'opinion publique, et sur les lois immanentes à l'intérêt, à la curiosité qui président à la sélection et à la diffusion des messages. Ceux-ci sont toujours « réécrits » en vue d'être condensés, allégés, clarifiés ; ils sont « codés » pour intéresser et atteindre l'universalité du public.

L'enjeu de la crise

La transmission du message moral soulève ainsi un problème d'une ampleur et d'une délicatesse extraordinaires : un langage universel est-il possible dans le monde pluraliste d'aujourd'hui ? Ce langage intelligible, convaincant, doit être « codé » selon les exigences et les rythmes de la communication, en obéissant à des lois de réussite et même de rentabilité qui sont loin de coïncider avec celles de l'Evangile. Le message de l'Eglise se veut à juste titre universel. Quand le Magistère veut parler par exemple de la morale sexuelle à tous les fidèles du monde, c'est parce que ces questions se posent à tous de manière urgente. Toutefois, l'universalité de la problématique ne saurait cacher la diversité des conditions culturelles, spirituelles qui se manifestent dans la civilisation actuelle et au sein même de l'Eglise. Les clivages se multiplient entre les lieux, les générations, les couches sociales et les niveaux d'éducation. Ces clivages sont loin de se dessiner d'une façon régulière : dans les mœurs, dans les mentalités surtout, il y a une forte persistance d'une morale du permis et de l'interdit. C'est surtout le fait des couches d'âge les plus élevées. Mais la jeunesse y participe en grande partie, au moins d'une façon négative, par les voies de la contestation. En criant qu'il est « interdit d'interdire », elle ne se défait pas pour autant du carcan de la vieille morale de la contrainte.

Le pluralisme ne signifie donc pas ici la simple juxtaposition de doctrines ou de comportements. Il est l'entrelacement, la tension ou le choc des mentalités, des aspirations et des intérêts. Une analyse plus fine distinguerait pluralisme culturel et pluralisme moral. Limitons-nous à quelques exemples simples, empruntés à l'histoire de l'enseignement moral de l'Eglise. Une encyclique de Benoît XIV sur l'usure et les intérêts (*Vix pervenit*) n'arrivait pas à s'imposer au capitalisme mercantile en plein essor au XVIII^e siècle. Mais elle était lue et comprise sans ambages par l'ensemble des évêques qui en transmettaient le message essentiel à la chrétienté. Un même langage, une théologie identique étaient universellement reconnus. Le Pape s'adressait aux évêques de l'Europe ou des continents évangélisés selon les canons du droit, de la catéchèse et de la pastorale de l'Occident chrétien. Il en est de même des prises de position d'alors en matière de morale sexuelle.

La situation est aujourd'hui toute différente. Changements et crises n'impliquent pas nécessairement, pour le monde moderne, des appauvrissements ou des déchéances morales et doctrinales. A l'intérieur de l'Eglise, on demande de plus

(1) Nous avons condensé et analysé ces réactions dans *La crise du choix moral...* (Paris, Cerf, 1977).

On peut s'en faire une idée en parcourant la *Documentation catholique*, à partir des numéros de février 1976.

en plus instamment une morale s'inspirant vitale de l'Evangile et manifestant par sa formulation même sa spécificité chrétienne. D'autre part, le malaise devant la morale libellée en termes de « loi naturelle », de « normes objectives » va de pair avec la recherche d'une morale ouverte aux problèmes actuels de l'humanité. On la voudrait capable de suggérer aux hommes des programmes d'action juste, solidaire, malgré la diversité des cultures et les conflits d'intérêts. Tel est le défi que doit relever l'Eglise : proposer une morale enracinée dans l'Evangile et mettre en lumière les valeurs, les droits, les devoirs humains fondamentaux dans les perspectives et le langage de la culture actuelle. Autrement dit, engager une réflexion éthique convenablement informée des acquis et des tendances des sciences de la culture, pour saisir les traits essentiels, les orientations foncières de la civilisation, et pour les juger d'après la vision de ce qu'est l'homme, de sa vocation, de sa nature, de sa destinée de créature et image de Dieu. La crise de la morale est un défi à la fidélité créatrice de l'Eglise.

Les lois de la communication morale

Le fonctionnement et la réussite de la /communication dans le monde actuel peuvent fournir ici des indications. A travers ses réseaux recouvrant l'univers industriel, par ses multiples procédés de codage et déchiffrement des messages, la communication affronte des problèmes analogues et les résout d'une façon de plus en plus satisfaisante. Il s'agit de diffuser ce qui est censé important et intéressant pour l'ensemble de l'humanité, en surmontant les barrières culturelles ou idéologiques, transmettre un message essentiellement identique, universel, en l'adaptant, le traduisant dans le langage que comprennent tous et chacun dans leurs situations particulières. La communication y réussit en parlant à un monde pluraliste un langage différencié dans son contenu et dans ses expressions. Ce travail continu de codage et décodage est l'affaire d'une foule de professionnels de l'information.

Certes l'évocation du succès de la communication ne saurait avoir ici que la fonction d'une indication très générale, d'un exemple lointain. La réussite de la communication du message moral met en oeuvre l'art et la technique de la communication en général. Mais elle exige surtout la compréhension de l'expérience morale et la maîtrise du langage qui la traduit. Il ne s'agit pas seulement de répandre des idées claires et précises, de présenter un système cohérent de notions dans un langage accessible au commun des gens. La communication du message moral doit ajouter les exigences spécifiques découlant de la nature même des valeurs morales. Celles-ci ne sont saisies et communiquées dans leur originalité vivante qu'en suscitant à la fois l'accueil de l'intelligence et le libre consentement, l'engagement affectif. Ce langage des valeurs va à la rencontre de l'aspiration à l'autonomie, de la quête de responsabilité de chacun ; il éveille ou affermit l'amour du bien, le sens de la justice, de la solidarité et de l'authenticité. Il présente à l'homme un projet de bonté et de liberté. Ce projet éthique, l'homme le réalise dans des conditions historiques et culturelles variables, spécialement à chaque tournant de l'histoire. Et la civilisation industrielle est un de ces tournants dans l'histoire de la morale.

Dans ce contexte, la tâche de l'Eglise est double : d'abord élaborer, « coder » le message ; ensuite aider l'homme de la rue à le « décoder », à rejoindre la doc-

trine dans sa vérité, dans son inspiration évangélique comme source d'amour et de liberté.

Un langage universellement différencié

L'Eglise doit en effet parler un langage accessible à tous, et, autant que possible, crédible auprès du monde contemporain. Comment le peut-elle ?

Vu le pluralisme culturel, social, éthique de la civilisation (ou des civilisations) aujourd'hui, un tel langage ne saurait être diffusé à partir du « centre », c'est-à-dire Rome, qu'en se faisant différencié. Certes, une théologie commune permettra d'établir une communication fondamentale entre pasteurs et théologiens. Mais le message consigné dans ce langage théologique ne sera efficacement diffusé auprès des fidèles et de l'opinion publique qu'au prix d'un nouveau codage. Cette opération ne sera réussie qu'avec la participation des différents ministères, doctrinaux et pastoraux, dans l'Eglise. Une communication à sens unique, à partir du « centre », sera le plus souvent peu ou mal reçue. Le « centre » devra écouter le langage de tous s'il veut parler à tous. Une telle écoute suppose d'ailleurs la consultation épisodique de certaines personnalités ou d'institutions spécialisées. Elle requiert la collaboration de pasteurs et de théologiens représentant la diversité des tendances et des cultures à l'intérieur de l'unité de la foi. Elle exige également la présence de techniciens de la communication, depuis les premières formulations doctrinales du message jusque dans les étapes ultimes de sa communication.

Il ne s'agit pas d'un idéal utopique. Un tel programme est déjà proposé par l'Institution pastorale *Communio et progressio*, élaborée par mandat spécial du Concile et publiée le 23 mai 1971. Ce texte oriente les efforts des organismes romains, et des conférences épiscopales. Les documents qui ont suscité le plus de difficultés auprès de l'opinion publique semblent justement n'avoir pas suivi toutes ces consignes, le souci du secret laissant peu de place à la consultation.

Une herméneutique compréhensive

Les failles sont regrettables. Mais la dénonciation systématique est stérile. L'Egl se tente aujourd'hui de se forger des outils de communication. La phase du tâtonnement sera probablement longue. Et partout les chrétiens sont appelés à des initiatives personnelles et collectives, en vue de répandre et faire comprendre les déclarations du Magistère. On peut dégager ici quelques suggestions pour favoriser cette herméneutique, qui appartient à la mission apostolique de tous les chrétiens.

Les prises de position de l'Eglise sont ordinairement appréciées non sur les documents originaux publiés par Rome, mais à partir des résumés et commentaires de la presse quotidienne et hebdomadaire. Celle-ci dégage les points qu'elle juge susceptibles de répondre aux intérêts de l'opinion publique. Et elle le fait à toute vitesse, pour obéir aux impératifs d'une information qui a pour idéal d'être instantanée. De toute évidence, la fidélité au message initial court le risque d'être compromise par ces procédés ultra-simplificateurs. La vigilance critique

des usagers chrétiens de la presse pourra seule, sinon parer à de tels inconvénients, au moins les atténuer.

Mais en fait, les conditions actuelles de l'information ne viennent qu'accroître des méprises plus anciennes. Ainsi, il n'est guère facile, même pour des chrétiens instruits, de saisir la nature et la portée exacte des interventions du Magistère, qui ne sont pas toutes du même ordre. Elles peuvent émaner ou bien de l'autorité suprême (du Souverain Pontife, du Concile oecuménique), ou bien du Synode des évêques, d'une congrégation ayant une compétence doctrinale (comme la Congrégation de la doctrine de la foi) ou simplement disciplinaire. Chacune de ces instances peut se limiter à formuler de manière autorisée la pensée commune de l'Eglise. L'autorité suprême peut au contraire traiter de manière définitive les questions controversées. Le raccourci habituel : « L'Eglise a dit que... » doit donc être entendu avec discernement. Il peut (très rarement) désigner une déclaration conciliaire ou pontificale dans laquelle l'Eglise engage totalement son autorité. Mais on aura le plus souvent affaire à des prises de position d'un organisme officiel auquel la plénitude doctrinale ne saurait être déléguée, ou qui ne la revendique pas.

Au-delà de ces méprises, il faut reconnaître que l'Eglise ne possède pas encore une morale qui soit actualisée en ses expressions et en continuité avec la culture et les sciences humaines, tout en restant théologiquement éprouvée. Le Magistère fait spontanément appel à des notions naguère encore acceptées par tous. Mais en prolongeant les perspectives -de la morale scolastique et casuistique, il prend sur lui les malentendus et les malaises que provoque l'emploi de systèmes de pensée et de langage devenus pratiquement incompréhensibles.

Revenons une dernière fois à des équivoques récentes. On reproche à l'Eglise le caractère abstrait de ses interventions, leur manque d'égard aux dimensions particulières et personnelles de la vie morale, leur insistance sur les « normes objectives », sur l'idée et la gravité du péché. Or, -en s'exprimant de la sorte, l'Eglise entend précisément distinguer et réserver les aspects « subjectifs », la responsabilité personnelle. Pareillement, la notion chrétienne de « péché » renvoie toujours au « salut » ; loin de s'apparenter à un système de « culpabilisation », elle valorise la liberté et implique l'annonce de la grâce qui exclut toute condamnation irrémédiable. Il est donc injuste de crier que « l'Eglise condamne les homosexuels, les rejette dans une attitude de discrimination pharisaïque... ». Un effort lucide et courageux doit faire resplendir le vrai propos de l'Eglise : elle insiste sur le caractère « objectif » des normes morales, et demande parallèlement une attitude d'accueil des personnes et de compréhension des situations concrètes de l'existence. L'inspiration fondamentale de l'Eglise est la difficile fidélité à l'Evangile, message de vérité et de bonté. Au-delà des équivoques accidentelles, la crise actuelle nous renvoie à l'enjeu essentiel du Concile : l'Eglise cherche à se faire reconnaître comme le sacrement de l'Amour exigeant et généreux de Dieu.

Carlos-Josaphat PINTO de OLIVEIRA, o.p.

C.-J. Pinto de Oliveira, né au Brésil en 1922. Professeur de théologie morale à l'Université de Fribourg (Suisse). En rapport avec le thème de cet article, il a publié : *Information et propagande*, Perspectives chrétiennes, Paris, Cerf, 1968 ; *La crise du choix moral dans la civilisation technique*, *ibid.*, 1977.

Hector-Jean TESSE :

Qui est « adulte » ?

Les chrétiens doivent devenir « adultes ». Mais ce ne peut être qu'en devenant véritablement enfants de Dieu, dans le corps sans cesse croissant du Christ, l'Eglise parvenue à l'âge adulte.

L'UN des traits qui révèlent l'homme adulte est son aptitude à être

un appui pour ses semblables. Sans doute, chacun a besoin des autres : en de multiples circonstances de sa vie, l'homme le plus adulte éprouve la nécessité de s'appuyer sur autrui. Nul ne peut se suffire à lui-même, pas plus au niveau psychologique, moral et spirituel, que dans le domaine culturel, politique et économique. Les relations inter- personnelles ne sont jamais à sens unique. Chacun, à la fois donne et reçoit, à la fois est fort et faible, à la fois est riche et besogneux, à la fois est lumière et obscurité, à la fois est habité par la sécurité et l'angoisse

outre, chez l'être humain la maturité n'est jamais qu'un moment de la croissance, comportant un « avant » et un « après » (1).

Dire que l'adulte est celui sur qui l'on peut compter, s'appuyer, et qui, de son côté, est assez sûr de lui pour ne prendre appui sur personne, serait donner une définition exclusive, absolue, et donc inexacte en ce qui concerne les êtres humains. Dieu seul, parce qu'il est l'Absolu, se suffit à Lui-même, en parfaite indépendance. Chez l'être créé, il ne peut donc s'agir que d'un équilibre relatif, d'une harmonieuse proportion entre des éléments contraires, des tendances opposées ou complémentaires. Disons que commence à être adulte celui en qui les autres peuvent trouver un appui, une aide, un secours pour leur propre existence, sans exclure la réciprocité du rapport.

L'homme adulte se manifeste donc par le pouvoir psychologique et moral qu'il acquiert d'assumer ses responsabilités, celles qu'il a vis-à-vis

(1) Dans leurs analyses descriptives ou leurs définitions, les psychologues se gardent de durcir le concept de maturité. De la judicieuse modération et du sens des nuances que requiert la complexité du réel psychologique, on trouverait, entre autres, un exemple dans une remarque comme celle-ci : «... la fin de l'adolescence est... un concept assez relatif et la période ainsi désignée varie... beaucoup selon les individus. Nombreux sont les aspects de l'adolescence qui se prolongent dans la maturité » (Hélène Deutsch, *La psychologie des femmes*, tome 1, Enfance et adolescence ; traduction du Dr. Hubert Benoit, 6e édition, 1974, Presses Universitaires de France, p. 162).

devenus pleinement adultes. Le mot « défunt », en son acception la plus belle et la plus profonde, ne désigne-t-il pas celui qui a accompli sa fonction d'homme, et a rempli sa mission ?

L'étymologie du terme « adulte » peut nous faire pressentir le caractère dynamique, la nuance de progrès, de « tendance vers » qu'implique ce concept (5). L'adulte est l'être humain qui tend lucidement vers son achèvement, vers sa perfection. Par définition, le « voyageur » (6) que je suis ne peut atteindre son achèvement qu'au terme de son existence terrestre. Ma rencontre définitive avec Dieu, mon entrée dans sa Lumière béatifiante, marqueront ma pleine accession à l'âge adulte.

ENVISAGEANT l'unité des chrétiens dans le corps du Christ et l'Esprit de Dieu, *l'Épître aux Ephésiens* exhorte les fidèles à contribuer activement à la construction et à la croissance de ce corps du Christ. Les ministères voulus (ou mieux : « donnés ») par le Seigneur ont pour fin de « bâtir le corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous ensemble à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude. Ainsi, nous ne serons plus des enfants, ballottés, menés à la dérive, à tout vent de doctrine... Mais, confessant la vérité dans l'amour, nous grandirons à tous égards vers celui qui est la tête, Christ » (7).

Dans ce texte, les mots *andra teleion* du verset 13 désignent-ils l'Eglise, corps mystique du Christ, comme le pensent certains exégètes et théologiens (8), ou l'homme adulte pris individuellement (littéralement : l'homme accompli) ?

Les traducteurs de la Bible CÉcuménique ont opté pour la seconde interprétation, qu'ils justifient en raison du contraste avec les « enfants » du verset 14, et du sens précis de *anēr* : homme parvenu à sa maturité (9).

La Bible de Jérusalem n'a voulu écarter aucune des deux significations, mais a cru reconnaître à ce verset un sens prégnant, incluant l'une et l'autre. Une telle compréhension du texte peut alors s'exprimer de la façon suivante : nous cheminons vers un état adulte et n'y parviendrons que dans l'accomplissement définitif du Royaume, c'est-à-dire lorsque notre incorporation au Christ total sera pleinement réalisée, et par le fait de cette incorporation elle-même. Ce qui sous-entend et confirme qu'on n'est pas adulte pour soi mais pour autrui, notre être étant fondamentalement relationnel.

(5) *Adolesco* = croître.

(6) L'être humain est sans cesse en marche : *homo viator*.

(7) *Ephésiens* 4, 12b-15, selon la Traduction CÉcuménique de la Bible.

(8) Notamment le P. F. Prat, dans *La Théologie de saint Paul*, édition de 1942, tome 1, p. 356 et 366-367.

(9) Traduction CÉcuménique de la Bible, Nouveau Testament, p. 576, note y.

Dans ce passage de *l'Épître aux Ephésiens*, l'« état adulte » est considéré comme une fin à laquelle il faut tendre, plutôt que comme un résultat déjà obtenu. Il semble bien que l'auteur envisage l'homme adulte en voie de réalisation, ce qui donne à sa phrase un ton dynamique et encourageant. Il met en route ses correspondants et les stimule : il faut « bâtir » (et non : avoir bâti) le corps du Christ, « jusqu'à ce que nous parvenions » (ce qui suppose que nous n'y sommes pas encore parvenus) « tous ensemble » (notons au passage la réalisation collective proposée comme fin et, en conséquence, l'aspect communautaire de l'effort demandé). « Ainsi, nous ne serons plus des enfants. » (c'est donc que présentement nous le sommes encore un peu, d'une certaine façon).

NOUS pouvons nous poser la question de savoir si le Christ lui-même, en sa nature humaine, a connu ce cheminement vers le comportement adulte. A quel moment Jésus, en tant qu'homme, a-t-il pleinement atteint sa stature psychologique et spirituelle adulte ? Il est remarquable que le Christ, à l'inverse de Satan et des pécheurs que nous sommes, ne s'est pas présenté comme accusateur d'autrui (10). « Le Fils de l'homme, déclare-t-il, n'est pas venu pour perdre les vies (des hommes), mais pour les sauver » (11). Alors que les individus et les groupes projettent ou rejettent sur d'autres leur culpabilité, Jésus, parfaitement innocent, prend volontairement sur lui le péché qui n'est pas le sien (12) et, endossant jusqu'à cette extrême limite de l'amour tous les péchés des hommes, meurt à la façon d'un coupable :

« Lui qui n'a pas commis le péché et dans la bouche duquel il ne s'est pas trouvé de tromperie ; lui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte, dans sa souffrance... »

(10) On objectera les invectives de Jésus à l'égard des Pharisiens. Sans doute le Christ a-t-il critiqué sévèrement le légalisme rigoriste de ce courant religieux, mais il l'a fait en respectant les personnes et leur autorité légitime : « Les scribes et les Pharisiens siègent dans la chaire de Moïse : faites donc et observez tout ce qu'ils peuvent vous dire » (*Matthieu* 23, 2-3). x Jésus partageait sûrement l'orientation profonde du pharisaïsme, mais il se devait de stigmatiser l'intransigeance casuistique qui, au nom de traditions plus ou moins valables, finit par évacuer la Loi à observer : tel est le « pharisaïsme » que la tradition évangélique a systématisé afin d'en indiquer la tendance permanente dans toute aventure religieuse. Du reste, il ne manqua pas de pharisiens pour sympathiser avec Jésus durant sa vie terrestre (*Luc* 13,31), pour défendre les premiers croyants (*Actes* 5, 34) ou pour embrasser la foi chrétienne, dont Paul (*Actes* 15, 5 ; *Philippiens* 3, 5) ». (Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1975, Introduction, XI, 2, p. 73).

(11) *Luc* 9, 56 (addition de nombreux témoins). Et *Jean* 3, 17 : « Dieu n'a pas envoyé son Fils... pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui ».

(12) « Voici l'Agneau de Dieu qui prend sur soi le péché du monde » (*Iem* 1, 29). En des formules plus audacieuses et plus saisissantes encore, Paul ose écrire : « Celui qui n'avait pas connu le péché, il (Dieu) l'a, pour nous, identifié au péché, afin que, par lui, nous devenions justice de Dieu » (*2 Corinthiens* 5, 21) ; et « Christ a payé pour nous libérer de la malédiction de la loi, en devenant lui-même malédiction pour nous... » (*Galates* 3, 13).

france, ne menaçait pas mais s'en remettait au juste Juge ; lui qui, dans son propre corps, a porté nos péchés sur le bois » (13).

« En effet, le Christ lui-même est mort pour les péchés, une fois pour toutes, lui juste pour les injustes... » (14). Seul fut jamais totalement adulte le Christ, Serviteur souffrant de Yahvé, « payant de sa personne » (15), K broyé à cause de nos perversités, prenant sur lui la sanction, gage de paix pour nous » (16).

C'est également par l'acceptation volontaire de sa Passion salvatrice que Jésus, devenu Adulte parfait, mérita le titre de Grand-Prêtre parfait. Tel est l'enseignement de *l'Épître aux Hébreux* : « Tout Fils qu'il était, il apprit par ses souffrances l'obéissance, et, conduit jusqu'à son propre accomplissement, il devint pour tous ceux qui lui obéissent cause du salut éternel, ayant été proclamé par Dieu grand prêtre à la manière de Melchisédek » (17). La note de la Traduction CÉcuménique de la Bible relative à ce verset fait remarquer : « Le terme grec (rendu par " conduit jusqu'à son propre accomplissement ") a ici double résonance.

Il exprime d'abord une transformation profonde : par l'obéissance du Christ, la nature humaine a été complètement refondue au creuset de la souffrance selon la volonté de Dieu (voir 10,9-10). Le terme évoque aussi une consécration sacerdotale, car tel est son sens dans la Septante (voir Exode 29 ; Lévitique 8). L'accomplissement du Christ par la souffrance est la condition préalable de la proclamation de son sacerdoce H.

On pourrait formuler ce point de christologie en disant que le souverain sacerdoce du Christ découle, au plan essentiel, de l'union hypostatique de deux natures qui fait de lui le médiateur unique entre Dieu et les hommes, mais que cette médiation sacerdotale s'est exercée et manifestée, au plan existentiel, par et dans l'accomplissement de Jésus obtenu au prix de la souffrance et de la mort. C'est dans le même acte, celui de sa mort librement acceptée et rédemptrice, que le Christ s'est révélé à la fois Adulte et Prêtre de l'Alliance éternelle.

Le Christ nous apprend ainsi que la maturité spirituelle s'acquiert dans l'humilité, la confiance en Dieu et le don de soi par amour. Seul l'humble est capable d'aimer vraiment et jusqu'au bout ; seul celui qui aime peut s'engager tout entier : celui-là mérite d'être regardé comme adulte.

Hector-Jean TESSE

(13) Pierre 2, 22-24a. (14) 1 Pierre 3, 18. Cf. aussi 1 Corinthiens 15, 3.

(15) Isafe 53, 11. (16) Isaié 53, 5. (17) Hébreux 5,8.

Hector-Jean TESSE, né à Roubaix en 1920 ; vocation tardive, il se prépare au sacerdoce au séminaire diocésain de Lille ; prêtre en 1946. Il a exercé un ministère de catéchèse auprès des plus jeunes élèves du collège du Sacré-Coeur à Tourcoing, puis fut aumônier-adjoint dans une Institution catholique de filles, à Roubaix. Il est momentanément en congé de maladie.

Rémi BRAGUE :

Si ce n'est ton frère, c'est donc toi

Réquisitoire contre la culpabilité

Se déculpabiliser à toute force revient à l'accusation universelle, nous le voyons un peu mieux chaque jour. Mais alors, reconnaître son péché ne serait-il pas la meilleure manière d'être libéré par le pardon du Père ?

QUE ne déculpabilise-t-on pas ? La grande coupable, c'est la culpabilité. C'était naguère la vie moderne, trépidante. Il fallait alors, pour échapper à son tourbillon, user de psychologie : être décontracté, relaxé. Tout cela, à l'époque des triomphes bien-connus de la détente internationale, bientôt relayés par ceux, tout aussi incontestables, de la décrispation intérieure. C'est maintenant la culpabilité qu'il faut chasser : la psychologie devient morale. Après le moral, la morale. Ou plutôt, le moral passe avant la morale, celle-ci étant, comme chacun le sait aujourd'hui, mauvaise pour celui-là. C'est parce que ses interdits nous culpabilisent que nous sommes si malheureux. C'est la faute à la « morale judéo-chrétienne » (au fait, y en a-t-il une autre ?). Ainsi plus question de se demander si tel acte est — sauf votre respect — « bon » ou « mauvais », mais s'il est, ou non, culpabilisant pour celui qui le commet. On l'a vu à l'occasion de la récente loi favorisant le divorce : il fallait avant tout dédramatiser. — Mais, si certaines situations sont, de fait, dramatiques ? — Pas fou, non ?

La chasse à la culpabilité voudrait remplacer la chasse au coupable. Au lieu de s'acharner sur lui, on en veut aux culpabilisateurs. Et comment ne pas se réjouir de tant de soulageantes confessions radiophoniques ? Ne valent-elles pas mieux que la persécution, que la torture, que l'internement ? Bien sûr. Mais nous verrons que la déculpabilisation peut y mener... Contentons-nous pour l'instant d'un soupçon de soupçon : à quoi reconnaît-on les gens compliqués, tortueux, tirebouchonnés ? À ce qu'ils disent sans cesse : « Soyons simples, restons simples ». De même, le forcené de la déculpabilisation risque d'être un obsédé de la culpabilité.

Notons quelques symptômes : remarquons chez les plus ardents pourfendeurs, dans la théorie comme en pratique, de la morale traditionnelle, un goût certain pour la vertu austère des pays à régime idéologique. Un certain attrait nostalgique pour la chasteté obligatoire qui y règne est à cet égard fort révélatrice. Le dissolu aime l'absolu, l'abandonné, l'amidonné. Le puritanisme est loin d'être mort. Il anime bien des appréciations : tel pays ne torture et ne concentre ses citoyens guère plus que celui d'à côté ; on peut y circuler sans trop de gêne ; oui, seulement voilà, il est corrompu, et non pas pur et dur. La vertu justifie encore la terreur. Et les terreurs passées ne sont oubliées qu'à condition d'avoir été austères, que si les crimes ont été perpétrés non avec exultation sadique, mais dans cette ambiance froide et pincée que signale la conscience professionnelle et augure de bons rendements.. En revanche, et c'est aussi symptomatique, le passé est remâché, ruminé, sans cesse remémoré dans ses aspects les moins flatteurs, et peut-être dénoncé avec plus de rage que ne le sont les pires massacres présents. Cette crispation sur le passé — persécutions, croisades, colonisation, etc. — entraîne une paralysie pour l'avenir. Peut-être peut-on voir dans l'affaissement démographique que les spécialistes discernent actuellement dans les pays industriels, entre autres, le signe d'un désir inconscient de se condamner soi-même, en ne se considérant pas digne d'avoir des successeurs semblables à soi. Tous ces signes indiquent que notre époque déculpabilisante n'en est que plus infectée par un sentiment de culpabilité diffus qui risque de l'empoisonner.

Du cafard, considéré comme punaise sécularisée

Nous vivons le temps des cafards. Croire à la morale est souvent condamner la vie. C'est encore plus vrai lorsque cette morale est pervertie et changée en son contraire. S'il faut parler de la morale, et le mieux possible, c'est parce que sa version pervertie est trop dangereuse pour qu'on ne tente pas de la démasquer. Nous n'avons pas à choisir entre la morale, ennuyeuse, et une amoralité rigolarde, mais entre la morale, qui en effet n'est pas toujours drôle, et sa perversion, mille fois pire, qui est l'oeuvre du cafard.

Comment procède le cafard ? De grands effets de manches, — la blancheur empesée du surplus fait ressortir le faciès hépatique et les dents jaunies —, une coulpe vigoureuse : « Ah ! mes frères, nous sommes pécheurs ! ». Et tout le monde a toujours très bien compris ce qu'il voulait dire : vous êtes pécheurs. Le temps a passé depuis Stendhal. L'uniforme n'est plus le même, la chaire l'a cédé au micro ou à l'éditorial. La méthode n'a pas changé.

Le cafard s'imagine qu'il lui a suffi de perdre la foi pour défroquer. Mais la sacristie a survécu au sacrement. Il s'imagine avoir évolué, pro-

gressé même, en quittant la religion pour la politique. Mais il n'a jamais quitté sa morale qui, après avoir empoisonné la première, est en train de vampiriser la seconde. Il croit faire de la politique et accéder ainsi à la réalité. Mais il refuse d'en voir la réalité : rapports de force (même s'il remâche ce mot comme un bonbon vitaminé), conflits d'intérêts, rationalité, droit. Elle n'est pour lui que l'affrontement des bons et des méchants, de ceux dont les crimes, pardon, les erreurs, sont nécessairement véniels, et de ceux dont les fautes ne peuvent être que d'un noir, et pour cause, de corbeau. Vous allez voir « comme les gens sont méchants » : tout ce qu'ils font de mal, ils le veulent. Il y a de la violence à la télévision, de la pornographie sur nos murs : c'est voulu. C'est étudié pour... Voulu par qui ? Pour quoi ? Il n'est pas gênant que l'on ne puisse répondre. Inversement, tout ce qu'ils font de bien ne peut être mis à leur crédit. Car « ils » ne le veulent pas. On le leur a arraché...

Ici, réfléchissons un peu. C'est vrai qu'« on » le « leur » a arraché. Mais ce qui est étonnant, c'est qu'on puisse « leur » reprocher, à eux, les méchants, de ne pas être bons. On ne se contente pas d'empêcher les gros poissons de manger les petits ; on leur reproche d'en avoir envie. C'est pour cela qu'il faut que tout soit voulu. Car autrement, qui aurait-on à accuser ? Et comment pourrait-on se présenter, non pas comme pauvre type, mais comme victime ? Si moi, cafard, je suis aigri et plutôt raté, il faut bien que ce soit la faute à quelqu'un de méchant qui m'empêche de m'épanouir. La morale fonctionne ici avec une logique exactement identique à celle que l'on voit à l'oeuvre dans le récit du premier péché : l'homme rejette la responsabilité sur la femme, qui la rejette à son tour sur le serpent. On se la refille comme un faux billet, que personne ne veut garder. On reporte la faute, on la chasse, on la refoule plus loin. Sur quoi ?

« C'est pas moi, M'sieur ! »

Premier cas de figure : sur l'étranger, l'Autre (comme on dit). L'infect on vient du dehors pour troubler la paix de chez nous ; elle est toujours immigrée. C'est le cas le plus rudimentaire. Une certaine presse à sensation en vit. C'est aussi le cas le plus bruyamment dénoncé. Une autre presse à sensation vit de sa dénonciation, et nous propose comme cible, au lieu de visages basanés, le béret et le mégot de l'ignoble français moyen. Ici, le coupable est toujours facile à identifier. Rien de plus facile : il a l'habitude de faire ses courses avec, entre les dents, un long couteau dégouttant d'un sang jamais coagulé. Très simple vraiment : si vous le rencontrez avec sa jaquette, son haut de forme et son gros cigare, vous pouvez être sûr que c'est lui. Vous ne pouvez pas le rater. C'est bien aussi l'inconvénient : même si c'est celui d'une caricature, il a un visage. On a des remords à cracher sur un visage. Il faut, pour pouvoir l'accuser, se convaincre qu'il existe. Et il faut se souvenir qu'il n'existe pas pour pouvoir, en toute bonne conscience, le conspuer.

C'est pourquoi une deuxième solution s'offre : la coupable, c'est la société. C'est plus raffiné. Cela permet de dire, avec un sourire protecteur, et souvent impatient : « On ne vous en veut pas, à vous, *entank' personne*. Mais, à travers vous, on vise l'institution, la société, la culture, la civilisation, le système, etc. ». Comme l'horizon, la société n'est jamais saisissable, jamais celui à qui je m'adresse. C'est pourquoi tout le monde, sans exception, peut l'accuser, en s'imaginant ne rien risquer pour soi-même : le vague ne fait pas de vagues. Pourtant, elle présente un inconvénient énorme, et c'est d'ailleurs bien de cela qu'on l'accuse : elle existe. Et avec quel poids, quelle omniprésence : elle a des espions et des complices partout. Une telle masse décourage plus d'un Archimède. Et ne pourrait-elle lui tomber dessus ? Or — c'est chez lui un principe ; et avec les principes, on ne plaisante pas — il ne faut jamais s'attaquer à plus fort que soi. Les grands nettoyages sont faits par des lavettes. Il faut donc trouver un coupable à la fois tout puissant et incapable de se défendre.

Ce coupable est tout trouvé : c'est le passé. Ceux qui composent les slogans pour les politiciens l'ont bien compris. Dans « nouvelle société », dans « changer la vie », ce n'est pas seulement le vague des cibles qui porte. C'est surtout sur le nouveau que porte l'accent. On quitte ici le niveau politique : l'ennemi devient insaisissable, puisqu'il n'existe plus. Mais en même temps, la mémoire le livre pieds et poings liés. Il est tout puissant, certes. Mais on dispose contre lui, comme au judo, de sa propre force : il passe. On ne le condamne pas, il est condamné d'avance. Survivances et fossiles ne sont qu'en sursis ; le temps travaille contre eux. Mais d'un autre côté, le passé est irrévocable. On ne peut faire que ce qui a eu lieu ne se soit pas produit. Ce qui exige l'action la plus résolue est en même temps ce qui paralyse le plus.

De la culpabilité au Goulp (1)

On voit cependant qu'après tout, cela ne fonctionne pas si mal, et que, de fait, on réussit ainsi à rejeter la culpabilité plus loin, et à s'en décharger. Et on y arrive de mieux en mieux, les boucs que nous avons successivement examinés étant des émissaires de plus en plus consciencieux. Le résultat est que la dénivellation entre le culpabilisé et l'auto-déculpabilisateur est de plus en plus nette. Le second sera alors d'autant plus frais et joyeux dans sa guerre contre le premier. Une société infectée de culpabilité, obsédée par elle, n'est pas nécessairement celle où chacun se sait et se sent coupable. Ce peut être celle où les coupables sont connus, où l'on sait bien répondre à la terrible question : « A qui la faute ? ». C'est justement à ce prix que s'achète l'innocence de celui qui la pose. Mais il n'est pas volé : que ne peut-on faire avec l'innocence ! C'est là la fonction de l'idéologie : fournir à volonté, suivant les nécessités de

(1) Rappelons que le *Goulp* est, chez les Shadoks, le lieu de relégation des indésirables.

l'heure, les coupables les plus noirs et les innocents les plus angéliques, d'autant plus dépourvus de scrupules qu'on leur aura dament expliqué qu'ils ne font qu'exécuter une sentence déjà passée par les faits. Pas de problème de conscience donc. Et quand on vit gaiement, le travail marche bien. Ainsi les crimes que les nazis ont perpétrés, contre les Juifs en particulier : le but était l'élimination d'un groupe biologique défini (par une science à toute épreuve) comme nuisible, dépassé et d'avance condamné — une élimination opérée par des fonctionnaires dont la grande majorité (malgré des bavures ; mais que voulez-vous, la perfection n'est pas de ce monde) était consciencieuse, correcte et même *anständig*. Quel crime y a-t-il à cela ? L'idéologie le justifie parfaitement.

Mais il lui faut des coupables. L'ennemi doit toujours être menaçant ; on n'est jamais assez vigilant contre son omniprésence. Il faut toujours à nouveau le démasquer, le dénoncer, l'exclure, épurer. Jamais le purificateur n'est assez pur, assez innocent. Il ne pourra purifier qu'en se cautérisant, qu'en se mutilant. Le crime a pour condition le suicide. Pourquoi ? De l'individu à la société, du présent au passé, on va vers le diffus et l'impersonnel. Ce n'est plus la faute à Voltaire, c'est la faute à un démon qui n'a d'autre nom que légion. On balaie la culpabilité, mais elle ne finit guère que par s'étaler sous le tapis. On en fait des solutions de plus en plus étendues. On ne l'en rend — les homéopathes le savent — que plus virulente. Moins le coupable peut être appréhendé, plus il est avidement poursuivi. En même temps, rituellement expulsé d'un côté, il devient intérieur : je suis en face de l'étranger, je suis *dans* la société, mais le passé coule en grondant sous moi, Achéron qui me meut et m'imbibe. Avec mon passé, je loge mon ennemi chez moi. C'est pourquoi je ne puis, à la limite, m'en débarrasser que par un suicide. Si le coupable est le passé, il suffit de transposer à l'arbre généalogique la méthode bien connue qui consiste à scier la branche sur laquelle on est assis.

A quel niveau couper ? Où situer le zéro où tout a dévié et à partir duquel il faut recommencer ? Ce qui est sûr, c'est que le passé est coupable. Le passé collectif comme celui de l'individu. L'histoire ou l'enfance malheureuse (2). Ou l'histoire comme enfance malheureuse du genre humain. Il était pourtant bien doué, au départ. Le départ pouvant se situer du temps du Maréchal, ou avant la guerre, ou même — c'est ce que soutient un livre récent — à l'âge de pierre. Que s'est-il donc passé pour que « tout foute le camp » ? Eh bien, tout cela, voyez-vous, au fond, hein, *c'est une question d'éducation*. Il suffisait d'y penser : sacré Charlemagne ! Il n'y a qu'à modifier l'éducation, la rendre bonne, et tout ira bien. Les pays qui nomment écoles ce qui, ailleurs, s'appellerait camp de

(2) Sur cette notion, cf. le beau livre de M. Morris, *La ville fantôme* (Dupuis, Paris & Marcinelle, 1968), p. 43 : « C'est nous qui avons salé la mine et qui avons propagé la fausse nouvelle de la découverte de l'or. Nous avons aussi tout fait pour faire expulser et pendre Powell. Mais nous avons eu une enfance très malheureuse ».

concentration ne sont nullement hypocrites. Ils avouent au contraire, naïvement, le rêve secret des pédagolâtres : soustraire l'éduqué aux miasmes pernicious (famille, amis, etc.) qui contrecarreraient l'influence revigorante des bons maîtres. Pourquoi l'éducation ? Parce qu'elle seule peut à la fois corrompre et purifier, inculper et absoudre, suivant qu'elle est mauvaise ou bonne, c'est-à-dire passée ou présente. Parce que la nature — tabou depuis le XVIII^e siècle — ne peut être accusée. Laisser entendre que la physiologie, les hormones pourraient avoir la moindre influence sur le sort d'un enfant, n'est-ce pas du nazisme ? Enfin, voyons, a-t-on un corps ? Non, bien sûr, puisqu'il n'est pas indéfiniment malléable. Car nous le sommes, c'est bien connu. Il suffit de s'y prendre assez tôt, avant d'être durci, sclérosé. C'est pourquoi, vite, vite, car « *tout se joue avant...* ». Vous entendez bien : tout. Si l'on n'y prend pas garde dès le début, l'enfant souffrira atrocement toute son existence, sans espoir de rémission et sa vie ne sera plus qu'un long sanglot. Avant quel âge ? Il baisse plus vite que celui de la majorité, six ans, quatre ans, dix mois. Et l'on ne s'arrête pas à zéro ; déjà dans le sein maternel, l'enfant a des complexes...

On est ce qu'on est

L'éducation réalise le type même de cet « auto-confesseur » ou de ce « juge-pénitent », dont Baudelaire et Camus n'avaient décrit que les incarnations individuelles. De quoi nous accuse-t-elle ? D'être mal élevés. Mais tout ce que nous sommes doit venir de l'éducation — sans quoi elle ne saurait nous refaire. Si donc nous sommes mal éduqués, nous sommes coupables de ce que nous sommes. Il ne faut plus demander de quoi nous sommes coupables. Nous sommes coupables *d'être*. Naguère, la vogue, venue de Russie par l'Allemagne, était aux philosophies de la responsabilité et de la culpabilité, aux visages crispés par une mélancolique mauvaise digestion, aux assommants assumeurs qui carburent au bicarbonate : nous sommes tous coupables. Et pas de ce que nous faisons, même pas de ce que nous désirons faire ; non, de ce que nous sommes. La vague n'a pas reflué. Elle s'est perdue dans les sables, mais nous imprègne. En témoigne une certaine inflation du verbe être, que l'on ne devrait employer au sens propre qu'à propos de Dieu, et qui sert pour accuser en même temps : « Je suis nerveux, et donc..., je suis Capricorne, et donc..., je suis petit bourgeois, et donc... », jusqu'au superbe : « Ah moi, je suis comme ça ». Jusque même la parodie blasphématoire du « je suis » divin, celle que le ressentiment fait soupirer : « *Je suis celui que je suis* » (3).

Mais ce sera un « je suis » suicidaire, une confession perverse. Saluons ici une des plus audacieuses acrobaties de la psychologie contemporaine,

(3) Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III 14 (KGW, VI, 2, p. 386, De Gruyter, Berlin & New York, 1968).

une des plus prometteuses avancées au sein de l'impétueux développement des forces auto-destructives : il est méchant d'avoir bonne conscience. En revanche, une installation béate dans la mauvaise conscience est tout à fait recommandable : « Mon Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui ont bonne conscience, ou bien encore comme ce pharisien qui en est bouffi ; je me ronge deux fois la semaine, et je fais la leçon à tous ceux qui sont bien dans leur peau, etc. ».

Le « je suis » est suicidaire quand il accuse son origine. C'est pourquoi, dans ce que l'on appelle « morale » chrétienne, le « je suis » commence par affirmer d'où il vient : de l'amour dont le Père nous appelle librement à lui. Sans cette reconnaissance de l'origine, on est condamné à se condamner, à tourner dans le cercle de la déculpabilisation culpabilisante. Ce n'est pas la « morale judéo-chrétienne » qui nous culpabilise. C'est le contraire : rien n'est déculpabilisant, si ce n'est, justement, la morale. Rien ne permet autant de se délivrer de tout ce dont « c'est la faute », de toute mise en cause. *Tout se joue* avant tel ou tel âge, avons-nous entendu. A l'époque où le message chrétien se répandit, on disait : tout se joue au moment de la conception — et il serait difficile de remonter plus loin. Tout dépend du signe sous lequel vous êtes né. L'astrologie a été remplacée — dans certains milieux — par d'autres fausses sciences. Le principe est presque le même. C'est encore de cela que le message chrétien nous libère : tout se joue... mais Dieu est plus grand que tout.

De la liberté du chrétien

L'origine est antérieure à notre naissance et à tout ce qui peut nous conditionner. L'origine, c'est que le Père a fait de nous ses fils avant la création du monde, en nous adoptant en son Fils (*Ephésiens 1,4*). Nous n'avons rien à accuser que cette assimilation au Fils qui nous donne la liberté même de Dieu. Nous ne pouvons rien rendre coupable, même pas nous-mêmes, car « nous-mêmes », nous ne savons pas encore ce que c'est : ce que nous sommes est caché en Dieu. Et le péché, alors ? La morale chrétienne, n'est-ce pas un catalogue de péchés à éviter ? — Pas tout à fait. Mais, en un sens, c'est vrai. Et il faut qu'il en soit ainsi. Car rien n'est déculpabilisant comme l'idée de péché. Et avant tout le péché originel. Le péché est entré dans le monde. C'est donc que le monde n'est pas pécheur en son fond. Ce qui a commencé aura une fin. Le péché, c'est le contraire de la culpabilité. Car à quoi sert-il ? A être pardonné. Comment faites vous pour pardonner une culpabilité ? Impossible, vous en crevez. Croire en la morale, c'est au contraire acquitter la vie.

Si on peut vous accuser d'être ce que vous êtes, on ne peut pas vous le pardonner. On ne peut pardonner que ce que l'on *fait*. Si le péché originel a été commis, le pardon de Dieu est plus grand que lui. Si au contraire, la culpabilité est fondamentale, si vous êtes d'emblée suspects, parce que

nés dans une famille malpensante, ou dans une race décadente, ou dans une classe à liquider, alors laissez toute espérance. Vous êtes irrécupérables. Vous pardonner serait irrationnel, puisque le pardon est toujours, de fait, sans raison (4). Le contraire de la mise en cause, c'est ce qui n'a pas de cause. C'est pourquoi Dieu seul- peut pardonner totalement. Et il vous pardonne quelque chose de précis, pas un vague malaise. Quelque chose de précis, de fixé par une loi. — Horreur ! Juridisme ! Et l'effusion moite, alors ? Le Christ n'a-t-il pas dit : « Fais des mamours à ton prochain comme à toi-même » ? — Aimer quelqu'un, c'est vouloir qu'il fasse librement ce qui est bien, et qu'en le faisant, il soit heureux. Il faut donc lui indiquer ce qui est bon pour lui, et ce qui ne l'est pas. Appeler cela un interdit, c'est débile. C'est exactement le gosse qui se cogne à un meuble et qui lui dit : « Méchant ! ». La loi signale les chemins et les impasses de la réalité : elle délimite le bien et le mal, ce qui a été donné et ce qui est pardonné. La loi, c'est le pardon en pointillé.

Mais pourquoi avons-nous besoin d'une loi pour nous guider dans la réalité ? Parce que, tout seuls, nous la verrions de façon trop étroite, nous la réduirions. Ce que la morale chrétienne nous demande de faire ne sert pas à nous permettre une confortable installation dans une réalité racornie aux dimensions d'un rocking-chair cosmique. Elle nous rappelle au contraire- que la réalité ne prend toute son ampleur qu'ouverte sur Dieu, ce que nous oublions souvent. Elle nous secoue donc, en nous proposant des normes impossibles : « Soyez parfaits comme Dieu est parfait ». Si les normes sont dures, elles le sont avec un humour infini. Elles ne le sont pas pour nous condamner — il suffirait de bien moins —, mais pour nous montrer que, si nous ne sommes pas capables de les atteindre, c'est que nous ne sommes pas encore ce qu'il nous est promis d'être.

Ce qui serait décourageant si, justement, il ne nous avait été donné de voir cette promesse réalisée, dans le Christ. Nous ne sommes mesurés qu'à mesure humaine, celle de l'homme parfait— ni surhomme, ni génie, ni grand homme, rien qui nous humilie : un homme semblable à nous, en tout. A un détail près : il est sans péché. La loi ne nous juge que là où elle est réalisée. La loi est une personne, le Christ. La morale chrétienne consiste à en reproduire l'attitude intérieure, à en imiter la liberté. Rien de plus libérant que cette norme qui ne nous identifie qu'à l'infinie liberté d'une personne divine et humaine.

Rémi BRAGUE

(4) L'idéologie naît peut-être avec la critique par Marx du droit de grâce, que Hegel avait fini par tolérer, et dans lequel il ne voit que pur arbitraire. (*Critique de la philosophie du droit de Hegel*, § 282 ; Dietz, Berlin, 1964, t. 1, p. 237.)

Rémi Brague, né en 1947. Ecole Normale Supérieure en 1967, agrégation de philosophie en 1971. Doctorat de 3e cycle en 1976. Attaché de recherches au C.N.R.S. Marié, deux enfants.

Corinne MARION :

« Dieu merci, il y a eu la prison »

Soljénitsyne, l'éthique et la liberté

L'éthique paraît une convention ou une hypocrisie aussi longtemps que la réalité des choses et des esprits nous reste masquée. Quand vient l'épreuve — ici la prison et les camps —, l'éthique devient d'abord le seul moyen de survivre physiquement, puis l'ouverture sur la liberté spirituelle.

QU'UN homme repu et confortablement installé disserte sur le bonheur, la satiété — que nous nommons aujourd'hui la société de consommation — et vante les mérites de la prison ou de la captivité sous toutes ses formes comme ce qui « apprend à vivre », voilà qui semble facile et odieux. Mais lorsque c'est un *zek* (1), prisonnier depuis cinq ans déjà et pour longtemps encore, qui déclare que « le bonheur de la satisfaction des désirs, le bonheur de la réussite et de la satiété totale, c'est de la souffrance ! C'est la mort spirituelle, une sorte de douleur morale sans fin » (2), voilà qui certes surprend et peut difficilement se récuser. Qui peut oser prétendre calmement que « le bonheur ne dépend pas du nombre de bienfaits extérieurs que nous avons arrachés à la vie, mais uniquement de notre attitude envers eux » (3), sinon celui qu'on a privé de tout, liberté, famille, dignité, et que néanmoins, par instant, peut faire trembler « la pure joie d'exister » (4) ? Qu'un tel regard soit porté sur la vie extérieure depuis le fin fond des prisons, comment cela est-il possible ? Les baudruches sont dégonflées, l'ordre apparent renversé. Et surgissent des paroles paradoxales : « Dieu merci, il y a eu la prison » (5). Les valeurs les plus

(1) Abréviation de *Zakliouchenii*, qui signifie détenus en russe.

(2) Alexandre Soljénitsyne, *Le Premier Cercle*. Paris, 1973, Livre de poche, p. 61.

(3) *Loc. cit.*, p.60.

(4) *Loc. cit.*, p.61.

communément admises sont bousculées, les gens libres rétrospectivement disqualifiés : « *Ils utilisaient goulûment et stupidement la liberté qui leur était accordée* » (6).

Tels sont les faits, tel est leur paradoxe : ceux qui perdent la liberté, et bientôt la vie, peuvent découvrir une autre liberté, par l'ascèse, et une autre vie, fondée dans une autre éthique. Pour nous, qui n'avons que trop tendance à entasser les conditions préalables à la vie spirituelle (du genre : « ventre affamé n'a pas d'âme », ou « la liberté n'est qu'un mot, quand on ne gagne pas tel ou tel salaire »), forte est la tentation de dénoncer ici une illusion. Mais si c'est le *zek* lui-même qui parle, et, plus, vit autrement que nous, ne conviendrait-il point, d'abord, de l'écouter nous exposer la logique de cette paradoxale éthique ? Ainsi serions-nous à la fois polis et éclairés.

Cela ne vient certes pas de principes livresques que les détenus auraient apportés en prison dans leur maigre bagage ; car le choc de l'arrestation, des interrogatoires, des transferts, l'expérience cruelle des prisons de transit et des camps vient vite faire table rase des certitudes « d'avant » que l'expérience réfute maintenant. La réaction la plus courante consiste à *t griffer les murs et hurler son désespoir* » (7), ou, plus naïvement, à affirmer son droit au bonheur : *t Je suis jeune et je veux vivre ! - Ah ! ah ! que c'est primitif ! C'est le mot ! Il veut vivre !* » (8). Forts de leur expérience amère, les vieux *zeks* ricanent : il n'y a ni erreur ni espoir ; tout est définitif ; il reste à s'aimer pour affronter les conditions de vie dans les camps, à « tirer » son temps de peine en évitant de récolter une nouvelle affaire.

Mais où puiser la force et le conseil, lorsque le système carcéral tend à anéantir la volonté du détenu, à l'isoler complètement afin de « *lentement tuer l'être humain qu'il y a en lui* » (9) ? C'est à ce processus qu'est soumis très rapidement Innocent Volodine, après son arrestation « *Ce jeune et fier diplomate... n'était plus maintenant qu'un mâle tout nu, frêle et osseux, au crâne à demi tondu* » (10). Il est d'ailleurs curieux de constater que ceux qui conquirent le système répressif en vigueur à la prison de la grande Loubianka retrouvèrent, sans doute sans le savoir, une des conditions du séjour en enfer, au dire du moins des pères du désert. En effet, les gardiens de la Loubianka, qui accompagnaient les détenus devaient claquer de la langue avant de croiser d'autres détenus accompagnés : « *C'était leur façon de prévenir leurs collègues qu'ils escortaient un prisonnier. Il était interdit aux prisonniers de se rencontrer. Il leur était interdit de puiser quelque réconfort dans le regard de l'autre* » (11). Or l'abbé Macaire le Grand rapporte ce qu'une tête de mort, rencontrée dans le désert, lui révéla des tourments des pécheurs en enfer : « *il n'est pas permis de voir quelqu'un face à face* » (12).

(6) *Loc. cit.*, p. 716.

(7) *Loc. cit.*, p. 777.

(8) *Loc. cit.*, p. 104.

(9) *Loc. cit.*, p. 780.

(10) *Loc. cit.*, p. 763.

(11) *Loc. cit.*, p. 778.

(12) *Les sentences des pères du désert*, abbaye Saint-Pierre de Solesmes, p. 297.

Laminés par ce régime avilissant et odieux, affaiblis par des rations de misère, recrus de fatigue, la plupart des *zeks* n'échappent pas au principe spontané, élémentaire : vouloir « sauver sa peau », quel que soit le prix à payer. Le mystère surgit lorsque un être humain, précipité dans les cercles inférieurs de l'enfer, ne suit pourtant pas ce processus ordinaire, et qu'à la place de la bête attendue se lève un être nouveau, transformé, qui paraît fou aux yeux des hommes. Par quels détours est-il passé ? Par quel feu fut-il éprouvé ? Quel seuil a-t-il franchi pour que, sur son visage et dans son cœur, meure ainsi le vieil homme ?

L y a donc schématiquement deux attitudes possibles. L'une consiste à vouloir « sauver sa peau » à n'importe quel prix. Lorsqu'il était en liberté et qu'il n'avait pas encore beaucoup réfléchi, Innocent Volodine se répétait : *t Tu n'as qu'une vie* » (13). L'autre consiste à comprendre que cette vie n'est pas le critère ultime et n'a pas sa propre fin en elle-même : *t Pourquoi soi, s'il n'y a que soi ?* » (14). Cela, Innocent l'avait peu à peu découvert et le formulait ainsi : *t Tu n'as qu'une conscience* » (15).

Si la première solution assure la survie biologique, elle comporte en elle-même sa propre insuffisance. « *Pourquoi vivre toute une vie ?* », se demande Gleb Nerjine au moment d'un seuil décisif, « *Simplement pour vivre ? Simplement pour faire fonctionner l'organisme ? Belle consolation !* » (16). La tièdèur d'une vie dépourvue de sens, mais dont la sécurité semble assurée, répugne à cet assoiffé de vérité, qui veut « *apprendre et comprendre* » (17) l'histoire de son pays et qui pressent que tous ceux qui savent sont internés, que le camp est l'archive par excellence du destin de la Russie. D'ailleurs, il n'est pas sûr que la première solution soit toujours efficace. Le chef de brigade avait bien prévenu Ivan à son arrivée : *t Ceux qui ne font pas de vieux os, au camp, c'est les lèche-gamelles* » (18). Et Ivan peut vérifier cette assertion en regardant vivre « *ce crevard de Félioukov, toujours là... pour les restes* » (19) ; au contraire, Ivan « *ne s'abaisserait jamais, comme Félioukov, à loucher sur la bouche des autres* » (20). Cette absence de dignité, comme aussi de respect pour soi-même, entraîne le manque de respect de la part d'autrui. Méprisé, Félioukov se fait souvent rosser. Ivan pressent son effondrement avant la fin de sa peine : « *Il ne tiendra pas ; il ne sait pas se faire respecter* » (21). L'exemple de Félioukov prouve donc que l'homme ne se nourrit pas seulement de pain, mais aussi d'estime et de dignité, faute desquelles, dans certaines conditions, vivre devient impossible. Les circonstances ne sont pas une excuse : « *On ne peut pas se laisser aller* » (22), comprend Ivan.

(13) *Le Premier Cercle*, p.499. (14) *Loc. cit.*, p.74.

(15) *Loc. cit.*, p. 499. (16) *Loc. cit.*, p. 73. (17) *Loc. cit.*, p. 301.

(18) A. Soljénitsyne, *Une journée d'Ivan Denissovitch*, Paris, 1971, collection 10/18, p. 24.

(19) *Loc. cit.*, p. 98. (20) *Loc. cit.*, p. 50. (21) *Loc. cit.*, p. 174.

(22) *Loc. cit.*, p. 36. On peut citer en contre-exemple le cas du détenu Y-81, vieillard anonyme qui incarne la dignité. x Il ne plonge pas le nez dans sa gamelle comme tout le monde, il lève sa cuiller bien haut jusqu'à sa bouche... Son visage a la dure et sombre apparence de la pierre taillée... Une chose en lui est enracinée, il n'y renoncera jamais : il ne pose pas comme tout le monde ses trois cents grammes

La seconde attitude, plus rare, est plus incompréhensible à ceux qui ne connaissent, comme guide dans la vie, que le principe de plaisir. Or, l'héroïsme, la fidélité, l'estime de soi imposent bien souvent de s'oublier, de ne pas considérer sa vie comme le bien le plus précieux, à sauver à tout prix. De telles attitudes sont alors taxées de folie, de suicide. Lorsque Guerassimovitch renonce à une liberté anticipée en refusant de mettre au point des appareils permettant d'espionner, d'arrêter et de jeter en prison ses compatriotes, le colonel du génie Yakonov le considère avec curiosité : « *Apparemment, c'était encore un de ces cas qui confinaient à la folie* » (23). Même étonnement et interrogation de la part du lieutenant-colonel Klimentiev croisant le regard sec, brûlant, insistant de Nadia; qui réclamait la possibilité de voir son mari emprisonné : x *Quelle force, se demandait-il, la liait donc avec une telle obstination et un tel acharnement à quelqu'un qu'elle ne verrait pas avant des années et qui ne ferait que détruire sa vie ?* » (24).

La fidélité, l'héroïsme contreviennent aux lois courantes, non inscrites mais toutes-puissantes. C'est folie aux yeux des hommes ? Que cherchent donc ces anormaux ?

Innocent Volodine le découvre depuis peu, en fait depuis son arrestation pour avoir tenté, en lui téléphonant, de sauver latrie du vieux docteur de famille (25). Si auparavant, au cours de sa vie luxueuse, confortable et facile, il avait senti que « *quelque chose lui manquait, il ne savait pas quoi.* » (26), il sait maintenant que ce n'est pas une question de plaisirs : x *Il avait eu de l'argent, de beaux vêtements, de l'estime, des femmes, du vin, des voyages — mais en ce moment, il aurait volontiers jeté en enfer tous ces plaisirs pour avoir la justice et la vérité et rien de plus* » (27).

La découverte de ce dont les hommes ont vraiment soif est déjà une manière de réconfort, d'apaisement de cette soif. Et cette voie passe par l'ascèse la plus rude, celle-même que notre époque impose à des milliers de personnes avec le règne des tout-puissants totalitarismes.

Le passage par l'enfer de la captivité permet, à certains de découvrir le prix C de la liberté. Seul celui qui est totalement dépouillé devient entièrement libre et peut oser affronter un ministre tout-puissant : x *Je n'ai rien, vous comprenez, absolument rien ! Vous ne pouvez pas mettre la main sur ma femme ni sur mott enfant : une bombe s'en est chargée. Mes parents sont déjà morts.*

(23) *Le Premier Cercle*, p. 716.

(24) *Loc. cit.*, p. 231.

(25) Le jeune diplomate Volodine a eu connaissance, grâce à ses hautes fonctions, d'un piège tendu à un médecin de valeur, ami de sa famille.

(26) *Loc. cit.*, p. 495.

(27) *Loc. cit.*, p. 773.

Je ne possède en tout sur cette terre que mon mouchoir... Il y a longtemps que vous m'avez ôté la liberté et que vous n'avez pas le pouvoir de me la rendre, parce que vous n'êtes pas libre vous-même » (28).

L'ascèse qui nous déleste des choses va parfois jusqu'au détachement des êtres. Guerassimovitch en fait la dure expérience ; en refusant le travail qu'on lui propose, il sait qu'il renonce à sa liberté anticipée. Or, il vient d'avoir la visite de sa femme ; celle-ci effondrée, ne résiste plus à la séparation et le supplie d'inventer quelque chose, n'importe quoi, qui lui obtienne la libération. Elle n'a que lui dans la vie et lui n'a qu'elle. Il sait qu'elle ne survivra pas à une troisième peine. Toutefois il refuse, car, dit-il, « *envoyer des gens en prison n'est pas mon domaine* » (29). En pareil cas, l'ascèse totale à laquelle Guerassimovitch se préparait, par un entraînement à l'invulnérabilité qui consiste « *à tuer en soi tous les liens et renoncer à tous les désirs* » (30), rejoint le sacrifice du Christ sur la Croix.

Que se passe-t-il en effet ? L'invulnérabilité n'est pas recherchée pour elle-même, pour éviter les maux et assurer le repos de l'homme. L'invulnérabilité offre ici le seul moyen d'échapper aux pressions de toutes sortes par lesquelles l'homme est amené à participer aux injustices, au mal, et donc à le transmettre. « *Par où doit-on commencer à remettre le monde en ordre ? En s'en prenant aux autres ou bien à soi-même ?* » (31), se demande l'un des responsables du régime. Précisément, l'invulnérabilité que vise Guerassimovitch lui permet de bloquer le mal, au sens où l'on bloque un ballon : il s'agit d'arrêter sa trajectoire, de le retenir pour qu'il n'aille pas plus loin. Or n'est-ce pas précisément cela qu'accomplit le Christ sur la Croix, mais lui, « *une fois pour toutes* » (*Hébreux* 10, 10), absolument et définitivement ? Prenant sur lui le péché du monde, lui, l'Innocent qui était sans péché, il n'accusa personne d'autre (surtout pas ses bourreaux), mais livra de lui-même sa vie (*Jean* 10, 18), pour que soient libérés ceux que le péché retient en otages. Il ne se vengea pas sur d'autres du mal qu'il subissait, n'essaya point de « *sauver sa peau* » au détriment d'un autre : le mal, c'est sur lui qu'il le bloqua — et il en mourut, avec e un grand cri », mais, en mourant, il en devenait vainqueur, puisqu'il interrompait le cercle infernal de la vengeance. C'est cette vérité que manifeste la Résurrection : en ressuscitant le Christ, le Père proclame la victoire de l'amour sur la logique de la vengeance. Il a suffi qu'une fois, un homme, le Fils de l'Homme, brise l'engrenage, pour que la mort de la mort puisse être répétée par chacun d'entre nous, y compris et surtout les « *brigands* ». Le « *bon larron* » qui refuse d'accuser le Christ, au contraire de son compagnon de peine, c'est déjà la figure de Guerassimovitch (32).

Innocent Volodine découvre ce principe en lisant les lettres de sa mère, morte depuis longtemps déjà. Ce qu'elle dit de la pitié et de la bonté le surprend, mais cette réflexion sur les injustices retient plus particulièrement son attention : x *Elles ont existé dans le passé et continueront à exister à l'avenir. Mais ne leur*

(28) *Loc. cit.*, p. 133.

(29) *Loc. cit.*, p. 717.

(30) *Loc. cit.*, p. 296 et S. Grygiel, *Communio*, tome I, n° 6, p. 83-84.

(31) *Le Premier Cercle*, p.612.

(32) Cf. Nicole Gauttier, *Communio*, tome II, n° 3, p. 3.

permettons pas de passer à travers nous x (33). C'est ainsi que Volodine a téléphoné tout en sachant qu'il risquait sa vie ; c'est également ainsi que, « doucement et sans tapage, Potapov choisit la mort plutôt que le bien-être » (34).

Au nom de quoi une telle attitude ? L'idéologie officielle est incapable d'en rendre compte, pas plus qu'elle ne permet d'expliquer l'attitude de Nerjine qui, après avoir renouvelé le pacte de fidélité avec sa femme, au cours de la visite qu'elle vient lui rendre sous la surveillance du gardien, renonce à la liaison que lui offre Simotchka (une employée libre qui travaille avec les détenus). « Neuf hommes sur dix se seraient moqués de la renonciation volontaire de Nerjine, après tant d'années de privations . » (35).

A CELUI qui ne referme pas sa vie sur elle-même, sur sa propre opacité, il arrive de se découvrir t nū par une force inconnue ,v (36), qui vient de plus loin que lui et qui risque de le mener au-delà de ses propres limites. Après sa renonciation volontaire, Nerjine se découvre heureux, ému : t C'était comme si quelqu'un d'autre avait pris cette décision suprême H (37). S'agit-il de Dieu, celui qui, nous dit saint Augustin, est plus intérieur à l'homme que l'homme même ? En tout cas, Nerjine a rencontré Dieu en prison, ainsi qu'il tente de le dire à sa femme, sous l'oeil méfiant du gardien : t "Dieu seul sait. - Ne me dis pas que tu commences à croire en Dieu ? " Il sourit : " Pascal, Newton, Einstein " x (38). Les circonstances ne lui permettent pas de développer cette déclaration en une complète confession de la foi ; aussi se contente-t-il d'énumérer, lui, l'homme de science, les noms de ces hommes de science qui croyaient en Dieu.

Son itinéraire est particulièrement intéressant à suivre. Parti de l'idéologie officielle, Nerjine passa par la rude école du scepticisme, qui fit place nette : t Il faut ça pour fendre les têtes de bois, pour faire taire les voix des fanatiques x (39). Puis, entraîné par la passion de la vérité, par son goût de la contemplation, il eut l'occasion de réfléchir, en prison. Ceci lui permit de découvrir, en lui, « ce point de repère à quoi il peut se mesurer », « l'Image de la perfection » dont parle le peintre Kondrachev (40). C'est ainsi que l'ordre apparent s'est renversé à ses yeux, et qu'il découvre, grâce à la maigre soupe d'orge diluée, que l'essentiel

(33) *Le Premier Cercle*, p. 497 et aussi du même auteur, dans *Des voix sous les décombres*, Seuil, 1975, « L'attribu instruite », p. 271, et également le *Discours de Stockholm*. Seuil, 1972, collection Points, p.123.

(34) *Le Premier Cercle*, p. 239.

(35) *Loc. cit.*, p. 741 ; et lorsque la jeune fille lui objecte l'inutilité de sa conduite, Nerjine la justifie cependant : « Savoir quand on meurt qu'on n'a pas été un salaud... C'est quand même une certaine satisfaction » 4(p. 738).

(36) A. Soljénitsyne, *Aout Quatorze*, Seuil, p. 319.

(37) *Le Premier Cercle*, p. 741.

(38) *Loc. cit.*, p. 330.

(39) *Loc. cit.*, p. 111.

(40) *Loc. cit.*, p.377.

n'est pas ce que l'on mange, mais la manière dont on mange (41) ; que le bonheur n'est pas dans les plaisirs, mais dans l'attitude face aux plaisirs (42). C'est en prison qu'il découvre « la mâle amitié, la liberté d'une table de banquet où des hommes échangent des pensées libres . » (42), liberté qu'ils n'avaient pas lorsqu'ils étaient à l'extérieur. C'est encore en prison qu'il devine que la vie à un sens, et qu'il décide de consacrer toute son énergie à cette recherche : « Laisse-moi trouver un sens » (44), répond-il à son ami Rubine. C'est pourquoi, au confort relatif de la charachka (45), il préférera le renvoi dans les camps : « Ce n'est pas dans la mer qu'on se noie, mais dans la flaque de boue », dit-il en citant le proverbe, et, ajoute-t-il, « j'ai envie d'essayer de me lancer sur la mer ».

Ces fruits de résurrection sont donnés à ceux qui acceptent de perdre leur vie selon le schéma du sacrifice, au profit d'un bien supérieur : fidélité, honnêteté, justice, charité. Ce ne sont plus de grands mots, de grands principes moraux, mais d'abord les conditions fautes desquelles la vie humaine n'est plus humaine, mais bestiale. « Si on est perpétuellement prudent, peut-on rester un être humain ? H (47), se demande Volodine lorsqu'il hésite à donner le coup de téléphone fatal.

Les fruits de résurrection, pour lui qui accepta volontairement la descente en enfer, ce sont la naissance d'un être nouveau et l'émergence de la conscience qui soudain voit le monde selon une logique différente, sous une lumière particulière, venant « peut-être d'une source plus pure que le soleil (48). Avec la mort du vieil homme, ses anciennes convictions se réduisent à néant, son épicurisme lui paraît dérisoire : « Des sommets de la lutte et de la souffrance où il s'était élevé, la sagesse du grand philosophe antique lui semblait le babil d'un enfant » (49). Les fruits de résurrection pour Volodine, c'est également, quelques heures après son arrestation, ce second souffle qui apporte au corps crispé de l'athlète une fraîcheur toute neuve ^a (50) - second souffle qui lui permet, au moment décisif, lorsqu'on vient le chercher pour l'interrogatoire, de quitter le box t la tête droite ^{x(61)}.

(41) *Loc. cit.*, p. 59-60 : Tu te rappelles cette soupe d'orge diluée et cette bouillie au gruau d'avoine sans une once de matière grasse ? Peux-tu dire que tu manges une chose pareille ? Non ? Tu communies avec. Tu la prends comme un sacrement !... Peux-tu vraiment comparer ea avec la façon grossière dont on dévore les steaks ? ».

(42) Cf. : « Si au camp - et plus encore ici, à la charachka - arrive un miracle comme un dimanche libre et férié, alors ce jour-là mon âme se dégèle... et je suis sur la crête de la vague. Voilà bien des années que je n'ai aucune vie réelle, mais j'ai oublié tout cela. Je suis sans poids, suspendu, désincarné. Je suis allongé là, sur un châlit, et je fixe le plafond. Il est très près, il est nu, le plâtre s'écaille et la pure joie d'exister me fait trembler ! Je m'endors dans une béatitude parfaite. Aucun président, aucun ministre ne peut s'endormir aussi satisfait de son dimanche » (p. 61).

(43) *Loc. cit.*, p. 465 et 428.

(44) *Loc. cit.*, p.42.

(45) « Maison de fous » : surnom donné par les détenus à l'institut de recherche scientifique de Mavrino, près de Moscou, où étaient rassemblés des prisonniers politiques, pour la plupart ingénieurs et techniciens.

(46) *Loc. cit.*, p. 805.

(47) *Loc. cit.*, p. 14.

(48) *Loc. cit.*, p. 378.

(49) *Loc. cit.*, p. 787.

(50) *Loc. cit.*, p. 785. (51) *Loc. cit.*, p. 787.

L est curieux de constater qu'après avoir été laminés par le choc de l'arrestation et de la captivité, certains *zeks* voient surgir du fond d'eux-mêmes une nouvelle éthique, que l'idéologie officielle ne-peut ni expliquer ni tolérer (52). Nouvelle éthique qui se révèle peu à peu par la voie de l'ascèse, du dépouillement, imposé ou accepté, et qui parfois transforme le détenu en moine (53). En effet, que disent de la pauvreté les Pères du désert ? *x C'est un très grand bien pour ceux qui en sont capables, car ceux qui la peuvent supporter souffrent dans leur chair, mais possèdent le repos de l'âme* » (54). Ainsi en est-il de ces *zeks*, *x ceux qui sont sans poids*, qui choisissent d'être renvoyés *x vers la taïga, vers la mort* : *x Mais la paix régnait dans leur coeur. Ils étaient habités par l'intrépidité de ceux qui ont tout perdu, une intrépidité qu'on n'acquiert pas facilement, mais qui dure* » (55).

La force de cette éthique qui vient bouleverser les lois du monde d'opacité — « *Les gens libres n'avaient pas l'âme immortelle que les zeks avaient gagnée au cours de leur temps de prison qui n'en finissait pas* » (56) — peut mener au-delà d'elle-même jusqu'à la lumière de la révélation : « *Car il a en lui une image de la perfection qui, dans de rares moments, émerge soudain devant son regard spirituel* » (57), dira le peintre Kondrachev.

Cette éthique est alors une voie vers la conversion. Car, tandis que la plupart des prisonniers, réfléchissant en cela la majorité des non-détenus, luttent toujours pour préserver leur vie physique de la mort physique, et perpétuent ainsi le cercle infernal du « vouloir-vivre » esclave, les *zeks*, reclus involontaires qui redevenaient presque des moines volontaires, luttent pour une autre liberté celle qu'assure la pauvreté absolue, où, comme rien n'est plus possédé, rien n'est plus à perdre, tout est donné, tout peut donc être reçu comme un don, et d'abord la simple existence, la dignité et l'estime de soi. Ici, l'éthique n'a rien d'une convention sociale, rien non plus d'une oppression de soi par soi. Elle énonce les conditions dans lesquelles il reste possible de vivre, c'est-à-dire de perdre peut-être cette vie, pour dès maintenant en connaître sûrement une autre. L'éthique reproduit ainsi concrètement la logique spirituelle de la Croix-Résurrection : la liberté des enfants de Dieu prendra peut-être pour notre temps le visage des *zeks*, ceux qui « ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau » (*Apocalypse* 6,14).

Corinne MARION

(52) Cf. p. 716 : *x Mais il fallait que l'emporte ici aussi la loi universelle selon laquelle ta chemise est ce qu'il y a de plus proche de ta peau* ».

(53) Cf. Olivier Clément, *L'esprit de Soljénitsyne*, Stock, 1974, p. 14 : « Quand les hommes ne célèbrent plus de sacrifice, éclatent les guerres totales. Quand les monastères disparaissent, les bagnes s'ouvrent à des innocents dont certains se transforment en moines ». Et l'ouvrage tout entier a inspiré cet article.

(54) *Les sentences des pères du désert*, abbaye de Solesmes, p. 91 : « Une âme forte s'affermir de plus en plus par la pauvreté volontaire ; elle ressemble aux vêtements solides qu'on lave et blanchit en les foulant aux pieds et en les tordant fortement ». Et également, p. 92 : *x Tel doit être le moine : nu à l'égard des choses matérielles et crucifié face aux tentations et aux épreuves de ce monde* ».

(55) *Le Premier Cercle*, p. 822. (56) *Loc. cit.*, p. 716. (57) *Loc. cit.*, p. 377.

Corinne Marion, née en 1945. Maîtrise et CAPES de lettres modernes en 1972. Enseigne dans un lycée. Mariée, deux enfants.

MICHÈLE :

« ... Parce que je suis sûre de son amour »

Seul l'Amour, en Dieu et des autres, peut libérer de tous les esclavages et par conséquent ouvrir sur une morale.

HIER soir j'ai eu la visite d'un copain. Il est sorti de taule depuis trois ans. Avec ses idées anarchistes, il a un coeur tendre et veut « transformer notre société pourrie... », comme il dit. « Mais que fais-tu maintenant ? » — « Tu ne vas peut-être pas -être d'accord avec moi... Depuis quelque temps je constate qu'il y a -une catégorie de gens qui ont beaucoup de fric. Alors j'ai imaginé de les déposséder. Je ne les prive pas, je prends leur superflu. Pour moi, ce n'est pas du vol. Jamais je n'irais prendre parmi ceux qui n'ont presque rien, tu comprends! Eux, ils ne savent même plus qu'ils ont du superflu ; et après j'aide les pauvres mecs à vivre ; je fais cela seul, parce que je ne veux pas donner le mauvais exemple... J'ai ma morale à moi ! ».

Après son départ je me suis posé des questions. Voilà la morale de Gino. Honnêtement, étant donné le contexte de vie dans lequel il est, j'avais presque envie de lui dire : « Surtout ne te fais pas prendre, et respecte toujours les plus défavorisés ». Mais personnellement, je serais incapable aujourd'hui de réagir comme lui.

Du temps où je vivais dans la prostitution, j'avais aussi cette mentalité. A chaque fois que j'étais en présence d'un « client » je me disais : « Qu'est-ce que je vais lui faucher ? ». J'avais un besoin fou de déposséder ceux qui m'achetaient. C'était ma règle de vie : récupérer. Je devenais alors supérieure à celui-là même: il ne m'avait pas totalement « eue », on était quitte.

Depuis que le Christ est intervenu dans ma vie, depuis qu'Il est mon Bien-Aimé, ma façon de vivre a été totalement bouleversée. L'Amour en moi m'a fait naître à une vie nouvelle. Jésus-Christ, les autres sont devenus ma raison de vivre. C'est par eux qu'il y a une force en moi qui me dicte une autre façon d'agir. Dans le fond, je crois que cet Amour me donne la force de dominer mes penchants de faucher n'importe qui, de me farcir n'importe quel bonhomme, de consommer des boissons alcoolisées. Oui, je crois que c'est l'Amour, la vie avec les autres. Ce sont eux qui me créent, qui m'apprennent à maîtriser tous ces instincts.

Puis je me suis posée une seconde question : est-ce que toutes ces privations, tous ces refus, tous ces interdits m'ont rendus aigrie, malheureuse, bonnet de nuit, vieille fille, etc. (j'en passe, et des meilleurs !) ?

Eh bien, non. C'est même très curieux. A chaque fois qu'il m'est donnée la force de dire « non », c'est comme si j'étais envahie par une force encore plus grande que celle du désir. C'est aussi une poussée en avant vers les autres.

Je me rappelle, un soir, après 11 heures de boulot, j'en avais marre... J'avais envie de retrouver un homme, d'être choyée. Cela devenait à fleur de peau. A peine arrivée à la maison, un coup de fil : une copine venait d'être arrêtée et mise en prison. Je raccroche. Je me trouve avec ma faim et je lui crie : « Aide-moi, aide-moi, mon Bien-Aimé ». En pensant à ma copine, je me suis dit : « Et alors, toi, tu es libre et tu ne penses qu'à toi ». Ce n'est pas toujours facile. Mais cet Amour qui est en moi me permet de dépasser tous ces interdits.

Cet Amour me libère. Tout change dans ma vie parce qu'il y a quelqu'un de vivant en moi. C'est alors que tous ces « interdits » deviennent des sources de joie, de force, de dynamisme, de libération. Je suis bien consciente que je ne peux vivre cela *que parce que je suis sûre de son Amour*. S'il n'y avait pas cette certitude, s'il n'y avait pas les copains, je ne pourrais pas maîtriser tous ces penchants ; je vivrais dans une débauche totale et dans l'esclavage comme avant.

Non, je ne suis pas aigrie, malheureuse, bonnet de nuit, vieille fille. Parce que je ne dis pas « oui » à tous mes instincts. Mais au contraire, ils deviennent pour moi une force, un épanouissement, une libération. Lorsqu'on a connu l'esclavage de la prostitution, de l'alcoolisme, de la drogue, la rencontre des autres, d'un Amour nous permettent de changer totalement de vie. Et tout ce passé devient pour nous une richesse, une source de libération.

Ne croyez surtout pas que cela s'obtient du jour au lendemain. Nous renaissions à une vie nouvelle. Nous expérimentons la valeur. d'être libre. Ce ne sont plus pour nous des contraintes ou des interdits, mais cela devient pour nous source d'épanouissement.

Alors vous savez, pour moi, la morale, c'est un peu dépassé. Lorsque l'on aime et que l'on a cette certitude d'être aimé, il n'est plus question d'obligation, ou de morale, mais de partage, d'échange, d'Amour. Voilà. Du reste, dans la Bible, il est bien question de cela : lisez donc *Jérémie* 32,39. Ce texte est du tonnerre !...

MICHÈLE

Michèle, née en 1922 ; a connu la prostitution en 1937. Est arrivée au *Nid* en 1947, premier essai de travail en 1953. Passe en 1961 son C.E.P., puis en 1963 son D.E. d'infirmière et débute dans le monde du travail ; première carte syndicale. En 1971, écrit *L'Histoire de Michèle* et en 1976 *La vie continue* (Fayard). Actuellement, exerce la profession d'infirmière, déléguée syndicale au C.E. Militante des mouvements du *Nid* et de *Vie Libre*. Participe à une équipe d'A.C.O. Vit un célibat consacré dans le monde.

Charles PIETRI :

Henri-Irénée Marrou. *In memoriam*

Le 11 avril dernier, lundi de Pâques, Henri-Irénée Marrou fut rappelé au Père. Innombrables sont ceux qui, à un moment ou l'autre de leur vie, d'une manière ou d'une autre, lui furent redevables d'une avancée dans le mystère de la foi. Les responsables de Communio sont de ce nombre et le reconnaissent ici, en se joignant à l'hommage de celui qui est sans doute un des mieux placés et qualifiés pour le rendre.

" **NOUS** historiens, nous professons que l'histoire est toujours *imprévisible*, la vie apporte toujours avec elle quelque chose de nouveau, d'irremplaçable " : J'entends encore cette réflexion (ou quelque autre semblable), que Henri Marrou aimait lancer, avec l'ellipse de l'humour, pour définir son métier. Le lundi de Pâques, sa voix s'est tue, *in pace Domini*, et je sens combien cet imprévisible et cet irremplaçable échappent à la médiocrité du témoignage. Une chose est sûre : Henri Marrou, vers lequel s'étaient avancées les gloires universitaires — l'Institut, les Académies étrangères —, n'aimait guère les rhétoriques traditionnelles de l'éloge ; il les esquivaient d'un trait malicieux, ou surtout, il leur opposait la discrétion d'une humilité spirituelle. Aussi, il convient de se référer, le plus possible, à Henri Marrou pour évoquer l'oeuvre de l'écrivain ou le combat de l'intellectuel dans la cité terrestre. Car le savant se découvre lui-même quand il fixe le programme de son métier et quand il trace idéalement le portrait de l'historien : « *La valeur de la connaissance historique est directement fonction de la richesse intérieure, de l'ouverture d'esprit, de la qualité d'âme de l'historien qui l'a élaborée* ». Oui, le rayonnement d'une oeuvre se mesure à tout ce que l'homme, avec la générosité d'une science sans aigreur y a apporté : les multiples talents du musicologue ou du théologien, cette familiarité avec les littératures anciennes et modernes, la méditation des philosophes de l'histoire comme celle des poètes, de Croce à Papini, de Dilthey à W. Blake. L'auteur d'un traité **De la connaissance historique** (Paris, 1954 ; 1973) invite l'historien « à *cerner l'expression exacte de sa vérité subtile avec l'élégance de l'écrivain* », et le praticien Henri Marrou conduisait sa plume à suivre *andante*

les développements patients et paisibles d'une démonstration, pour les laisser courir finalement (comme si l'écriture suivait le rythme d'une voix haletante, jaillissant en intonations malicieuses) dans l'envol allègre du raccourci percutant. Aussi, pour écrire ses livres (**Saint Augustin et la culture antique, l'Histoire de l'Education dans l'Antiquité, la Nouvelle Histoire de l'Eglise**), H. Marrou a conjugué l'ascèse d'une recherche minutieuse avec « *cette communion fraternelle* » qui relie sûrement d'un lien de sympathie et d'intelligence l'auteur à son sujet. Et il célèbre la naissance de Clio, ce « *résultat de l'effort en un sens créateur, par lequel l'historien établit rapport entre le passé qu'il évoque et le 7, résonne qui est le sien* ». Dans le traité, déjà cité, le savant qui excellait en son métier consigne sa méditation épistémologique : il renverse les préceptes de la vieille école positiviste, celle de Seignobos, engagé dans la quête illusoire de quelques parcelles documentaires, absolument objectives. Il désarçonne la présomption d'une histoire qui se déclare « authentiquement scientifique », parce qu'elle prétend construire son raisonnement sur l'apparente impersonnalité des séries, ou encore parce qu'elle prétend imposer une explication moniste à la diversité imprévisible de la conjoncture humaine. A l'opposé, le trait rejette le subjectivisme, qui réduit l'histoire à n'être qu'une pratique, « *un jeu de masques dans les accessoires des propagandes totalitaires* », ou plus simplement une écriture qui aspire vainement à créer ce que R. Barthes appelle ironiquement l'effet de réel. Ainsi se dessine, entre ces deux échecs, un *tertium quid*, une recherche qui établit finalement l'utilité de l'histoire, cet enrichissement « *par la reprise des valeurs culturelles récupérées dans le passé* ».

UNE oeuvre considérable (qu'on se reporte au recueil H. Marrou, *Patristique et Humanisme*, Paris, 1976) illustre cette réflexion théorique et pose H. Marrou comme l'un des protagonistes de ce que l'étranger appelle « l'Ecole historique française », aux côtés de L. Febvre, M. Bloch, F. Braudel. Mais cette liste de noms manifeste encore l'originalité d'un projet scientifique en plaçant H. Marrou avec les maîtres d'une Ecole — celle des *Annales* — à laquelle il n'appartient pas et à laquelle il se liait, disait-il, par un intervalle dissonant. Car il ne les avait guère croisés pendant son apprentissage passé à l'Ecole Normale (où J. Carcopino le gagna à l'histoire ancienne), puis à l'Ecole Française de Rome. Une carrière rapide (cinq années à Naples, et après un séjour au Caire, les universités de Nancy, de Lyon et de Montpellier) le conduisit à la chaire d'histoire du christianisme qui s'était établie à la Sorbonne auprès d'une bibliothèque laissée par Loisy et d'un enseignement illustré par Ch. Guignebert. Mais la désignation d'un chrétien en 1945 n'annonçait pas une sorte de reconquête orthodoxe sur le

modernisme ; tout simplement, elle attestait la consécration d'un savant qui avait choisi et traité les grands sujets, ces enquêtes qui traversent jusqu'à l'essentiel le champ des recherches, et éclairent les zones laissées dans l'ombre par des analyses trop parcellaires.

Dans ses livres - une dizaine —, dans ses articles et ses mémoires — deux centaines — interviennent, réunis par une sorte d'organisation symphonique, l'historien de la culture, l'historien des mentalités et celui du christianisme. Le premier écrit une **Histoire de l'Education** (sept fois rééditée, sept fois traduite), et il avait pressenti, une vingtaine d'années avant que quelques sociologues aient mis à la mode les héritiers et les héritages scolaires, tout ce qu'une étude de l'enseignement, de ses méthodes, de ses projets, pouvait découvrir sur l'évolution, la fonction et la transmission des valeurs culturelles, depuis Homère jusqu'à Cassiodore. Mais H. Marrou avait déjà esquissé le thème en étudiant Augustin d'Hippone et toute sa réflexion chrétienne jouant sur les instruments d'une formation antique ; à l'époque où parut la thèse de H. Marrou (1938), l'érudition réduisait le Docteur latin à n'être qu'un manichéen ou en faisait un esprit médiéval, déjà libéré d'une culture classique supposée déclinante. La recherche touche aux thèmes de la civilisation et de la décadence, sur lesquels revient, comme un dernier message, un essai sur **L'Antiquité tardive** (à paraître en automne 1977). Cette époque que l'historiographie française expédiait d'un titre méprisant — le Bas-Empire —, cet âge d'or de la patristique grecque et latine, H. Marrou l'identifie comme « *un temps fort, celui d'une première médiation, antérieure à la Renaissance, reliant la Grèce classique à l'Europe moderne* ». Enfin, l'auteur d'une **Nouvelle histoire de l'Eglise** (1963 ; 1969) associe la connaissance des sources chrétiennes, l'étude des théologies, à la découverte du peuple chrétien ; il relève ainsi ces expressions un peu balbutiantes d'une culture moins élaborée, les signes des comportements collectifs, tout un ensemble de témoignages que le jargon actuel de la tribu historique appelle l'histoire des mentalités.

1 TOUTES ces enquêtes entrelacées ne servent pas seulement à enrichir le patrimoine de la connaissance et les spéculations érudites ; elles illustrent une méthode dont on ne mesure pas encore toutes les conséquences. Les difficultés épistémologiques dans lesquelles se débat souvent l'exégèse « historico-critique » tiennent pour une part à l'influence d'une histoire positiviste dont H. Marrou avait écrit l'épithète. Mais surtout, cette quête scientifique jalonne, avec l'exemple de la cité antique, une réflexion chrétienne sur l'histoire et tout particulièrement sur le temps présent. « *Par un étrange détour, la recherche se trouve féconde pour la société dans laquelle le chercheur*

travaille, et cela dans la mesure où cette recherche se heurte à cette autre chose qui était une vérité que nous ne connaissions pas et que maintenant nous pouvons atteindre ». L'augustinien qui a donné son maître à beaucoup de ses élèves, le commentateur des Pères grecs (Clément d'Alexandrie, *l'Épître à Diognète*) a conquis, avec Jean Daniélou, avec Henri de Lubac, un nouveau territoire pour l'humanisme, celui de la patristique. H. Marrou, qui n'a jamais ressenti quelque affinité pour le néo-thomisme, concourt à cette libération intellectuelle dégageant, avec le retour aux sources chrétiennes, la réflexion religieuse longtemps corsetée dans une scolastique. La méditation de la littérature patristique ouvre des pistes nouvelles, ou plutôt retrouve des voies délaissées. Mais surtout, elle éclaire, de manière exemplaire, ce travail de la tradition « au cours de laquelle chaque génération de croyants s'est efforcée de formuler les mêmes vérités, dans le contexte culturel qui était le sien et au moyen des techniques intellectuelles que son époque mettait à sa disposition, comme en fonction des difficultés et des interrogations qui étaient celles de ce temps ». Ainsi l'étude des Pères grecs ou latins témoigne aussi pour l'urgence d'une entreprise « repensant notre foi dans le cadre de la situation historique qui est celle de notre temps ». Mais H. Marrou poussait encore plus loin en évoquant la situation intellectuelle où se trouvait Augustin, parallèlement à la nôtre : « Nous aussi nous vivons (comme une petite minorité) dans un monde païen » ; et le jugement s'étend, au-delà des mœurs et des lois politiques, jusqu'aux expressions mêmes de la recherche intellectuelle : « Nous aussi, nous voulons christianiser le monde ». Ainsi, depuis son premier essai, les **Fondements d'une culture chrétienne** (1934), l'auteur de la **Nouvelle Histoire de l'Eglise** conteste, avec l'expérience de l'historien, cette exaltation idéale d'une civilisation chrétienne accomplie et achevée en quelques siècles privilégiés ; il repousse sans appel (comme le faisait parallèlement E. Mounier) le rêve d'un nouveau Moyen Age, cette nostalgie d'une chrétienté protégée et l'idéal d'un peuple de Dieu isolé dans ses écoles, replié sur ses églises et établi dans un bastion aux défenses illusoire : « Nous sommes plus éloignés que jamais des conditions permettant d'entrevoir une civilisation d'inspiration chrétienne ». Mais l'analyse de l'historien, celle qui commence avec l'étude d'Augustin (1938), qui passe à **l'Essai sur l'ambivalence du temps de l'histoire** (1950) et qui aboutit à la **Théologie de l'histoire** (1968), ne s'achève pas sur une méditation résignée, mais sur « un optimisme tragique » et agissant. Cette notion de mélange inextricable *permixtio, commixtio* entre les deux cités, cette ambivalence du temps dans l'histoire humaine fonde, pour l'Espérance, une « théologie de la liberté » : ce temps étale à la fois « la cimetièrre des utopies flétries par l'échec », et il déroule aussi cette avancée où s'édifient, sans cesse menacés, sans cesse redressés, les échafaudages de la cité de Dieu

— un vers de Péguy vient à la plume de H. Marrou, — « *Le corps et l'essai de la maison de Dieu* ».

LE livre sur la **Théologie de l'histoire** tient un peu, dans les combats de l'intellectuel, la place que la **connaissance historique** occupe pour donner une justification théorique aux recherches historiques. Henri Marrou y fixe les mêmes préceptes : « *Lorsqu'un homme de science prend position sur un problème intéressant la vie de la cité, vous devez accepter son témoignage si vous reconnaissez la qualité humaine de celui qui parle, la valeur de vérité de ce qu'il dit...* ». Car, ajoutait-il, « *l'intellectuel, c'est l'homme qui maintient dans le relativisme de la vie quotidienne, de la cité empirique, la transcendance des valeurs absolues, de la Vérité* ». Et cela sans considération des périls, des conformismes ou des pouvoirs établis. Au temps de l'occupation allemande, de la torture en Algérie, H. Marrou en témoigne dans un vieillissement courageux. Un ministre, aujourd'hui obscur, crut le fustiger en ironisant sur le « cher professeur » protestant contre la « question » : il créait la formule classique désignant ces « clerics » qui savent ne pas trahir. Mais le savant fut aussi l'homme de la ténacité dans le quotidien de l'action : on le retrouve avec le P. Dieuzeide à la naissance de la J.E.C. Il est (et pour toujours) le compagnon fidèle de Paul Vignaux dans la création d'un syndicat universitaire (le S.G.E.N.), attaché à une confédération ouvrière (la C.F.T.C.). Après une longue collaboration à *Esprit*, il joue un rôle décisif dans la création des cahiers de recherche et de réflexion religieuses, auxquels il donna leur nom — *Les Quatre Fleuves* — et aussi lui-même : tout ce qu'il était dans la foi de l'Eglise, avec sa science et son sens de la liberté.

J'ai entendu H. Marrou — il fut, et il reste, pour moi par excellence, le Maître — expliquer qu'à tous les temps dans la pérégrination

ABONNEMENTS Un 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris

an (six numéros)

tél. 527.46.27

C.C.P. : 18.6 76.23 F Paris

France : 80 FF.

Etranger : 90 FF.

ou leur équivalent

Par avion : 95 FF.

Suisse : 45 FS.

Pour la **Belgique : 780 FB.**

« Amitié Communio »

CCP : 000-0566-165-73,

rue de Bruxelles 61, 5000 Namur.

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 70 FF ; 650 FB ; 40 FS.

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1.200 FB, 90 FS, etc.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso)

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière bande et la somme de 2 FF:

Afin d'éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse, et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière bande-adresse.

bulletin d'abonnement, p. 96

ecclésiale se manifestent des témoins, que ceux-ci constituent la trame solide d'une économie salutaire. Lui, il a été l'un de ces serviteurs de l'Espérance, et par ce qu'il a écrit et par ce qu'il a vécu « pour attendre et pour hâter la venue du jour de Dieu », l'un de ces ouvriers fidèles qui construisent et reconstruisent la cité, *civitas Dei*.

Charles PIETRI

Charles Pietri, né en 1932. Professeur d'histoire du christianisme à Paris-Sorbonne.
Membre du Comité de Rédaction des Quatre Fleuves.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

NOM • **Prénom**

ADRESSE

PROFESSION (facultatif)

TARIF (Voir au dos) :

à partir du n° inclus (voir page III de couverture).

Règlement joint : par C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (1)

Date :

Signature :

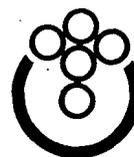
(1) Rayer les mentions inutiles.

Prochain numéro (septembre 1977) , : L'EUCCHARISTIE — M. Sales, P. Toinet, cardinal J. Ratzinger, L. Deiss, L. Bouyer, J.-L. Marion, J. Guilton, M. Charles, etc.

Encore disponibles pour l'instant: n° 1,6 (LES CHRÉTIENS ET LE POLITIQUE): C. Marion ; S. Cotta, C. Bruaire, J. Ladrière, S. Decloux ; Mgr M. Müller, V.-J. Peter, M. Costantini, L. Giussani, S. Grygiel ; P. Poupard ; n° I, 7 (EXÉGÈSE ET THÉOLOGIE) : G. Chantraine ; A. Deissler, H.-U. von Balthasar, H. Riedlinger; M..Costantini, E. Cothenet; C. von Schonborn, F. Russo ; O. Costa de Beauregard, R.. Pernoud, M. Gilbert, C. Bruaire, J. Madaule n° I. 8 (L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE) : J. Duchesne ; H.-U. von Balthasar, R. Brague, J.-R. Armogathe ; A. Millot, J. Loew ; A. Cugno, P. Mommaers ; J -L. Marion, J. Pieper; n° II, 1 (JÉSUS, né du Père avant tous les siècles) : J. Duchesne ; L. Bouyer, G. Schneider, K. Reinhardt, W. Loser, H.-U. von Balthasar ; G. Bedouelle ; C. Foulon et M.-F. Madelin ; A. Frossard, H. Zamoyska, J. Mouton, J. Pieper ; n° II, 2 (LES COMMUNAUTÉS DANS L'ÉGLISE) .: C. Bruaire ; K. Lehmann, P.-M. Delfieux, J.-G. Pagé ; R. Pannet ; L. Ar Floc'h, J. et A. Allemand., Monastères de Bethléem, Mgr J. Buchkremer ; J.-R. Armogathe, E. Brito, J. Bastaire ; n° II, 3 (GUÉRIR ET SAUVER).: N. Gauttier; J. Lévêque, J. Guillet, H.-U. von Balthasar, A. von Speyr ; P. Eyt, P.-A. Bertazzi, Docteur H. B. Billet, R. et J.-L. Breteau, Educateurs de L'Arche, J. Mesnard ; S. Fumet.

Les n° 1 (La confession de la foi), 2 (Mourir), 3 (La création), 4 (La fidélité.), 5 (Appartenir à l'Eglise) du tome I sont épuisés.

COMMUNIO est aussi une collection de livres dans le même esprit que la revue: Premiers volumes parus (chez votre libraire habituel)



HANS-URS
VON BALTHASAR
CATHOLIQUE

JEAN DANIELOU
CONTEMPLATION
CROISSANCE DE L'ÉGLISE

A paraître à l'automne 1977 :
Cardinal Joseph RATZINGER
Le Dieu de Jésus-Christ

COMVMUNIO-FAYARD

Dépôt légal : troisième trimestre 1977 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781X - Imprimerie TIP : 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. : 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.