

## Sommaire

### ÉDITORIAL

---

Vincent CARRAUD : **Qui n'a jamais péché? Ne pas tuer : un absolu**

**13** De tous les commandements, le cinquième semble le moins discuté et le plus facile à observer : la société contemporaine reconnaît comme un impératif de la raison qu'il ne faut pas tuer, et peu sans doute s'accusent de commettre ce péché. Pourquoi donc tenir encore qu'il s'agisse d'un commandement? Parce que, pour les chrétiens seuls, ce précepte est absolu.

### L'INTERDICTION DU MEURTRE

---

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER : **Dieu, auteur de la vie, seul maître de la vie de l'homme**

**21** Dieu se dit quand il nous dit : « Tu ne tueras pas », car Il est l'auteur de la vie. Il commande à l'homme d'agir comme Lui. Par le respect de ce commandement, l'homme vit dans la dimension divine. Mais s'il prive son frère de vie, il prend ce qui n'appartient qu'à Dieu.

Grand Rabbin René-Samuel SIRAT : « **Nous avons assisté au blasphème suprême** » **Lettre du Grand Rabbin Sirat à Shimon Peres**

**29** Les inspireurs du meurtrier d'Ishaq Rabin se sont rendus coupables d'idolâtrie en absolutisant une valeur, fût-elle aussi importante que le caractère sacré de la terre d'Israël. Ils ont permis de tuer des êtres humains créés à l'image de Dieu. C'est abandonner le monothéisme pour pratiquer le culte de la violence et de la haine.

**Michaël DEVAUX : Vérité de l'amour, mensonge de la mort**

35

La mort a sa logique, celle du mal et du mensonge. Satan me tente et me ment, il est tentateur et homicide dès le commencement. Pour lui faire échec, le commandement divin de l'amour anime le « Tu ne tueras pas » du Décalogue. Face au mensonge de la mort, la vérité de l'amour se fait jour dans une conception de la liberté : l'amour comme relation.

5

**UNE « CULTURE DE MORT » ?****Marc OUELLET : Mystère de Pâques et culture de mort**

53

Devant tant de victimes innocentes de la « culture de mort », l'Église lève les yeux vers le Crucifié dont la passion et la mort assument toutes les tragédies de l'histoire humaine. L'obéissance du Fils a vaincu toutes les désobéissances, et Marie, mère douloureuse et victorieuse, est parole vivante de consolation et de force pour l'Église et son combat.

3

**Michaël FIGURA : Martyre et imitation de Jésus-Christ**

65

Le martyr chrétien a été compris dès l'origine comme la forme suprême de la confession de la foi au Christ. Il est l'accomplissement d'une vie chrétienne comprise comme imitation de Jésus, ainsi qu'en témoignent de nombreux exemples dans l'Église primitive. Une telle conception du martyr permet également de comprendre comment l'Église a pu reconnaître la sainteté de ceux qui, les persécutions achevées, ont consacré toute leur vie au Christ sans pour autant mourir martyrs.

**Emmanuel HOUSET : La tentation du meurtre et l'appel de la paix selon Emmanuel Lévinas**

77

L'oeuvre de Lévinas est une méditation sur le « tu ne tueras pas » comme commandement qui concentre toute l'éthique. Autrui est celui qui m'altère au plus intime de moi-même et qui tout à la fois m'appelle à la paix et suscite ma haine. Le « tu ne tueras pas » est la parole première du « visage » comme point d'origine de la barbarie comme de la sainteté. Reste à savoir si la responsabilité totale qui m'est ainsi assignée est une possibilité humaine.

**DOSSIER • L'ÉGLISE ET LA MORALE****Cardinal Joseph RATZINGER Conscience et Vérité**

93

Morale de conscience et morale d'autorité s'opposent, dit-on. Après avoir rappelé le sens de l'infailibilité de la conscience et de la conscience erronée, le cardinal Ratzinger distingue deux niveaux de conscience : le souvenir originel du bien et du vrai (en effet infailible) ; la conviction sincère qui doit être suivie mais peut être erronée. Le sens véritable de l'enseignement de l'Église vient de ce qu'elle est l'avocate de la conscience chrétienne.

**Philippe CORMIER: Le discours moral de l'Église et sa réception : loi naturelle et morale chrétienne.**

115

Pour que le discours moral de l'Église puisse être proclamé et reçu, il importe de distinguer deux aspects : la loi morale, naturelle, et s'imposant à tout homme comme un devoir; les préceptes évangéliques, qui dépassent la simple humanité de l'homme et qui obligent le chrétien à aller plus loin, même quand ils sont proposés à tous les hommes.

**SIGNET****Bernard BEIGNIER: Filiation et procréation médicalement assistée.**

137

B. Beignier analyse les conséquences morales et juridiques des lois de « Bioéthique » qui se rapportent à l'utilisation de gamètes de donneur pour la procréation médicalement assistée. Présentant l'évolution de la jurisprudence, il montre les contradictions qui concernent le droit du « père ».

## Vingt ans après

*CET HIVER 95-96, l'édition francophone de Communio a vingt ans. C'est grâce à vous, à votre soutien sans faille, à votre fidélité, à votre courrier, à vos remarques lors de nos réunions annuelles, que nous pouvons exister. Vous êtes naturellement invités à nous aider à fêter cet événement les 16 et 17 février, par deux jours de réflexion, d'amitié et d'action de grâces.*

*Nous entendons poursuivre notre dialogue avec le monde contemporain en restant fidèles à l'esprit qu'indiquait Hans Urs von Balthasar dans son article programme : « Toujours, dans chaque dialogue, c'est la vérité la plus grande qui a raison, et toujours les partenaires doivent se référer à elle. La catholicité, c'est d'admettre cette vérité plus grande, de se laisser mettre en question par elle. »*

*Nous croyons que ce programme de Communio n'a pas pris une ride.*

*Les défis contemporains, plus que jamais, nous incitent à dégager sans cesse des ouvertures, pour dialoguer avec notre culture, avec la politique, avec le monde de la philosophie, des arts, de la littérature. Apercevoir les grands enjeux, rechercher les vraies questions, éviter les vieux clivages, trouver de nouveaux auteurs, et des auteurs qui ont quelque chose à dire, tels sont les buts que ne cessons de viser.*

*À vous de juger dans quelle mesure nous y parvenons. Pour cela, nous essayons de nous renouveler. De nouveaux membres*

du Comité de Rédaction maintiennent une moyenne d'âge exceptionnellement jeune pour ce genre de revue, et nous incitent sans cesse à approfondir notre réflexion. Une assise internationale accrue, avec les nouvelles rédactions argentine, hongroise, tchèque et ukrainienne, élargit notre champ de vision. Depuis un an, *Communio* a adopté un style plus simple, une présentation plus claire, qui distingue une partie « thème » allégée (le titre principal) et une partie « actualité » renforcée (le dossier).

Il y a trois ans, nous avons confié aux éditions Mame l'impression, la gestion et la distribution de notre revue. Cela aurait dû permettre à notre équipe de se concentrer sur le travail de la rédaction. Avec ce numéro sur le cinquième commandement (« Tu ne tueras pas »), nous avons décidé de renouer plus étroitement avec nos abonnés : la fabrication des cahiers et le suivi des abonnements seront assurés directement par notre nouveau secrétaire, le frère Alain Lauque. Cela permettra, nous l'espérons, de renforcer les liens qui unissent rédacteurs et lecteurs, en créant un courant amical et en favorisant un échange attentif.

Grâce à votre fidélité d'abonnés et de lecteurs, nous espérons compenser cette charge nouvelle. Votre solidarité avec la revue se manifeste par des abonnements de soutien et de parrainage, nécessaires à de nombreuses communautés francophones dans le monde. Mais nous savons que de nombreux lecteurs sont à la recherche d'une revue comme la nôtre et ne nous connaissent pas encore. Aussi, davantage que toutes les publicités possibles, votre enthousiasme et la volonté d'être catholique en pensée comme en action est ce qui nous fera le mieux connaître.

Avec vous, grâce à vous, *Communio* pourra être fidèle à ses intentions, telles que les énonçait le cardinal von Balthasar : « Voilà ce que nous tenterons avec *Communio*. Pas question de parler sans dévoiler toutes ses batteries, en se reposant sur la possession d'un capital de "vérités de foi". On a déjà dit que la vérité à laquelle nous croyons, nous dépouille comme des agneaux parmi les loups. 1... Des hommes entrent en communion quand ils n'ont ni pudeur ni honte à s'exprimer les uns devant les autres. C'est alors que cesse d'être un paradoxe vide, le mot de saint Paul : " Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort " (2 Corinthiens 12, 10). »

*Communio*

Vincent CARRAUD

## Éditorial

# Qui n'a jamais péché ? Ne pas tuer : un absolu

1. Des dix paroles du Décalogue, la cinquième semble hors de discussion. Qui n'accorderait qu'« il ne faut pas tuer » ? Elle fait même sans doute l'unanimité chez les philosophes, ne fat-ce que comme le cas par excellence de l'application de la règle d'or'. L'interdiction du meurtre est immédiatement universalisable. Des dix commandements, voilà celui dont l'identification à la loi naturelle est la plus évidente. C'est pourtant cette évidence aveuglante qui fait problème. L'interdiction du meurtre est à ce point indiscutée et universelle qu'on ne voit pas pourquoi elle devrait encore prendre la forme d'un commandement. Pourquoi recevoir comme une injonction injustifiée ce qui s'énonce et s'argumente si bien en philosophie morale ? Qui peut me dire « tu ne tueras pas », à moi qui sais le premier *qu'il ne faut pas tuer*, et qui ai les moyens de le démontrer ? Pourquoi et selon quelle autorité transformer en ordre ce que la raison me convainc de recevoir et de respecter ? Que gagne l'interdit raisonnable du meurtre à devenir commandement ? Pourquoi en appeler à la Révélation, là où la raison suffit ? Bref, ce commandement semble d'autant plus efficace qu'il n'est pas un.

1. « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait » (pour ses antécédents bibliques, voir *Tobie* 4, 15 et *Matthieu* 7, 12). La règle d'or est mentionnée explicitement dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, § 2261.

La meilleure preuve n'en est-elle pas qu'il est le plus facile à respecter? De tous les commandements, n'est-il pas celui dont le chrétien ordinaire et policé risque le moins de s'accuser ? Je tue moins souvent mon prochain que je ne convoite ses biens, le vole ou lui mens; et entre l'adultère et le meurtre, il y a une marge que l'on peut sans héroïsme ne pas franchir. Universel et facile, le précepte moral de ne pas tuer, interdit constitutif de nos sociétés modernes, fait l'unanimité. Il faut sans doute se réjouir de ce que le monde contemporain soit si imprégné de christianisme, malgré ses dénégations, qu'un commandement soit devenu objet de consensus, et se féliciter de *l'humanisme* qui nous donne désormais la vie, le mouvement et l'être. La difficulté n'en est que plus pressante : pourquoi nous intimer l'ordre de ce que nous sommes de nous-mêmes si aisément prédisposés à accomplir ?

2. Parce que ce qu'aucun humanisme n'a pensé, c'est que ce précepte soit absolu. Son absoluté se tire du fondement théologique de la cinquième Parole : le meurtre volontaire constitue l'exacte antithèse de la volonté de Dieu dans la création, plus, de Dieu même en tant qu'il est la vie. C'est pour cela qu'il garde, pour un chrétien, son statut de commandement : ce qui apparaît, après le déluge, comme l'unique commandement, ne souffre aucune exception, car tout homme, fat-il le criminel le moins excusable, porte en lui l'image inamissible de Dieu (*Genèse* 9, 5-6).

La raison politique, même chez un Rousseau, penseur de la soumission de la liberté à elle-même, légitime le meurtre, non comme une exception, mais comme la condition requise par l'idée même d'un contrat social. Celui qui brise le pacte est « ennemi public » ; à ce titre, il doit être retranché de l'État par l'exil ou par la mort, « car un tel ennemi n'est pas une personne morale, c'est un homme ». Propos terrible ! « La peine de mort infligée aux criminels, ajoute Rousseau, peut être envisagée à peu près sous le même point de vue : c'est pour n'être pas la victime d'un assassin que l'on consent à mourir si on le devient. » Il est arrivé, me dira-t-on, que l'Église tienne sem-

1. *Du contrat social*, II, v. Voir aussi : « Or le citoyen n'est plus juge du péril auquel la loi veut qu'il s'expose, et quand le prince lui a dit, il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir; puisque ce n'est qu'à

blable discours en autorisant peine de mort et guerre juste. Mais l'embaras des justifications qu'elle en donne témoigne encore de l'absoluité du commandement – ainsi et surtout que la doctrine canonique des irrégularités'. Le *Catéchisme du Concile de Trente* se débarrasse vite des « meurtres qui ne sont point défendus 2 » pour réaffirmer aussitôt : « La loi défend le meurtre à tout le monde. Elle n'excepte personne; ni riches, ni pauvres, ni puissants, ni maîtres, ni parents. Elle ne fait aucune distinction. Défense à tous de tuer. Défense de tuer qui que ce soit ! » (c. 33, § 2). Quant au *Catéchisme de l'Église catholique*, citant les passages célèbres de saint Thomas qui autorisent la légitime défense à condition que « la mort de l'agresseur ne soit pas l'effet voulu 3 », il précise qu'il ne s'agit en rien là d'une *exception à l'absoluité* du commandement : « La défense légi-

cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État. »

1. La question traditionnelle des irrégularités dans le *Codex juris canonici* de 1917 témoigne fortement du caractère absolu du cinquième commandement. Il est en effet remarquable que soient frappés d'irrégularité (inaptitude canonique et perpétuelle à exercer les ordres) les clercs homicides (pourtant légitimement). Voir en particulier le Can. 984: « Sont irréguliers *ex defectu* : [...] 6. Le juge qui a porté une sentence de mort; 7. Ceux qui ont assumé la fonction de bourreau, et leurs aides ». Des décrets antérieurs prononçaient l'irrégularité pour un clerc ayant participé à une guerre, même juste. Le nouveau *Code de droit canonique* maintient seulement l'irrégularité pour « celui qui a commis un homicide volontaire ou procuré un avortement suivi d'effet » (Can. 1041, pt 4; voir cependant le cas d'empêchement donné au Can. 285, § 3 et Can. 1042).

2. C'est-à-dire, outre l'abattage des animaux, la peine de mort (le *Catéchisme* s'appuie sur le *Psaume* 100, 8), la guerre juste, « les meurtres qui se font par la volonté formelle de Dieu » (*Exode* 32, 25-29), les meurtres involontaires et accidentels (*Deutéronome* 19, 4-7), la légitime défense. Sous le sous-titre « La légitime défense », le *Catéchisme de l'Église catholique* reprend les premier, deuxième et cinquième motifs. Puisque, par définition, le quatrième motif ne relève pas de l'homicide volontaire, l'omission du troisième motif n'en est que plus remarquable.

3. La *Somme de théologie*, *IP IP*, q 64, a 7 distingue deux types d'effets, l'un intentionnel, l'autre hors de l'intention. La moralité d'un acte se juge à son effet intentionnel, et non à son effet non intentionnel et accidentel. C'est pourquoi la légitime défense, si elle use d'une violence proportionnée à l'agression, ne constitue pas une exception au principe.

time des personnes et des sociétés *n'est pas une exception* à l'interdit du meurtre de l'innocent que constitue l'homicide volontaire » (§ 2263 ; je souligne) <sup>1</sup>. Un effet involontaire ne constitue pas une exception au principe, qui demeure universel et absolu, puisqu'il n'y a péché que s'il y a volonté. Avant donc d'entrer dans quelque application que ce soit du commandement, individuelle ou, plus encore, sociale, il importe d'en souligner l'universalité et l'absoluité. Deux points principaux en découlent, dont les enjeux sont devenus dominants, et qui permettent de conférer à ce commandement toute sa portée sociale et politique.

(a) Cette absoluité du commandement peut s'entendre aujourd'hui de façon aussi simple que fondamentale : ne pouvant pas produire la vie humaine, il m'est interdit de la supprimer. Il est donc possible de dire que ce commandement trouve son actualité la plus sensible sous sa forme paradoxale, : *tu ne produiras pas l'homme*. C'est une même logique qui préside au début et à la fin de l'homme : si je peux décréter la fin de tel homme, pourquoi ne tenterai-je pas aussi de décider de l'origine, puis de la nature, de tel autre? Dit autrement : l'existence d'un homme est-elle un événement que l'on reçoit ou relève-t-elle d'une décision?

(b) Le chrétien, de par sa seule citoyenneté, participe-t-il en quelque façon de ces meurtres qu'il n'a pas conscience d'accomplir lui-même – quelles que soient leurs différences : guerre, famine, peine de mort, euthanasie, avortement ? Ne pourrait-on penser que sa volonté y est engagée, au moins sous la modalité minimale qui consiste à ne pas s'y opposer? Le péché d'homicide est péché contre la justice (et non la charité). N'y a-t-il pas là consentement à des infractions manifestes à la justice? On sait que la paix à l'intérieur d'un État a été souvent acquise par la mort donnée, ou pouvant être donnée, à l'extérieur. Et on a longtemps répété que rien ne valait « une bonne guerre » pour cimenter l'unité nationale. On m'objectera, là encore, que la lettre du commandement n'est pas « tu ne tueras point », mais « tu ne commettras pas de meurtre », et qu'entre

1. Pourtant, au moment de son arrestation, Jésus avait interdit à Pierre la « légitime défense » : « Remets ton glaive à sa place, car tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive » (*Matthieu 26*, 52).

les deux réside tout l'espace de ces homicides non défendus, commis au titre de la légitime défense de l'individu, de sa famille ou de son État – cet espace est celui-là même qu'ouvre l'écart entre un coupable et un innocent (celui qui n'y est *pour rien*). Soit. Mais que vaut ici l'analogie (*Catéchisme*, § 2266)? Faut-il admettre d'un État ce que l'on interdit à un individu ? L'État ne se définit-il pas plutôt par sa force, c'est-à-dire comme l'instance qui aurait les moyens d'éviter de faire couler le sang? Il faudrait qu'une politique chrétienne s'interroge un jour *pour de bon* sur la nature exacte de la participation du citoyen aux meurtres que son État commet en toute raison – la raison d'État, précisément <sup>2</sup>. Qu'en est-il de *ma* responsabilité dans les famines meurtrières auxquelles l'État dont je suis citoyen ne s'efforce pas de porter remède<sup>s</sup> ? Quel rapport y a-t-il entre le *tu* de l'injonction et le *nous* de la citoyenneté? Suffit-il de penser cet écart et, par le miracle de la représentation, de comprendre le *nous comme* personne fictive (le *Léviathan*) pour que, la volonté particulière dissoute dans la volonté générale, disparaisse le péché? C'est dans la mesure où ces questions trouveront une ébauche de solution que je pourrai prendre conscience que le cinquième commandement n'a peut-

1. Là encore l'analogie est insoutenable, qui irait d'un terrorisme individuel, certes fondamentalement condamnable (tuer pour tuer) à un terrorisme d'État, incommensurablement plus scandaleux encore. Et comment reconnaître le « bien fondé » d'une nation dont la « libération nationale » a été acquise par le terrorisme? Aucun siècle n'a usé comme le nôtre de la mort des innocents. Le *Catéchisme de l'Église catholique* réaffirme également qu'« on est moralement tenu de résister aux ordres qui commandent un génocide » (§ 2313).

2. Si la légalisation de l'interruption volontaire de grossesse rend la question particulièrement aiguë, elle n'a pas suscité, à ma connaissance, la réflexion politique nécessaire sur les pré-requis contemporains de la citoyenneté, et sur la nature de la responsabilité (culpabilité ?) du citoyen en tant que citoyen. Voir cependant l'esquisse de Claude Bruaire, *La raison politique*, Fayard, 1974.

3. Le *Catéchisme* dénonce avec vigueur les trafiquants en subsumant leur cas dans la catégorie des homicides (volontaires) indirects (§ 2269). Mais qu'en est-il des citoyens eux-mêmes ?

être pas si simplement le privilège de la facilité, et que je ne le respecte pas beaucoup plus que les autres'.

3. Cette distinction utile mais insuffisante entre tuer et commettre un meurtre est-elle pertinente enfin devant le commentaire que fait le Christ en *Matthieu 5*, 21-26 de ce commandement primordial – primordial, car c'est le premier qu'il mentionne dans le sermon sur la montagne, archétype de la loi qu'il est venu accomplir – et l'extraordinaire absolutisation à laquelle il se livre? La colère, et même la haine et l'insulte, dit le Christ, sont homicides, et comme telles passibles du tribunal. N'oublions pas que celui à qui Dieu allait dicter et confier les tables de la loi avait commencé sa carrière en assassinant un chef de corvée, par colère devant l'injustice, celle précisément de l'exploitation d'un travailleur immigré (*Exode 2*, 11-12).

Le Décalogue constitue la proposition faite à l'homme de vivre selon des moeurs divines. Dieu ne veut pas la mort du pécheur (*Psaumes*) : ni celle de Caïn, marqué d'un signe pour que personne ne le tue (*Genèse 4*, 15), ni celle de Barabbas l'homicide (*Marc 15*, 7), dont la condamnation du Christ sauve la vie, ni celle de Judas, le traître devenant suicidaire pour avoir désespéré de la miséricorde divine et du salut que le Christ était pourtant en train de lui acquérir (*Matthieu 27*, 3-5). Or ces moeurs divines sont d'abord les moeurs du Christ lui-même. Le Christ peut dire, en tant qu'innocent, ce que le chrétien ne peut pas faire ; car le Christ seul a appliqué ce commandement, et en a payé le prix, mourant de n'être absolument pas coupable : lui seul n'est pas homicide. Comme les artisans de paix seront appelés fils de Dieu (*Matthieu 5*, 9), le Fils de Dieu est ici, de façon absolue et plénière, le seul artisan de paix. Que les chrétiens suivent leur maître, c'est ce qui leur est demandé. Mais

1. Une position politique minimale (mais non pas minimaliste) consisterait, pour éviter l'accusation habituelle d'irréalisme des chrétiens, à distinguer au moins les innocents (entrent sous cette notion tous ceux qui ont été tués ou peuvent l'être uniquement pour ce qu'ils sont). Voir saint Thomas, *Somme de théologie*, *II<sup>e</sup> II<sup>e</sup>*, q 64, a 6. Cette distinction faite, le pire, c'est-à-dire la barbarie, est évité. Resterait ensuite à se demander s'il est tout à fait inimaginable de penser un État qui s'interdise ce qu'il interdit à ses citoyens, c'est-à-dire qui ne tue pas, même pour punir ou se protéger.

qu'ils s'enorgueillissent en croyant l'avoir imité, parce qu'ils n'ont jamais commis de meurtre, voilà qui n'est pas mettre son orgueil dans le Seigneur. Ainsi, cet impératif de la raison, apparemment admis par tous, est bien un commandement; et ce commandement, comme les autres mais plus que les autres peut-être, a un statut eschatologique. C'est ce qui lui confère son urgence.

Vincent Carraud, né en 1957, marié, quatre enfants. Maître de conférences à l'Université de Caen, rédacteur en chef adjoint de l'édition francophone de *Communio*. Dernières publications, *Pascal et la philosophie*, P.U.F., 1992, et, en collaboration avec F. de Buzon : *Descartes et les Principia II*, P.U.F., 1994.

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

## **Dieu, auteur de la vie seul maître de la vie de l'homme 1**

**D ● ●** se dit quand . il nous dit : « Tu ne tueras pas » (*Exode* 20, 13 ; *Deutéronome* 5, 17). Dieu, le Père, n'est pas l'auteur de la mort (cf. *Sagesse* 1, 13). Dieu est l'auteur de la vie, Dieu est « le Vivant », Dieu, Créateur, fait exister toutes les créatures - nous-mêmes et les autres.

Non seulement Dieu n'est pas l'auteur de la mort, mais encore, par son fils, il est vainqueur de la mort. Affirmation de foi, inouïe pour l'homme obsédé par la fascination de la mort, conscient qu'en sa propre chair, la vie elle-même mourra. Oui, l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, perçoit cependant la mort comme la réalité à laquelle rien n'échappe, comme un malheur inéluctable.

Mais les disciples du Christ croient et savent que la mort est vaincue dans le mystère de sa Résurrection. La puissance de Dieu saisit la nature humaine du Christ, « vouée à la mort en raison du péché des hommes » (cf. *1 Corinthiens* 15, 3), et la fait passer dans la plénitude de la Vie et de la Gloire de Dieu. Dès lors, même s'il est exposé dans sa condition biologique à cette épreuve mortelle et crucifiante, qui est signe de sa propre destruction spirituelle et oeuvre du péché en lui, l'homme reçoit

1. Extraits remaniés d'entretiens sur Radio Notre-Dame du 16 janvier au 13 février 1985, publiés dans *Paris Notre-Dame*, n° 61, 62, 63 et 65 des 8, 15, 21 février et 7 mars 1985.

dans le Christ ressuscité d'entre les morts une plénitude de vie en Dieu et avec Dieu, et sa condition corporelle en est transfigurée.

Cette conviction donne toute son ampleur au précepte : « Tu ne tueras pas », qui ne saurait du coup être réduit, dans ce qu'il vise, aux guerres, aux meurtres et à la peine de mort. Car il commande à l'homme d'agir comme le fait Dieu, Créateur de l'homme, « Vivant » et vainqueur de la mort en son Fils fait l'homme.

L'homme vit donc sa dimension divine quand il agit selon le commandement ; « Tu ne tueras pas ». Car non seulement il respecte Dieu, Créateur de cet autre homme qui est son semblable et qui lui est donné comme un frère, mais encore il s'accomplit lui-même comme enfant de Dieu lorsqu'il aime ses frères, enfants de Dieu, à la manière du Père notre Créateur, du Christ notre Rédempteur et de l'Esprit sanctificateur,

Notre amour du prochain manifeste qui nous sommes. Car Dieu seul aime comme il nous demande d'aimer. Dieu seul nous donne d'aimer comme il nous commande d'aimer. Aimer son prochain, c'est être les uns pour les autres « image et ressemblance de Dieu ».

Retrouver cette mesure divine du commandement de l'amour fraternel, c'est découvrir dans toute sa beauté et sa dignité splendide la relation à vivre entre tous les êtres humains.

La puissance de Dieu ressuscite d'entre les morts sa créature défigurée par le péché, livrée par sa propre faute au risque de son autodestruction en ce suicide spirituel de l'homme qui se coupe du Dieu vivant.

Au-delà des nécessaires thérapies et de l'ajustement des comportements, au-delà des efforts pour « huiler » les rapports et éviter de nous faire souffrir les uns les autres, faites tout simplement vôtre la manière d'agir de Dieu. Et vous serez heureux.

Pour nous, le commandement de Dieu à l'égard du prochain : « Tu ne tueras pas », évoque les meurtres, la suppression de la vie humaine dès son commencement et en sa fin (avortement et euthanasie), la légitimité de la peine de mort et la justification des guerres. De ces situations extrêmes où l'homme donne la mort à l'homme, je ne retiendrai ici que la peine de mort. Je veux en parler non en homme de loi, ni en philosophe, ni en sociologue, ni en responsable politique, mais à la manière dont

Dieu en parle dans la Bible et par la bouche de son Fils, le Christ.

Dans la Bible, où se trouvent rapportés tant de carnages et d'ordres de massacres, la peine de mort n'apparaît pas comme une sanction humaine ni comme le droit pour l'homme de juger selon sa propre justice. C'est Dieu lui-même qui juge que tel homme, pour avoir commis tel acte mauvais (par exemple l'adultère, cf. *Lévitique* 20, 10; *Deutéronome* 22, 22-24) – c'est-à-dire péché et rupture de la vie avec Dieu –, n'est plus digne de la vie dont Dieu seul est la source. Seul Dieu peut sanctionner cet acte en retirant à l'homme pécheur la vie dont il s'est déjà séparé.

Cette vie qui vient de Dieu est représentée par le sang, aussi bien dans la Bible que dans les civilisations anciennes du Proche-Orient méditerranéen. C'est pourquoi le sang est sacré (cf. *Lévitique* 1 et 17). C'est pourquoi aussi le cadavre, corps exsangue qui échappe à la vie, donc à Dieu, rend à son contact l'homme impur. D'où une purification nécessaire pour se remettre entre les mains du « Vivant ». C'est pourquoi, enfm, le sang des victimes offertes en sacrifice ne peut être répandu hors de l'espace consacré à Dieu.

Deux passages du livre de la *Genèse* illustrent cette conception de la vie.

D'abord le premier meurtre : Abel tué par Caïn. « "Qu'as-tu fait ? " dit Dieu. " La voix du sang de ton père crie du sol vers moi. Tu es maintenant maudit du sol qui a ouvert la bouche pour recueillir de ta main le sang de ton frère " » (*Genèse* 4, 10-11).

La malédiction prononcée sur Caïn est la conséquence de cet assassinat fratricide : c'est une offense faite à Dieu. Ce n'est pas une simple « vendetta », c'est un sacrilège. Caïn, en effet, lorsqu'il a privé Abel de la vie, a pris ce qui n'appartient qu'à Dieu.

Ensuite, l'Alliance avec Noé. Après lui avoir donné la terre, Dieu spécifie : « De votre sang qui est votre propre vie..., je demanderai compte à l'homme. A chacun je demanderai compte de la vie de son frère. Qui verse le sang de l'homme par l'homme verra son sang versé, car à l'image de Dieu, Dieu a fait l'homme. » (*Genèse* 9, 5-6.)

Ainsi, la sanction de la mort, qui semble s'opposer au

commandement : « tu ne tueras pas », revient à Dieu, auteur de la Vie et seul maître de la vie de l'homme. Comment Dieu lui-même entend-il juger l'homme? Il nous le dit par la bouche prophète Ezéchiel (33, 11) : « Est-ce que je prends plaisir à la mort du méchant ? Bien plutôt à ce que le méchant change de conduite et qu'il vive ! Revenez de votre méchante conduite. Pourquoi faudrait-il que vous mouriez ? »

C'est bien ce que nous dit aussi Jésus de cette sanction de la mort. La question lui est posée au sujet de la femme adultère (*Jean* 8, 3-10), pour le mettre à l'épreuve. « Dans la Loi, Moïse nous a prescrit de lapider ces femmes-là. Et toi, qu'en dis-tu ? » Avant de répondre, Jésus écrit sur le sol – la Parole de Dieu, sans doute, et peut-être : « Soyez saints parce que je suis saint » (*Lévitique* 11, 44). Il déclare enfin : « Que celui d'entre vous qui n'a jamais péché lui jette la première pierre. »

Pour appliquer la sanction divine et agir selon la justice de Dieu, l'homme doit être lui-même dans la condition divine de la sainteté. Les anciens du peuple partent les premiers car ils portent la responsabilité d'exécuter cette loi de sainteté qui les juge eux-mêmes.

Par cette parole de miséricorde et de pardon, Jésus, le Fils de Dieu fait homme, dirime le dilemme entre le commandement : « Tu ne tueras pas », et le précepte de mise à mort : « Moi non plus, je ne te condamne pas. Va, et désormais ne pèche plus. »

Bien que l'Église n'ait pas interdit la peine de mort comme peine humaine, il demeure dans la logique de la sainteté et de la miséricorde de Dieu que l'homme ne se permette pas ce qui revient à Dieu.

« Et moi, je vous dis... » (*Matthieu* 5, 21-22). C'est ainsi qu'après avoir rappelé le commandement : « Tu ne tueras pas », Jésus commente, en les assimilant à un meurtre, trois manques d'amour du prochain. Ce ne sont que des offenses verbales. Et pourtant, Jésus nous dit qu'elles sont passibles d'une sanction aussi grave que le meurtre – d'une sanction qui vient de Dieu lui-même. En effet, il ne s'agit pas du jugement des hommes ni d'un délit de droit commun relevant d'une loi humaine. Car il s'agit de la loi de sainteté donnée par Dieu.

Les trois phrases relevées par Jésus s'éclairent les unes les autres dans leur succession graduée.

D'abord, « se mettre en colère contre son frère ». Pour ce

mouvement d'irritation qui souvent échappe au contrôle de la volonté, pour cette manifestation d'un tempérament vif, faut-il donc en « répondre au tribunal » suivant les dispositions fixées par la loi divine ?

Ensuite, « dire à son frère " Raga " », c'est-à-dire : « tête vide, sans cervelle ». Pour cette insulte, pour cette agression verbale, faut-il donc être justifiable du très solennel Sanhédrin, chargé d'interpréter la loi de Dieu ?

Enfin, « traiter son frère de " fou " », (cf. *Sagesse* et *Proverbes*). Il s'agit de l'insensé qui dit : « Il n'y a pas de Dieu » (*Psaume* 10, 4 ; 14, 1 ; 53, 2), qui se révolte contre Dieu, se coupe de la sagesse divine et « ne comprend rien au dessein de Dieu » (*Psaume* 92, 7). Pour cette injure et ce jugement, faut-il donc être voué à la « géhenne de feu » ?

La géhenne, c'est cette vallée au sud de Jérusalem où d'abord des enfants étaient sacrifiés en holocaustes à Moloch (cf. *2 Rois* 23, 10 ; *Jérémie* 7, 31). Puis, après que Josias eut détruit ce lieu de culte païen (cf. *2 Chroniques* 34, 3-4), c'était devenu la décharge où étaient brûlées les immondices. Donc, c'est le symbole de l'impureté, et enfin de la malédiction éternelle, de l'enfer (cf. *Isaïe* 66, 24).

Pourquoi cette gradation dans l'instance saisie, qui toujours traduira le jugement de Dieu ? Parce que, dans ces comportements de plus en plus graves vis-à-vis de notre prochain – colère, injure, condamnation –, nous le « jugeons ». Nous usurpons la fonction du Juge éternel. Dieu seul « scrute les reins et les coeurs » (*Jérémie* 11, 20).

Ce faisant, nous agissons comme le meurtrier qui ôte la vie dont Dieu seul est le maître. Nous « tuons » l'autre en prononçant une sentence qui n'appartient qu'à Dieu. Nous nous substituons à Dieu qui seul peut sanctionner le péché en ce qu'il a de mortel ».

« Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés » (*Matthieu* 7, 1), c'est-à-dire : Dieu ne vous jugera pas, ne vous condamnera pas.

« Quand tu vas présenter ton offrande... » (*Matthieu* 5, 23-24). Il s'agit de l'offrande présentée à l'autel de Dieu et du souvenir du prochain qui a quelque chose contre nous. Jésus met en corrélation le culte rendu à Dieu, expression de notre amour pour Dieu, et la demande de pardon à notre prochain, la démarche de réconciliation avec notre « frère », cette fraternité

des hommes entre eux en tant qu'enfants du même Père des cieux.

Non que l'amour du prochain soit un préalable à l'amour de Dieu, mais il lui est lié, et la vérité de notre amour de Dieu est d'aimer ce prochain comme Dieu l'aime et nous aime.

« Mets-toi vite d'accord avec ton adversaire encore en chemin... » (*Matthieu 5, 25-26*). Nous sommes en chemin dans notre vie. Nous marchons vers l'achèvement des choses. Au terme du chemin : Dieu, le seul juge. Dans nos divers litiges quotidiens, devant l'engrenage des procédures de justice, Jésus nous invite, au lieu de nous juger les uns les autres et de nous substituer à Dieu, à nous mettre d'accord avec notre adversaire, à reconnaître nos torts. Il ne s'agit pas de parvenir à un compromis à l'amiable, mais de nous mettre dans la vérité ce que nous avons fait, chacun pour sa part.

Si nous n'exerçons pas mutuellement la miséricorde, le vrai jugement sera porté, sans tricherie possible, par Celui qui a seul le droit de juger, « Jusqu'au dernier centime, il faudra rendre compte. »

Jésus nous remet face à l'ultime vérité de nos vies.

L'apôtre Jean résume de façon lapidaire l'enseignement de Jésus à propos du commandement : « tu ne tueras pas » par cette affirmation : « Quiconque hait son frère est un meurtrier et, vous le savez, aucun meurtrier n'a la vie éternelle demeurant en lui » (*1 Jean 3, 15*).

Ceci rappelle la réponse de Jésus à ceux qui refusent de croire en lui (*Jean 8, 44-46*) : « Votre père, c'est le diable, et non Abraham, le père des croyants, ni Dieu lui-même, notre Père des cieux. Et vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre père. Dès le commencement, il s'est attaché à faire mourir l'homme. Il ne s'est pas tenu dans la vérité parce qu'il n'y a pas en lui de vérité. Lorsqu'il profère le mensonge, il puise dans son propre bien parce qu'il est menteur et père du mensonge. Quant à moi, c'est parce que je dis la vérité que vous ne me croyez pas. Qui de vous me convaincra de péché ? »

Le diable est donc homicide, meurtrier de l'homme. Par quelle mort ? La mort du péché, la mort due au péché.

En effet, on ne meurt pas qu'une fois. Comme le dit saint Augustin dans *la Cité de Dieu*, il y a plusieurs morts possibles : la mort physique, et la mort du péché, la mort éternelle.

La mort du corps aboutit à sa destruction, à son « retour à la poussière » (*Genèse 3, 19*). Passage de la présence à l'absence, du tout au rien, de l'être au néant apparent. Car si l'homme possède son corps, il ne s'y réduit pas. Par le corps s'exprime cette réalité spirituelle de l'être humain qui ne périt pas avec lui : son âme par laquelle l'homme reçoit sa liberté, lui qui, seul en ce monde, est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, comme le dit la foi chrétienne et aussi la sagesse humaine. Son âme est, elle aussi, susceptible de subir une épreuve de mort : la mort spirituelle, le péché. Mort plus capitale et plus complexe que la mort physique, car elle est passage de la vie en communion avec Dieu au « vide » qu'est une vie qui dure, mais loin de Dieu. Contradiction dont nous faisons l'expérience quotidienne et que, malgré tout, nous n'arrivons pas à comprendre, puisque celui qui se priverait de Dieu en le refusant se détruirait lui-même, comme un homme qui refuserait de respirer.

Mais alors qu'il se coupe de la source de la vie, l'homme créé à l'image de Dieu ne cesse pas d'exister. Il vit une « vie de mort ». Combien éprouvent ce sentiment d'être des « vivants morts » ! Morts parce que sans espérance, sans liberté, sans goût pour le bien, engloutis dans leur propre faillite. La mort spirituelle, c'est l'esclavage de l'homme en proie au mystère du péché.

Par son pardon, Dieu nous en délivre. C'est parce qu'il est notre Créateur et nous garde dans l'existence que Dieu peut se faire aussi notre Rédempteur. Notre existence reçue de lui nous donne l'espérance d'une Rédemption qui vient de lui. Il peut changer cette liberté qui s'est fermée sur elle-même, retourner ce cœur qui, par le péché, refuse sa vie. La mort spirituelle n'est pas un anéantissement, mais une « vie morte », qui demeure encore dans la main de Dieu toute-puissante de vie et de miséricorde.

Parce que nous expérimentons le pardon du péché – cette mort spirituelle –, nous pouvons espérer la résurrection de nos corps dans le Christ ressuscité des morts.

La « seconde mort », au terme de l'histoire, est infiniment plus grave que la mort biologique. Au Jugement dernier, l'ultime vérité sera révélée (*Apocalypse 2, 11*). L'homme enfoncé dans le mensonge, sans croire au pardon toujours offert par le Dieu de la Vie, sera définitivement enfermé dans la pri-

son où il se sera mis lui-même : c'est l'enfer, la mort éternelle, l'issue fatale dont Dieu veut nous sauver par la miséricorde du Christ.

Alors que « la mort est entrée dans le monde par le péché » (Romains 5, 12), d'ores et déjà l'expérience spirituelle du pardon de Dieu – donc de l'arrachement à la mort dans notre vie d'enfants de Dieu – nous aide à entrevoir « comme en énigme » (1 Corinthiens 13, 12), à travers notre condition biologique mortelle, la réalité à venir de la Résurrection totale, à la plénitude des temps et pour la vie éternelle.

**Communio**  
**a besoin de votre avis**  
**Écrivez-nous.**

Jean-Marie Lustiger, né en 1926. Prêtre en 1954. Aumônier d'étudiants jusqu'en 1969, puis curé à Paris. Évêque d'Orléans en 1979. Archevêque de Paris en 1981. Cardinal en 1983. Membre de l'Académie française. Publications : *Sermons d'un curé de Paris*, Fayard, Paris, 1978; *Pain de vie et peuple de Dieu*, Criterion, Limoges, 1981; *Osez vivre et Osez croire*, Centurion, Paris, 1985 ; *Premiers pas dans la prière*, Nouvelle Cité, Paris, 1986 ; *Six sermons aux élus de la Nation*, Cerf, Paris, 1987 ; *Le choix de Dieu*, de Fallois, Paris, 1987 ; *La Messe*, Bayard Éditions, 1988 ; dernière publication : *Devenez dignes de la condition humaine*, Flammarion, 1995.

René-Samuel SIRAT

## « Nous avons assisté au blasphème suprême » (Lettre du Grand Rabin Sirat à Shimon Peres)

A PRÈS l'assassinat du Premier ministre Ishaq Rabin, Communio avait souhaité présenter une réflexion sur le sens de la Parole : « Tu ne tueras pas » dans le judaïsme. En raison de délais trop courts, cela n'a pas été possible, et nous le regrettons. Nous publions pourtant un document exceptionnel par sa vigueur théologique et politique, la lettre du Grand Rabin René Samuel Sirat à Monsieur Shimon Peres, au terme de la semaine de deuil qui a suivi la mort d'Ishaq Rabin.

Communio

Dimanche 12 novembre 1995  
Fin des sept jours de deuil.

Monsieur le Premier ministre,

*Oui! Nous sommes coupables! (Genèse 42, 21)*

Qu'il me soit permis, en tant que rabbin, de vous exprimer mes sentiments de douleur et mes réflexions après le tragique événement qui a endeuillé Israël.

En effet, l'assassinat du Premier ministre Ishaq Rabin *zal* samedi soir dernier, est hélas ! l'aboutissement d'un long processus. Depuis des décennies, la violence verbale au sein de la

tement et de l'euthanasie dégage une ambiance de mort sur la société, : « La mère et le médecin, symboles de vie, deviennent ainsi un symbole de sélection et de négation de la vie. Ce renversement mortifère ne fait qu'exprimer le besoin de la société de s'auto-détruire. " No future ! " »<sup>1</sup>.

Quant aux remèdes à la « société dépressive » qui n'offre plus d'idéal aux jeunes, il faut les chercher, selon le même auteur, dans une affirmation claire du rapport à Dieu et des valeurs morales qui s'y fondent : « Il faut le dire, le rapport à la transcendance peut permettre d'approfondir le sens de l'existence, de développer l'intériorité et d'humaniser les individus et les sociétés »<sup>2</sup>. Le message de l'Église sur la vie va toutefois beaucoup plus loin. Il ne vise pas d'abord à rehausser le niveau moral des sociétés. Il annonce l'Évangile de la vie en Jésus-Christ, qui dépasse l'horizon de la vie terrestre pour embrasser celui de la vie éternelle. Ce que des psychologues, non soumis à des présupposés sécularistes, reconnaissent comme un besoin pour structurer l'identité psychique des individus, l'Église le propose comme une grâce et une mission de salut accomplies en Jésus-Christ. Bref, l'annonce de l'Espérance est au cœur de l'évangile de la vie.

## L'espérance de l'Église

Les raisons de vivre qui manquent si cruellement à tant de jeunes ne se trouvent pas ailleurs qu'en cette vérité rappelée par le Concile Vatican II et reprise comme un refrain par Jean-Paul II : « Par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » (*Gaudium et Spes* 22). La réponse de l'Église aux défis des cultures sécularisées ne se limite pas à réaffirmer des vérités de base que tout homme de bonne volonté peut comprendre. Elle rappelle certes le caractère créé de la liberté humaine et donc sa dépendance par rapport au Créateur et son besoin d'obéir aux préceptes de la loi naturelle touchant la valeur inviolable de la vie. Cependant quelque chose de plus décisif imprègne tout le message sur la valeur de la vie,

1. *Ibid.*, p.289.

2. T. Anatrella, *op. cit.*, p. 305.

un approfondissement christologique qui place le discours éthique en rapport plus concret avec la grâce du Christ. En d'autres termes le discours sur la loi naturelle ne se suffit plus à lui-même. Il est intégré comme un élément important dans un tout christologique plus englobant. À la manière de *Gaudium et Spes*, les développements de chaque chapitre s'articulent autour du mystère pascal du Christ qui unit la responsabilité terrestre pour la vie et la participation à la vie éternelle de Dieu'.

Quand l'Église constate les ravages de la culture de mort chez tant de victimes innocentes, elle lève les yeux vers le crucifié dont la passion et la mort assument toutes les angoisses et les tragédies qui forment le tissu de l'histoire humaine. Le *Catéchisme de l'Église catholique* a exprimé cela d'une façon profonde : « Toutes les détresses de l'humanité de tous les temps, esclave du péché et de la mort, toutes les demandes et les intercessions de l'histoire du salut sont recueillies dans ce Cri du Verbe incarné. Voici que le Père les accueille et, au-delà de toute espérance, les exauce en ressuscitant son Fils » (2606). La première attitude de l'Église face à la culture de mort consiste à confesser le mystère de Pâques, à proclamer le retournement de toutes les tragédies et l'exaucement de toutes les prières. « Personne n'a vu l'heure de ta victoire. Personne n'est le témoin de la naissance d'un monde. Personne ne sait comment la nuit infernale du samedi s'est transformée en lumière de matin de Pâques. C'est en dormant que nous avons été transportés sur des ailes pardessus l'abîme, en dormant que nous avons reçu la grâce de Pâques. Et personne ne sait comment l'événement lui est arrivé. Chacun ignore quelle main a caressé sa joue de telle sorte que soudain le monde blême éclata pour lui en vives couleurs et qu'un sourire involontaire s'épanouit sur son visage à cause du miracle qui s'accomplissait en lui »<sup>2</sup>.

Au moment où le Fils de l'Homme remet son Esprit au Père dans l'extrême abandon de la mort, un filet de vie éternelle sourd du côté transperce, préludant le fleuve de vie de Pâques et Pentecôte. L'obéissance du Fils a vaincu toutes les désobéis-

1. Voir par exemple l'introduction 1-2, chap. I, n° 25, l'ensemble du chap. II mais plus spécialement les n° 29-30, 50-51, chap. III, n° 52, 76-77, chap. IV, 78-81, et la conclusion n° 101-105.

2. H. U. von Balthasar, *Le Cœur du Monde*, Cerf, p. 169.

sances des fils et filles d'Adam et d'Eve et a scellé la ri  
alliance, l'alliance réciproque et féconde, dans son san  
vient, impérative, l'audace de l'Église pour affirmer la  
inviolable de la vie humaine (*Evangelium vitae* 25, '50  
« Le sang du Christ, qui révèle la grandeur de l'amour d  
*manifeste que l'homme est précieux aux yeux de Dieu etc*  
*valeur de sa vie est inestimable* » (*Evangelium vi*  
L'amour divin a payé le prix du sang pour conquérir la  
humaine égarée. Qui a mieux chanté cela que Péguy!

« Vous avez pu compter éternelle comptable, A  
quel prix j'ai sauvé ce peuple abandonné. Vous  
pouvez calculer, voici l'encre et la table, À quel  
taux j'ai prêté le sang que j'ai donné.

Vous avez pu compter, inlassable économiste, Ce  
que coûte l'espace, et le temps, et le lieu,

Vous avez pu compter à combien revient l'homme  
Et qu'il fallut payer du sang même d'un Dieu 1. » y

Le sang du Christ confère un prix inestimable à tō  
humaine en vertu du lien indestructible qui unit tout h  
l'obéissance théandrique du Fils de Dieu. Cette o  
rédemptrice introduit les personnes humaines dans le R  
des échanges trinitaires. La méditation christologique:  
Paul II débouche ainsi sur le fondement trinitaire de la  
dignité de la vie humaine. « Connaître Dieu et son. F  
accueillir le mystère de la communion d'amour du Père  
et de l'Esprit Saint dans notre vie qui s'ouvre *dès main*  
*la vie éternelle dans la participation à la vie divine* »  
*lium vitae* 37). Déjà infiniment précieuse parce qu'  
elle-même par le Dieu infini, la personne humaine  
surcroît insondable de dignité du fait qu'elle appartient  
mais à l'enceinte sacrée de l'expression d'amour intr  
Elle est infiniment précieuse non seulement en elle-m  
aussi pour Dieu lui-même qui engage Sa Gloire dans f  
ture unique créée à son image et ressemblance.

Si chaque personne est un don du Père non Se  
elle-même mais aussi pour le Fils – un don reg;

1. Charles Péguy, *Eve, La Pléiade*, p. 988, quatrain 426 et p

4 au Père dans l'Esprit –, alors il apparaît sacrilège  
r à la vie qui est appelée à exprimer et servir la plus  
Gloire de Dieu. « Père, je veux que là où je suis, ceux  
pas donnés soient aussi avec moi, et qu'ils  
contemplant ne tu m'as donnée car tu m'as aimé  
Gloire » (*Jean* 17,24). Le mot d'Irénée cadre bien dans  
te : « La Gloire de Dieu » est bien « l'homme vivant »  
vie de l'homme c'est la vision de Dieu », c'est-à  
Communion avec Dieu, commencée dès ici-bas. Du coup  
ne humaine se trouve enrichie de Dieu même. c'est-O  
sée, participant aux relations trinitaires. L'identité  
de tout homme est donc cachée dans le Christ, dans la  
théandrique du Verbe incarné, *vinculum substantiale*,  
semble d'une façon nuptiale et indissoluble l'huma  
Trinité. Vie trinitaire et vies humaines sont désormais  
bles. Dans le Christ pascal, leurs destins se joignent et  
if pour une fécondité commune que l'Écriture appelle  
erement de ce mystère d'alliance, on comprend que  
soit engagée à la première personne dans la mission de  
est venu pour que les hommes aient la vie et qu'ils  
abondance (*Jean* 10,10).  
pourquoi l'idéal souverain que l'Église propose à  
est le don de soi total à l'image et ressemblance de  
Ce don total par amour à la suite du Christ crucifié  
le chemin de la véritable liberté. « *Le Christ crucifié*  
*sens authentique de la liberté, il le vit en plénitude par*  
*de lui-même* et il appelle ses disciples à participer à  
même » (85). Parce que son sang a été versé comme  
d'amour, il a changé le signe de la mort et de la sépa  
tive en signe de communion et de vie éternelle.  
façon, il proclame que *la vie atteint son centre, son*  
*plénitude quand elle est donnée* » (*Evangelium*  
*la mort a été engloutie dans la victoire. Où est-elle,*  
*victoire ? Ou est-il, ô mort, ton aiguillon ? (I Corin*  
*55). Le combat pour la liberté qui est au coeur de*  
*l'Église passe par le témoignage rendu à la Vérité*  
*»* (*Jean* 8,32, *Galates* 5,1) pour la vie éternelle.

2. Irénée, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7 : SC 100/2, pp. 648-649,  
*Evangelium vitae* 38.

## Dans le combat de Dieu

La méditation christologique du Saint Père accompagne filigrane tous les développements concernant la mission de l'Église au service de la vie et la promotion d'une « culture de la vie ». Que ce soit pour éclairer la dignité inviolable de l'homme, le caractère sacré de son appartenance à Dieu et à Christ, que ce soit pour confirmer la loi naturelle du commandement ou encore pour réveiller la conscience des croyants et galvaniser les énergies en vue du respect de la vie, on se trouve en présence d'un langage pour reprendre un mot de Balthasar, qui inclut la Pâque du Christ. À cet égard la conclusion ajoute une dimension mariale qui dépasse la référence pieuse et exemplaire. Cette référence illustre bien le prophétisme de l'Apocalypse. Sous le « signe grand (Apocalypse 12, 1) poursuivie par le feu » (Apocalypse 17, 3) qui veut « né » (v. 4) il voit l'hostilité des forces de l'histoire et qui frappe la Mère av

« Marie aide ainsi l'Église à prendre courage toujours au centre d'un grand combat entre la lumière et les ténèbres » (Evangelium

Marie apprend à l'Église à enfanter douloureusement le Christ au long des siècles en se tenant debout avec elle au pied de la croix (Jean 19,25). Sa maternité spirituelle « mûrit progressivement au jour de la Croix, quand vient pour Marie le moment d'accueillir comme fils tout homme devenu disciple. Il est sur lui l'amour rédempteur du Fils » (Evangelium vivum). C'est ainsi que Marie, la Mère douloureuse mais vivante est parole vivante de consolation et de force pour l'Église dans son combat contre la mort et la culture de mort.

La figure de Marie, mise en relief d'une façon si expressive demeure emblématique. Elle entraîne l'Église dans le combat de Dieu, que le livre aux sept sceaux décrit en images prophétiques. La victoire de l'Agneau sur les forces de ténèbres ensanglantant l'histoire humaine n'est pas seulement une consolation pieuse style *happy end*. Elle est une exhortation

délité jusqu'au bout, au milieu de l'adversité et de la persécution. Jean-Paul II reprend cette veine apocalyptique d'une façon plus vigoureuse et incisive que dans aucun autre document pontifical. On y sent une passion qui fait écho à celle d'un poète comme Péguy exaltant le mystère de la charité de Jeanne d'Arc : « une seule âme est d'un prix infini. Que sera-ce de l'âme d'une infinité d'âmes ? ». Au spectacle de l'impiété qui se déroule sur le Royaume de France, la pucelle d'Orléans s'émeut de passion mais aussi d'impatience et d'audace pour le

Dieu dans ses saints : « Jeannette : sainte Geneviève, saint Loup n'ont pas eu peur d'aller au-devant des persécutions... Dans les plis de leurs manteaux ils portaient le sang et le corps de Jésus... Jamais ils ne l'auraient oublié. « Il faut que chrétienté continue » a répété Péguy, poète théologien, paysan et soldat, dont la poésie n'a eu d'égale que l'ampleur de l'Épître à la culture chrétienne continue...

« Je ne suis pas du vieux commandement « tu ne tueras pas » mais du nouveau que Jean-Paul II prend parti pour les faibles et les sans défense, à l'exemple

de Jésus ; « dans le monde désenchanté attend un monde de chrétiens et des chrétiennes. Quelque soit le prix, la vie humaine passe par le refus du

l'abandon de la douleur d'un mourant sans écourter ses droits, la charité du travailleur social qui oriente la jeune fille et désespérée vers une clinique de vie et non de mort, le courage du député qui s'oppose à une majorité légalisant l'avortement, les luttes contre la vie humaine. Le monde entier a salué avec émotion le témoignage du pape, déposant sa couronne plutôt que de contresigner le projet de loi du parlement de son pays légalisant l'avortement. Il faut que la culture chrétienne s'affirme comme « culture de vie » au milieu d'un monde déboussolé par la « culture de mort ». C'est la victoire de la culture de la vie contre la dérive nihiliste qui entraîne les démocraties occidentales, et non pas seulement, mais bellement par en bas des valeurs sacrées, l'Église,

p. 522.

Péguy, *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, La Pléiade, 1960-1.



experte en humanité et servante-épouse de l'Agneau, rappelle les vérités et les valeurs qui constituent la base d'une civilisation de l'amour : obéissance au Créateur et à sa loi inscrite dans la conscience morale de l'humanité, respect de la vie à partir de la conception jusqu'à la mort, priorité à la famille dans les politiques sociales, union à Jésus dans le « don total de soi comme devoir et comme lieu de la réalisation plénière de la liberté » (*Evangelium vitae* 81). Comme une mère compatissante, l'Église accompagne patiemment les cheminements sinueux de ses enfants et elle jette aussi un regard d'espérance sur les tragédies humaines issues du péché. Elle montre alors le crucifié-ressuscité qui dévoile l'ultime Vérité : la liberté insondable de l'Amour trinitaire capable de changer les ténèbres en lumière pour qu'en l'homme brille sa gloire.

En guise de conclusion laissons une dernière fois la parole au poète de l'Espérance, bienheureux d'être mort au combat, à la face de Dieu.

« Or tout homme a le droit d'ensevelir son fils.  
 Tout homme sur terre, s'il a ce grand malheur  
 De ne pas être mort avant son fils. Et moi seul, moi Dieu,  
 Les bras liés par cette aventure,  
 Moi seul à cette minute père après tant de pères  
 Moi seul je ne pouvais pas ensevelir mon fils.  
 C'est alors, ô nuit, que tu vins.  
 Ô ma fille chère entre toutes et je le vois encore et je  
 verrai cela dans mon éternité  
 C'est alors ô Nuit que tu vins et dans un grand linceul tu ensevelis  
 Le Centenier et ses hommes romains,  
 La Vierge et les saintes femmes,  
 Et cette montagne, et cette vallée, sur qui le soir descendait,  
 Et mon peuple d'Israël et les pécheurs et ensemble celui  
 qui mourait, qui était mort pour eux  
 Et les hommes de Joseph d'Arimathée qui déjà s'approchaient  
 Portant le linceul blanc<sup>1</sup>. »

Marc Ouellet est prêtre de Saint-Sulpice, il enseigne à Saint Joseph's Seminary, Edmonton, Alberta (Canada), et il est membre du comité de rédaction de *Communio Amériqne du Nord*.

1. Charles Péguy, *Le Porche de la Deuxième Vertu*, La Pléiade, p. 669-670.

Michaël FIGURA

## Martyre et imitation de Jésus-Christ

### 1. Témoignages de l'Église ancienne

Un des plus beaux textes relatifs au martyre à la suite de Jésus se trouve dans *l'Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'âme* (entre 244 et 249 après J.-C.). Origène y confesse : « De même que je suis prêt à mourir pour la vérité, de même je considère que ce qu'on appelle la mort est peu de chose ; elles peuvent bien venir, les bêtes sauvages, les flammes, les tortures. Je sais qu'après mon dernier souffle j'émigrerai de mon corps et je trouverai le repos avec le Christ. C'est pour cela que nous voulons combattre et lutter. Gémissons parce que nous habitons le corps. Quand nous serons aux mains des fossoyeurs, nous ne serons plus dans notre corps, mais délivrés de lui, car nous le transformerons en une nature plus spirituelle. Si nous devons retourner en poussière et être avec le Christ, comment gémir alors, aussi longtemps que nous sommes dans notre corps ? »

L'aspiration au martyre traverse toute la vie d'Origène. Durant la persécution des chrétiens sous l'empereur Decius (250 ap. J.-C.), il fut arrêté et torturé. Il est vrai qu'au terme de cette persécution relativement brève mais cruelle, il retrouva la liberté, mais sa santé fut si profondément affectée qu'il mourut

1. Origène, *Dialektos* 24 (SC 67, 102).

peu après (vers 254) et trouva à Tyr sa dernière demeure'. Il y a beaucoup de témoignages, dans l'Église ancienne, qui évoquent l'aspiration au martyre <sup>2</sup>.

Dans sa lettre à la communauté de Rome, Ignace d'Antioche, sur le chemin qui le conduisait d'Asie Mineure à Rome où il devait mourir, exprime son désir du martyre en ces termes : « Moi, j'écris à toutes les Églises et je mande à tous que moi, c'est volontiers que je vais mourir pour Dieu, si du moins vous ne m'en empêchez pas. Je vous en supplie, n'ayez pas pour moi de bienveillance inopportune. Laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu. Je suis le froment de Dieu et je serai moulu par les dents des fauves, afin d'être identifié au pain véritable du Christ <sup>3</sup>. »

Dans la relation du martyre de Polycarpe de Smyrne, l'accent est mis sur la notion d'imitation de Jésus : « Comme le Seigneur en effet, Polycarpe a attendu d'être livré, pour que nous aussi nous soyons ses imitateurs, sans regarder seulement à notre intérêt, mais à celui du prochain. Car c'est le fait d'une charité vraie et solide que de ne pas chercher seulement à se sauver soi-même, mais aussi à sauver tous les frères » <sup>4</sup>. À la fin de ce récit, on peut dire que Polycarpe était un témoin hors du commun, car « tous désirent imiter son martyre conforme à l'Évangile du Christ <sup>5</sup> ».

Sur cette question du sens de la mort par le martyre, nous demeurons jusqu'ici dans la tradition de la théologie du martyre de l'Église ancienne <sup>6</sup>. Les trois témoignages ci-dessus en expriment déjà les aspects essentiels :

a) Les martyrs de l'Église ancienne – comme les martyrs de tous temps – sont prêts à mourir pour la vérité. Pour la vérité de la foi chrétienne et une confession sans crainte de cette vérité,

1. Voir H. Crouzel, *Origène*, Paris/Namur 1985, p. 57 ss.

2. Cf. Th. Baumeister, *Genese und Entfaltung der altkirchlichen Theologie des Martyriums*, Traditio Christiana 8, Francfort, 1991.

3. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains*, 4, 1.

4. *Martyre de Polycarpe*, 1, 2.

5. *Id.*, 19, 1.

6. Cf. Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münsterische Beiträge zur Theologie 45, Münster 1980, 1 ss.

ils assument une mort violente, car il en va pour eux du sérieux de la foi en prenant la Croix à la suite du Christ.

b) Le martyre est pour eux une mise à l'épreuve de leur foi et de leur disposition à suivre Jésus. Les martyrs savent que, dans ce combat, ils ne sont pas laissés seuls. Ils placent leur confiance dans la parole du Seigneur qui est avec eux tous les jours jusqu'à la fin du monde (*Matthieu* 28, 20). Ils sont convaincus que l'Esprit Saint leur inspire, à l'heure de l'épreuve, ce qu'ils doivent répondre à leurs accusateurs (*Matthieu* 10, 20). Le martyr est, dans cette épreuve, un parfait imitateur de Jésus dans sa Passion. Il porte sa propre croix en communion avec la Croix du Christ, et le Christ vit en lui.

c) Le martyr prend part à l'oeuvre rédemptrice de Jésus-Christ. Son témoignage sanglant est le sceau du baptême, qui purifie entièrement de tout péché. Car le martyre – comme le baptême – est une conformation à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ. Pour le martyr il s'agit d'une participation active, bien entendu portée préalablement par la grâce, à l'oeuvre de Rédemption : « Pour le corps du Christ, qui est l'Église, je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ » (*Colossiens* 1, 24).

d) La récompense du martyr, comme le fruit du martyre, est la glorification par la communion éternelle avec le Dieu en trois Personnes. Paul fait remarquer à cet égard aux chrétiens que « les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous » (*Romains* 8, 18). Les martyrs ont enduré les épreuves de leur temps à la suite de Jésus, et sont ainsi entrés dans la paix du Christ. Par là ils ont atteint le couronnement de leur vie.

e) Malgré l'admiration pour le martyre qui transparaît dans les témoignages de l'Église ancienne, il est clair également que la confession du Christ, allant jusqu'à l'oblation de sa propre vie ne se présentait pas comme une entreprise aisée. Le martyre, dans l'Église ancienne, est déjà obéré par de nombreux problèmes. Les chrétiens qui avaient été confrontés au martyre n'avaient pas tous résisté à l'épreuve. Après les périodes de persécution contre les chrétiens, on se posait alors la question de savoir si l'Église devait conserver des liens avec les *lapsi*. Dans les textes de l'Église primitive on trouve la remarque suivante : on ne doit pas rechercher le martyre en toutes cir-

constances, mais on peut s'y soustraire par la fuite. Au début, Polycarpe ne voulait pas se soustraire au martyre, mais attendre tranquillement à Smyrne son arrestation : « Mais la plupart cherchaient à le persuader de s'éloigner secrètement. Il se retira donc dans une petite propriété située non loin de la ville, avec un petit nombre ; nuit et jour il ne faisait que prier pour tous les hommes et pour les Églises du monde entier, comme c'était son habitude'. » Quand cela est possible, le chrétien peut s'écarter d'une confrontation menaçante avec les autorités de l'État. L'amour chrétien se manifeste aussi par le fait que les persécuteurs seront préservés d'un crime contre la dignité humaine et la liberté religieuse 2.

## 2. Le martyr comme preuve suprême d'amour

Le deuxième Concile du Vatican a repris sans réserve la théologie du martyr de l'Église primitive et a placé ses déclarations sur le martyr dans le cinquième chapitre de la Constitution dogmatique sur l'Église, dont le propos est un appel universel à la sainteté dans l'Église. Le martyr y est d'abord compris comme un témoignage sans crainte de la foi ; à cette occasion, la définition classique de l'oblation de la vie est clairement avancée : « Le martyr, par lequel le chrétien est assimilé à son Maître acceptant librement sa mort pour le salut du monde, et se conforme à lui par l'effusion du sang, est estimé par l'Église comme le don le plus haut et la preuve suprême de l'amour. Si cela n'est donné qu'au petit nombre, il faut que tous soient prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre sur le chemin de la croix à travers les persécutions qui ne manquent jamais à l'Église » (*Lumen Gentium* 42).

D'après le Nouveau Testament Jésus-Christ est lui-même le *martyr* (témoin), qui professe la vérité (*I Timothée* 6,13 ; *Apocalypse* 1,5). Dans le discours d'adieu rapporté par saint Jean, Jésus exige de ses disciples un amour qui aille jusqu'au don de leur vie (*Jean* 15, 13). Lui-même a vécu cet amour jusqu'au bout et l'a scellé par sa mort. Après Pâques les disciples ont

1. *Martyre de Polycarpe* 5, 1.

2. Cf. H. Crouzel, *op. cit.*, 183 ss.

puisé dans l'admiration pour cet amour crucifié la force d'accepter leur propre mort pour leur propre confession de la vérité. Etienne, le premier martyr, en est un exemple (*Actes des Apôtres* 7, 55-59). Paul parle souvent des souffrances qu'il prend sur lui pour annoncer le Christ (*Romains* 8, 17 ; *I Corinthiens* 4, 9-13 ; 15, 30 et suivantes ; *2 Corinthiens* 1, 5 ; 4, 8-12 ; 11, 23-27 ; *Philippiens* 1, 7-20 ; 3, 7-11). La première Épître de Pierre associe la souffrance des chrétiens à la glorification de Dieu, car ils ont pris leur part des souffrances du Christ (4, 1219).

Le martyr, en ce qu'il consiste à donner sa vie, est également le signe le plus élevé de la proximité du Royaume de Dieu. Cette offrande peut se manifester par le témoignage du sang, mais aussi par une vie non sanglante, conforme à l'Évangile. Mais d'où vient la force pour accepter ce martyr qui peut s'exprimer de différentes manières?

## 3. Le Saint-Esprit et le martyr

La force pour endurer le martyr est un don de l'Esprit-Saint, car l'Esprit lui-même rend témoignage à Jésus-Christ : « Lorsque viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité, qui vient du Père, il me rendra témoignage » (*Jean* 15, 26). Les discours johanniques sur le Paraclet (14, 16 ss. ; 14, 26 ; 15, 26 ; 16, 7-11 ; 16, 13 ss.) font clairement référence au fait que l'Esprit donne aux chrétiens la force de témoigner de leur foi, témoignage qui peut aller jusqu'au martyr. L'Esprit-Saint appelle chaque croyant, de même que l'Église en tant que communauté de foi, à une attitude de témoignage.

Ce témoignage, dont le Saint-Esprit rend capable en même temps qu'il l'impose, concerne non seulement chacun d'entre nous, mais aussi l'Église. Cela apparaît très clairement dans les temps de persécution. Jésus lui-même a promis à ses disciples des persécutions extrêmes allant jusqu'à une mort violente (cf. *Marc* 8, 34 ss. ; 10, 33-40 ; *Luc* 14, 26 ss. ; *Jean* 9, 22 ; 12, 42). « Certes il faut se garder de porter unilatéralement au pinacle le temps des persécutions, considéré comme " le temps de

l'Église "; cependant le témoignage de la force de l'Esprit ne saurait se dissocier des souffrances et des persécutions'. »

L'imitation de Jésus jusqu'à la mort ne sera toujours possible, pour les disciples de Jésus encore sujets au péché, que grâce à l'intercession de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi, avant son Ascension, Jésus invite les Apôtres « à ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais à y attendre ce que le Père avait promis » (*Actes des Apôtres* 1, 4). La promesse du Père est l'Esprit-Saint, qui incite les disciples à être les témoins de Jésus jusqu'aux extrémités de la terre (*Actes des Apôtres*, 1, 8). Imitation de Jésus, acceptation de la Croix, abnégation (*Marc* 8, 34 ss.) sont des dons de l'Esprit-Saint. La première théologie chrétienne du martyr le montrait déjà. Etienne est rempli de l'Esprit-Saint et voit « le ciel ouvert et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (*Actes des Apôtres* 7, 55 ss.). L'évêque-martyr Ignace écrit aux Romains : « Mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une eau vive qui murmure et qui dit au-dedans de moi : Viens vers le Père »<sup>1</sup>. « L'eau vive » est une image de l'Esprit-Saint (cf. *Jean* 4, 10 ss. ; 7, 37 ss.). Le martyr survient par la force de l'Esprit, il est également le fruit de l'Esprit.

#### 4. La communion de vie avec Jésus-Christ

La théologie chrétienne du martyr se nourrit de la vision de la mort et de la résurrection de Jésus. Par et en Jésus-Christ le Royaume de Dieu est devenu proche des hommes. Jésus appelle à la conversion et à la foi : « Le temps est accompli, le Royaume de Dieu est tout proche ; repentez-vous et croyez à l'Évangile » (*Marc* 1, 15). Le Royaume de Dieu ne s'instaure pas en douceur, mais se heurte à des résistances. Jésus a clairement expérimenté le refus de son message. C'est ainsi qu'il devient finalement le Serviteur souffrant de Dieu (*Isaïe* 50, 4-9 ; 52, 13-53 ; *Matthieu* 26, 31). « Jésus demeure fidèle à son message, et montre par là même que ce message restera valable au-delà de la mort. Il fait partie du cortège des martyrs ; mais il

1. C. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Dammstadt 1985, 297 ss.  
2. Cf. n. 4, 7, 2.

se distingue de tous les autres par sa conviction d'être le messager de Dieu ultime, définitif, par lequel commence le règne de Dieu'. »

La plupart des interprétations du martyr dans le christianisme primitif sont ancrées sur la communion avec le Christ, qui fonde le témoignage, allant jusqu'à la mort, du chrétien. On en trouve un bel exemple dans le *Martyre de Polycarpe*. Lorsque Polycarpe est conduit dans l'arène de Smyrne, le proconsul l'exhorte avec insistance : « Jure, et je te laisse aller, maudis le Christ ». Mais Polycarpe répond : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers, et il ne m'a fait aucun mal ; comment pourrais-je blasphémer mon roi qui m'a sauvé ? »

La communion de vie avec Jésus-Christ est fondée sur le baptême, qui conforme le chrétien à la mort et à la résurrection de Jésus et l'appelle à sa suite. Le martyr est le sommet de cette communion de vie avec Jésus-Christ, fondée sur le baptême et la confirmation. La communauté eucharistique trouve dans le martyr son accomplissement avec le Christ.

Paul exprime son aspiration à communier pleinement avec le Christ : « Je veux connaître le Christ, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans sa mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts » (*Philippiens* 3, 10 ss.). C'est dans la communion avec Jésus que l'espérance chrétienne de l'assurance de la vie éternelle trouve son fondement, de sorte que l'imitation de la croix par les disciples de Jésus leur ouvre un avenir joyeux, car elle est le chemin de la résurrection. Paul évoque cette certitude de la foi dans son épître aux Romains : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre fils, mais l'a livré pour nous tous, comment avec lui ne nous accordera-t-il pas toute faveur ?... Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive?... Mais en tout cela nous sommes les grands vainqueurs par celui qui nous a aimés. Oui, j'en ai l'assurance : ni mort, ni vie, ni anges, ni Principautés, ni présent, ni avenir, ni puissances, ni hauteur, ni profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de

1. Th. Baumeister, *op. cit.*, 70 ss.  
2. *Martyre de Polycarpe* 9, 3.

l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*Romains* 8, 31-39). Pour la théologie du martyr du christianisme primitif, « la vie, c'est le Christ et mourir représente un gain » (*Philippiens* 1, 21).

## 5. Le martyr non sanglant

Le martyr, comme témoignage pour la vérité et imitation de Jésus, ne se limite pas à un don de la vie violent et sanglant. Après la fin des persécutions contre les chrétiens, l'Église ancienne s'est demandé si le concept de martyr pouvait se prolonger dans une situation politique transformée. Il faut ici rapporter deux témoignages du iv<sup>e</sup> siècle, au cours duquel le christianisme fut favorisé par Constantin et devint finalement religion d'État sous Théodose I<sup>er</sup> (380).

Martin de Tours est connu pour être le premier à avoir été honoré comme saint, bien qu'il n'ait pas souffert le martyr. Sulpice Sévère (mort vers 420), auquel nous devons la *Vie de saint Martin*, se vit confronté à la tâche difficile de rendre honneur à un saint qui n'était pas mort martyr. Dans la seconde lettre qu'il adresse au diacre Aurélien, il écrit : « (Martin) n'avait certes pas eu à souffrir (le martyr), mais il a accompli un martyr non sanglant. Car quelle amertume des souffrances humaines n'a-t-il supportée dans l'espérance de la vie éternelle, la faim, les veilles, le dénuement, le jeûne, les jalousies, les persécutions malignes, le soin des malades, l'inquiétude mortelle pour ceux qui étaient en danger ? Qui causait scandale, sans que cela lui consumât l'âme ? Qui courait à sa perte, sans qu'il en soupirât ? De plus, il menait chaque jour de multiples combats contre la méchanceté brutale des hommes et du diable. Sa force victorieuse, sa patience opiniâtre et sa constante égalité d'humeur prenaient toujours le dessus, il aimait même avoir à résister à autant d'agressions'. » En bref : « Car si, par suite des circonstances de son temps, il n'a pu devenir martyr, on ne pourra pas cependant éviter qu'il ait la gloire d'un martyr ;

1. Sulpice Sévère, *Lettre* 2, n° 12 (SC 133, 330).

d'après son aspiration et sa vertu, il aurait certainement pu et voulu être martyr'. »

Hugo Rahner, dans sa compilation d'écrits sur le thème « *Église et État dans le christianisme primitif* » a présenté la polémique entre Hilaire de Poitiers (mort en 367) et l'empereur Constance II comme un « martyr non sanglant ». Dans cette polémique (360-361), Hilaire prend parti contre un empereur qui avait décrété pour l'Église une profession de foi en termes d'*homoiosie* (le Fils n'est pas de même nature que le Père, mais lui est en tout semblable) <sup>2</sup>. Pour Hilaire, le temps était venu de prendre une fois de plus la défense opiniâtre de la foi du Concile de Nicée (325) en *l'homoousie* (consubstantialité/identité de nature) du Père et du Fils. Il interpelle d'une voix forte ses frères dans l'épiscopat en Gaule : « Venez, nous voulons sacrifier notre vie pour les brebis, car les brigands sont entrés par force, et un lion rugissant rôde autour d'elles. Venez, par cet appel nous voulons courir au-devant du martyr... nous ne craignons pas celui qui peut tuer le corps, mais non l'âme. Nous ne craignons que celui qui peut jeter en enfer et le corps, et l'âme... Nous voulons mourir avec le Christ, afin de régner avec lui <sup>3</sup>. »

Ces deux textes sont bien représentatifs de bien d'autres témoignages, et cela jusqu'à nos jours, sur un martyr compris comme imitation de Jésus, qui peut prendre diverses formes. De tout cela, il ressort que le postulat d'une théologie ouverte au martyr est maintenant bien établi <sup>4</sup>.

1. *Id.*, n° 9 (SC 133, 328).

2. Cf. M. Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburger Theologische Studien 127, Freiburg in Breisgau 1984, particulièrement 308 ss.

3. Hilaire de Poitiers, *Liber in Constantium Imperatorem 1* (SC 334, 166 ss.)

4. Cf. E. Christen, *Martyrium 111/2*, dans *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 22 (1992), 216 ss.

## 6. Éléments d'une théologie du martyr à la suite de Jésus

a) L'idée chrétienne du martyr est fondée sur l'imitation de Jésus. Il est demandé au disciple d'être prêt à offrir sa vie dans le contexte d'une situation inévitable de conflit, dans une fidélité sans condition à son Maître. « À partir de ce noyau, la théologie chrétienne du martyr s'est développée en relation avec la mort et la résurrection de Jésus, sous l'influence de la pensée juive et hellénistique ; à cette occasion, les idées issues de l'environnement gréco-romain furent transmises, pour une grande part à travers le judaïsme hellénistique, au christianisme<sup>1</sup>. » L'exemple de Jésus, son amour « jusqu'à la fin » (Jean 13, 1), l'offrande de sa vie dans l'obéissance à la volonté du Père et pour le salut du monde sont constamment pour les disciples une force motrice, sans crainte de perdre leur propre vie pour en regagner une nouvelle en Dieu.

b) Il a été donné dès le début aux chrétiens, conscients d'avoir attiré sur eux l'attention des autorités publiques, de devenir pour cette raison des martyrs. Tertullien rapporte que les chrétiens provoquaient de leur plein gré la cruauté de leurs adversaires, et qu'un groupe de croyants d'Éphèse se seraient présentés chez Arrius Antonius, le proconsul d'Asie, afin de mourir ensemble pour leur foi<sup>2</sup>. Cependant, la provocation au martyr n'a pas été encouragée par l'Église. Des chrétiens éminents se sont soustraits par la fuite au témoignage par la mort, ou encore ont approuvé une telle fuite. L'opinion qui régnait durant les persécutions des chrétiens de l'Église primitive était la suivante : on ne doit certes pas renier sa foi, mais on ne doit pas, pour la foi, rechercher le sacrifice sanglant, on doit l'éviter<sup>3</sup>.

c) C'est de Tertullien qu'émane la parole célèbre : *Semen est sanguis christianorum* (« le sang des chrétiens est une

1. Th. Baumeister, *op. cit.*, 5.

2. Tertullien, *Ad Scapulam* 5 (CCL 2, 1131 ss).

3. H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, Handbuch zum Neuen Testament 18 : Die Apostolischen Vater II, Tübingen 1985, 73 ss.

semence »). Le secret de la propagation rapide et irrésistible du christianisme dans les premiers siècles, alors qu'il n'avait aucun droit et qu'il était l'objet de sanglantes persécutions, réside dans le fait que les chrétiens étaient prêts à rendre témoignage à la vérité de leur foi jusqu'au don de leur vie. Le martyr est le sceau de la foi « dans le Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Galates* 2, 20).

Aujourd'hui, la propagation de la foi et l'exigence centrale de la (nouvelle) évangélisation sont étroitement liées à la disposition des chrétiens à témoigner et à rendre compte de leur foi face au monde, qui ne reconnaît pas ou ne connaît plus le Christ comme le sauveur de tous les hommes. Mais le témoin, pour être crédible, doit par toute sa vie s'engager pour Jésus-Christ et pour l'annonce du Royaume de Dieu, royaume de vérité et de vie, de sainteté et de grâce, d'amour et de paix. Pour cela, il n'est pas seul, mais il est enveloppé par l'histoire de la foi et par le témoignage de foi de l'Église<sup>2</sup>.

Depuis environ trente ans les chercheurs déplorent une « conception restrictive de la notion de martyr ». « La conception chrétienne du martyr a connu une longue préhistoire, qui d'une part se fonde sur des interprétations anthropologiques de la mort héroïque dans diverses philosophies et conceptions du monde, et d'autre part présente les traits d'une précision abstraite avec une tendance à l'exclusivité<sup>3</sup>. » Ce qu'on appelle la « restriction » va du réductionnisme religieux (exclusion de toutes les interprétations non religieuses du martyr, de sorte que par exemple Socrate ne peut pas être appelé martyr), en passant par le réductionnisme chrétien (aucun martyr en dehors du christianisme), jusqu'au culte confessionnel des martyrs dans l'Église catholique.

Le malaise provoqué par cette restriction historique de la conception du martyr a conduit en outre, entre-temps, à plaider

1. Tertullien, *Apologétique* 50, 13 (CCL 1, 171). Voir à ce sujet C. Moreschini, *Aspetti delle dottrine del martirio in Tertulliano*, dans E. Romero-Pose (Ed.), Plérôma, *Salus Carrai* (Mélanges offerts à Antonio Orbe, s.j.) Saint-Jacques-de-Compostelle 1990, 353-368.

2. Cf. H.U. von Baithasar, *Martyre et Mission*, dans *Nouveaux Points de Repère*.

3. E. Christen, *op. cit.*, 216.

pour une certaine extension de la notion traditionnelle de martyr. On peut constater dans la théologie du Moyen Âge une amorce de cette extension. Karl Rahner, qui prend position pour un certain élargissement de la conception traditionnelle du martyr, se réclame à cet égard de Thomas d'Aquin : « Dans le *Quatrième Livre des Sentences*, dist. 49, q.5, a.3, Thomas affirme que par une mort qui présenterait clairement une relation avec le Christ, serait compté parmi les martyrs, celui qui défend la société (*res publica*) contre les agressions d'ennemis qui cherchent à corrompre la foi chrétienne et qui subit la mort par son acte de résistance. La corruption de la foi dans le Christ, contre laquelle combat un tel défenseur, peut se rapporter de manière évidente à une dimension particulière de la conviction chrétienne, car sinon on ne pourrait certes pas appeler martyr une mort endurée de façon passive au nom d'une revendication uniquement chrétienne et morale '. »

Les tentatives d'élargissement de la notion de martyr qui viennent d'être évoquées doivent être discutées et poursuivies théologiquement et spirituellement. Elles ont « une signification très concrète et pratique pour un chrétien et une Église qui veulent assumer leur responsabilité pour la justice et la paix dans le monde<sup>z</sup> ». Les Églises et les croyants, par cette action pour la justice et la paix, sont conviés à l'imitation de Jésus dans le martyr.

Titre original : *Martyrium und Nachfolge*  
Traduit de l'allemand par Yves LEDOUX

Michaël Figura est né en 1943 à Glisswitz. Il a étudié la théologie à Mayence, Rome et Fribourg. Ordonné prêtre en 1969, il est secrétaire de la Commission pour la foi dans la Conférence épiscopale allemande, membre du Comité de Rédaction de *Communio* allemande.

1. K. Rahner, *Dimensionen des Martyriums*, dans *Schriften zur Theologie*, vol. 16, Zürich/Einsiedeln/Cologne 1984, 298 ss.
2. K. Rahner, *op. cit.*, 299.

Emmanuel HOUS SET

## La tentation du meurtre et l'appel à la paix selon Emmanuel Levinas

« Quiconque hait son frère est un meurtrier »

1 Jean 3, 15.

LA VIE humaine est un combat pour se rendre soi-même juste, pour exercer la responsabilité qui confère une humanité, mais comment l'individu en vient-il à résister à la tentation du meurtre ? Quelle est l'origine de l'agir juste ? Certes, la réflexion sur soi montre qu'il n'est pas licite de tuer avec l'intention de tuer et que l'homicide est un acte mauvais en lui-même et par lui-même : mais suffit-il de comprendre que l'homicide est la plus grave des fautes commises contre le prochain pour surmonter une envie de tuer qui est aussi ancienne que l'homme, la cité terrestre, avec Caïn, commençant par un meurtre ? L'homme est-il aussi naturellement meurtrier que mortel ? Quoiqu'il en soit pour le moment, la question de l'origine de la conscience morale se présente comme indissociable de celle de l'origine du mal. L'envie de tuer propre à l'homme ne vient pas seulement d'une réflexion sur les biens que l'autre possède, mais, plus essentiellement, de ce qu'il est. Saint Augustin décrit cette envie diabolique qui porte les méchants à jalouser les bons pour l'unique raison qu'ils sont bons et eux méchants'. La bonté même de l'autre, et donc son être, suscite

1. *Cité de Dieu*, XV, 5 ; B.A., t. 36, p. 48-49.

l'envie de meurtre. Seul l'homme peut tuer, non en fonction d'une quelconque menace ou pour ce qu'il pourrait obtenir, mais simplement par haine du bonheur d'autrui. Le meurtre n'est pas à confondre avec tout acte de violence, car il revient à l'éthique, et non à une anthropologie empirique, de dévoiler son essence. Le meurtre n'est pas seulement immoral en ce qu'il serait pas, comme maxime, mais il vise à l'anéantissement de la valeur suprême de la personne. L'homme n'est-il pas fondamentalement mauvais, et pour quelle raison autre que la dualité de la raison et de la sensibilité ? si l'homme est naturellement méchant, comment la valeur suprême de la vie peut-elle alors lui être révélée ? D'où vient l'interdiction du meurtre si l'envie du meurtre est antérieure à toute réflexion ou comparaison ? Autrement dit, comment l'homme devient-il capable de porter la tension propre à la condition humaine : l'appel à la paix et l'appel au meurtre ?

### L'effraction du prochain

Lévinas décrit cette envie diabolique du meurtre pour le meurtre comme constitutive de l'être-homme dans la rencontre d'autrui. La possibilité du mal ne viendrait pas d'une ignorance ni d'une faiblesse, ni même de la malice, mais de notre tendance naturelle à persévérer dans l'être qui, tel un péché originel, s'accompagnerait d'une privation de la justice origine de la possibilité même de la socialité. Si nul mieux que Lévinas n'a su décrire la hauteur, l'altitude d'autrui qu'il a vu en elle à la fois un appel au meurtre et un appel à la paix. Il a médité ensemble ce que la bonté d'autrui peut être d'insoutenable et en quoi autrui dans sa fragilité m'invite à la proximité de ce qui jamais ne m'appartiendra. En rencontrant autrui en lui-même, tel qu'il apparaît avant toute projection intentionnelle de la conscience, Lévinas est conduit à définir une conscience morale originaire, et une malignité qui ne se confond pas avec notre être même. L'événement de la rencontre contre d'autrui dans sa transcendance irréductible, son appropriation comme par effraction dans ma temporalité immanente, l'instant originaire où s'enracine de façon indissociable la tentation du meurtre et son impossibilité éthique.

Certes, il n'y a pas à proprement parler deux appels en

l'appel à la paix et un appel aux meurtres, mais c'est autrui qui appelle à la bonté qui suscite la haine. Le « tu ne tueras pas » n'est pas alors interprété comme une règle morale parmi d'autres, ni comme une règle qui succéderait à une autre, mais comme le commandement premier, la loi morale originaire qui se centre en elle toute l'éthique et toute la Révélation parce qu'elle définit pour la conscience le bien et le mal. Il est l'appel à autrui comme origine de l'éthique qui est entendu dans l'exercice de sa responsabilité et qui peut être nié dans la tentation du meurtre. Il n'est donc pas question de situer l'envie de meurtre parmi d'autres vices ni de distinguer les différentes vertus, mais de voir dans cet appel inconditionné l'origine de la « humanité possible » comme du mal absolu. Avant toute appropriation de soi par la réflexion, le sujet trouve dans la rencontre du prochain la possibilité même d'un accomplissement de son humanité. L'effraction d'autrui serait l'origine du devenir soi, la condition elle-même inconditionnée de toute individualisation. Autrui me donnerait à moi-même.

Pour Lévinas également, être homme revient à vivre pour autrui, mais cette proposition ne prend sens qu'à la lumière de la rupture qu'il fait subir à l'analyse de l'expérience d'autrui. Autrui n'est plus compris par analogie comme une copie intentionnelle de moi-même. Décrit à partir de lui-même, il n'appartient pas au système a priori des possibles : il est essentiellement à toute « appréhension », c'est-à-dire à toute saisie par analogie, autrui surgit de façon toujours inattendue et se propose à moi dans sa singularité insubstituable. Le propre de la pensée lévinassienne est de donner à cette irruption d'autrui une valeur à la réflexion une signification d'abord éthique. La rencontre n'est pas d'être un dialogue, une compréhension réciproque, un partage de la raison, la rencontre d'autrui est un saisissement dans lequel le sujet est altéré par une responsabilité qui lui incombe. Le sujet éthique est celui qui naît de la rencontre avec autrui. L'effraction du prochain est la condition de toute naissance éthique, de tout éveil à son devoir qui n'est pas d'abord ce que je produis, mais ce qui est exigé de moi par l'autre.



## Le visage comme appel à la paix

Cette présence d'autrui à ma subjectivité ouverte originairement et sans condition, cette épreuve sans distance possible qui est étrangère à toute représentation, cet être tourné vers moi de l'autre est ce que Lévinas nomme précisément visage. Le visage est un dire originaire qui échappe à l'intention comme vouloir-dire, il est le « tu ne tueras pas » lui-même :

« Autrui dont la présence exceptionnelle s'inscrit dans l'impossibilité éthique où je suis de le tuer, indique la fin des pouvoirs. Si je ne peux plus pouvoir sur lui, c'est qu'il déborde absolument toute idée que je peux avoir de lui » (*Totalité et Infini*, p. 59).

La relation au visage n'est pas une connaissance d'objet, mais l'épreuve d'une altérité radicale qui ne dépend pas de certaines qualités, mais de son être même en tant qu'il excède toute représentation que je peux avoir de lui. Inimaginable, autrui n'est pas une modification de moi-même que je pourrais anticiper par une variation imaginative. Échappant ainsi à mon pouvoir, il est l'absolument nouveau (*Totalité et Infini*, p. 194). Le visage n'est donc rien de matériel, il n'est pas une partie du corps, mais l'épiphanie d'une singularité qui toujours me surprend. Lévinas insiste sur la non-phénoménalité du visage : il n'est pas un objet qui apparaîtrait sous un horizon selon un certain nombre d'esquisses, qui se donnerait suivant une diversité ininterrompue de profils, mais ce qui se donne sans horizon, « traumatiquement ». Le visage fait sens par lui-même, il possède le caractère absolu de ce qui ne se donne pas selon des apparences. Manifestant le sens de la vie, toujours déjà il me soupçonne et m'accuse et cependant toujours déjà il me réclame. Signifiant par lui-même, il est une parole originaire à moi adressée qui fait de moi un élu et un otage. Plus encore, en manifestant la résistance exceptionnelle d'autrui qui échappe à mes prises, le visage est en même temps un appel au meurtre et un appel à la paix. Le « tu ne tueras pas » énonce cette proximité d'un prochain sur lequel jamais ma main ne pourra se refermer. De cette impossibilité de l'appropriation naît toute colère destructrice comme tout amour.

## La tentation du meurtre et l'appel à la paix

La force de Lévinas est de décrire le visage comme étant par lui-même nudité par l'acte de s'exposer dans sa fragilité et sa mortalité d'homme. Autrui se tourne vers moi dans la précarité essentielle qui constitue son humanité. De par son altérité même il est le pauvre, la veuve, l'orphelin qui me requiert dans un « tu ne tueras pas » parce qu'en s'exposant à moi il s'expose à la mort. Il tend un visage que plus rien ne protège; il se donne à moi, non pas dans un acte de soumission où l'on présente sa nuque au vainqueur, mais dans un appel à moi personnellement adressé : « Le dévoilement du visage est nudité – non forme – abandon de soi » (*Autrement qu'être*, p. 112). Sans arme et sans masque, autrui s'abandonne à moi dans une pauvreté qui m'appelle et m'ordonne. On ne peut rien face à une telle nudité dans laquelle autrui s'annonce dans l'éclat de sa vérité. Mais il s'annonce en m'appelant à être fort, justement par sa faiblesse. La faiblesse d'autrui est ce qui me rend fort. Cette nudité est celle par excellence des yeux sans protection, qui sont « la partie la plus nue du corps humain » (*Difficile Liberté*, p. 21). Le « tu ne tueras pas » n'est donc pas une exigence qui s'impose par force, mais l'appel, qu'on ne peut pas ne pas entendre, d'autrui dans la faiblesse essentielle de sa nudité, l'appel de celui qui arrive les mains vides pour ne donner que soi.

Comment cet appel est-il entendu ? La nudité appelle la nudité, une parole vraie suscite une parole vraie, l'abandon de soi requiert le don de soi. Néanmoins le propre d'un appel originaire est d'être entendu dans ma réponse. Je n'entends l'appel à la paix que constitue le visage dans sa nudité que dans l'acte même de sortir hors de moi pour me porter vers le prochain. Dans le « je » originaire qui est un « me voici » j'entends l'appel d'autrui. L'exercice de sa responsabilité n'est pas une conséquence, mais le lieu où j'entends l'appel de l'autre qui me commande de l'aider. Dans la socialité originaire à laquelle remonte Lévinas, qui n'est pas de l'ordre de la connaissance, entendre c'est répondre.

Par son effraction dans le cours tranquille de ma conscience, l'autre homme m'appelle dans ma bonté parce qu'il n'exige rien de moins qu'une sortie hors de soi, un don de soi. S'abandonnant sans reste, il me requiert totalement. La parole originaire du visage comme parole éthique vient troubler l'économie du rapport à soi, elle met en question la

conscience qui l'accueille (*Totalité et Infini*, p. 182), en effectuant un décentrement du « je » qui le rend à sa tâche par la naissance d'une conscience originaire d'obligation. Autrui dans sa faiblesse sauve de l'amour-propre, du fait de n'aimer que soi, mieux que toute réflexion. En effet, c'est l'humanité tout entière qui, dans les yeux d'autrui, est présente et me sollicite. L'élan vital comme amour du prochain est dans cette affirmation de soi devant l'autre. L'affirmation originaire est donc bien une affirmation éthique, un « je suis responsable de l'autre » sans condition. Le « me voici », pour être pleinement éthique, doit lui aussi n'être déterminé par aucune condition de possibilité.

Lévinas donne à cette responsabilité où s'abrite notre humanité une radicalité et une universalité qu'aucune philosophie de la réflexion n'a pu concevoir. Sa responsabilité première n'a pas seulement lieu à l'égard de ce que l'on veut ou de ce que l'on fait. Elle est ici plus absolue que celle de la donation de sens : non seulement « on est en dernière analyse responsable de la mort de l'autre » (*Éthique et Infini*, p. 117), mais « j'ai à répondre de la mort des autres avant d'avoir à être » (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 256). Être responsable d'autrui ce n'est pas simplement répondre de ce que l'on fait pour lui, mais c'est craindre pour sa mort. La mort de l'autre me concerne en premier lieu parce que l'appel de l'autre, comme impératif, fait de moi l'élu et l'unique qui doit répondre de la mort et par conséquent de la vie d'autrui (*Entre nous*, p. 199). La non-indifférence à celui qui s'annonce dans sa faiblesse sauve d'une mort morale et rend possible une vraie paix qui ne soit pas un simple équilibre des égoïsmes. Le sujet s'individue dans cette responsabilité qui consiste à ne pas laisser l'autre seul face à l'énigme de la mort. Mais là encore c'est autrui et non moi qui dessine la voie de son approche : en se donnant il me permet de me donner et de l'approcher en tant qu'autre.

### **Le visage comme appel au meurtre**

En quoi le visage peut-il être aussi un appel au meurtre ? Le bien et le mal auraient-ils la même origine ? Penseur de la violence innommable comme de la paix achevée, Lévinas voit dans le « tu ne tueras pas » du visage le point d'origine de la

### **La tentation du meurtre et l'appel à la paix**

barbarie comme de la sainteté. L'exposition même de l'autre, sa nudité, l'appel de sa faiblesse, expliquent la tentation du meurtre, de la négation totale d'autrui : « le visage est exposé, menacé, comme nous invitant à un acte de violence » (*Éthique et Infini*, p. 80). La résistance même d'autrui, sa transcendance radicale, font que le sujet peut répondre à l'appel d'autrui par le meurtre. Reprenant un thème biblique, Lévinas montre qu'au moment même où la parole du visage s'adresse à moi en me donnant un précepte, qui m'atteint dans mon intimité, alors surgit en moi le désir de contrevenir à l'ordre. L'envie diabolique du meurtre pour le meurtre vient de l'acte même par lequel autrui se donne tout en exigeant de moi un tel don. Le violent est tenté de tuer tout ce qui pourrait l'arracher à lui-même, autrement dit toute altérité. Cette négation de l'autre en tant qu'autre fait du méchant un homme seul qui se détourne du regard d'autrui pour se contenter de persévérer dans l'être. Le mal absolu s'enracine dans l'incapacité à admettre autrui pour ce qu'il est et donc en tant qu'il échappe à mon pouvoir et qu'il me sollicite. Certes, la balle du revolver, la pointe de l'épée ou les mains de l'étrangleur manquent la transcendance d'autrui au moment où elles croient l'atteindre, elles veulent toucher une liberté et ne se saisissent que d'un corps, néanmoins le meurtre prétend à une négation totale et donc n'est pas un acte mauvais parmi d'autres, mais la négation même de la socialité originaire. Toute haine porte en elle la tentation du meurtre :

«L'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique « matière » possible à la négation totale. Je ne peux vouloir tuer qu'en étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s'y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer» (*Totalité et Infini*, p. 172-173).

Je ne peux vouloir tuer qu'un être qui m'arrache à moi-même, qui par sa nudité ne laisse aucun espace à la tranquillité d'un rapport à soi. La tentation du meurtre ne vient pas seulement du fait de perdre ma place centrale dans mon monde, mais du fait que par son exposition autrui m'appelle et m'accuse. La présence même d'autrui est une question : qu'as-tu fait pour moi ? L'autre homme me révèle comme coupable d'indifférence à l'égard de l'humanité souffrante. Ici

encore, la possibilité même du meurtre ne vient pas de moi, mais du « tu ne tueras pas » comme parole originaire du visage que j'entends dans le refus même de l'entendre. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer gratuitement dans une perversion diabolique parce que la possibilité même du meurtre se loge dans l'interdiction de tuer : « elle me regarde du fond même des yeux que je veux éteindre et me regarde comme l'oeil qui dans la tombe regardera Caïn » (*Totalité et Infini*, p. 209). Le « tu ne commettras pas de meurtre » (*Totalité et Infini*, p. 173), par lequel le prochain m'assigne, m'ordonne du dehors, me commande, peut susciter une révolte contre la loi qui conduit à tuer l'autre non pour une quelconque raison mais pour ce qu'il est. Il n'y a qu'une seule alternative : ou je consens au don d'autrui en me donnant dans un « me voici » qui reconnaît « l'impossibilité éthique où je suis de le tuer » (*Totalité et Infini*, p. 59), ou je cède à la tentation d'une négation totale qui me dispense de me donner en niant autrui dans sa faiblesse. L'impossibilité éthique n'est pas une impossibilité pratique, mais indique que la loi éthique qui me commande traumatiquement de ne pas laisser mourir autrui, d'être responsable de sa mort, s'impose absolument, sans condition. Si « le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire " tu ne tueras point " » (*Éthique et Infini*, p. 81), si cette première parole est un « commandement comme si un maître me parlait » (*Éthique et Infini*, p. 83), si la loi requiert ma responsabilité jusqu'à donner ma vie, alors tout homme, même dans la transgression de la loi, demeure soumis à un bien supérieur au seul amour de soi : « L'autorité de l'interdit se maintient dans la mauvaise conscience du mal accompli » (*Éthique et Infini*, p. 81).

Néanmoins, cette conception de la loi morale conduit à radicaliser la question du mal. Situait la possibilité de l'humanité et celle de l'inhumanité antérieurement à toute décision de la volonté, Lévinas est conduit à comprendre l'amour de soi comme étant en lui-même un mal. Tel Satan, l'homme semble être homicide dès l'origine. Le mal absolu est un refus de se laisser toucher dans son intimité et finalement un défaut d'intimité, comme indifférence à la différence d'autrui. Cela dit, si le mal absolu existe, tout n'est-il pas insensé? En montrant que l'impossibilité éthique du meurtre est antérieure à sa possibilité pratique, Lévinas ne semble pourtant pas consentir à l'idée

d'une vie purement diabolique. Dans la mauvaise conscience du mal accompli demeure une ouverture : autrui reste mon avenir, celui par lequel je peux me sauver. La charité consiste à consentir au « fait que je ne peux laisser autrui mourir seul » (*Entre nous*, p. 114). Le caractère absolu de ma responsabilité ne revient pas à me croire capable de tout, mais à accepter que tout dans le prochain me concerne. Autrui est véritablement mon frère; comme être unique qui me requiert il m'ouvre à ma singularité insubstituable.

### L'appel de Dieu

Le « tu ne tueras pas », qui m'assigne et me singularise, est compris par Lévinas comme une parole de Dieu. Le Dieu éthique qui vient à l'esprit n'est certes pas une idée de la raison, mais bien celui qui commande le « tu ne tueras pas ». Plus encore, il s'agit là de la parole centrale de Dieu, celle qui contient toutes les autres. Dès lors, le prochain en tant qu'il s'expose n'est plus une image de Dieu, mais Dieu lui-même : « Le visage n'y fonctionne pas comme signe d'un Dieu caché qui m'imposerait le prochain » (*Autrement qu'être*, p. 119), mais il est la Révélation même de Dieu. Le commandement par lequel Dieu vient à l'idée ne peut être signifié qu'à partir du visage de l'autre : « dans le visage d'autrui, j'entends la parole de Dieu » (*Entre nous*, p. 120). Dieu n'est autre que cette exigence, qui se dit à même le visage d'autrui, de poser la priorité de l'autre sur le moi. L'individu s'affirme dans sa responsabilité devant le prochain et donc devant Dieu. Dans le gémissment du pauvre, c'est Dieu qui appelle à la paix et quiconque a été à l'écoute du prochain a vu Dieu.

Néanmoins, voir l'homme est-ce vraiment saisir Dieu? N'y a-t-il pas là une forme d'anthropomorphisme? Une telle description maintient-elle la transcendance de Dieu à sa manifestation ? Il est certain que, soucieux lui aussi de ne pas tomber dans les pièges de l'onto-théologie, soucieux donc de ne pas expliquer le monde à partir d'une chose du monde, Lévinas comprend Dieu non comme un étant suprême lié encore au monde, mais comme une valeur : il concentre l'humanité de l'autre homme. Ce Dieu éthique est celui qui d'abord fait de moi le gardien de mon frère (*Genèse* 4, 9), qui, comme Dieu

non mondain, rend possible l'assignation par laquelle le « je » est un « me voici ». Il faut bien reconnaître qu'en posant qu'« il n'y a pas de modèle de la transcendance en dehors de l'éthique » (*Dieu, la mort, le temps*, p. 222), Lévinas accède à Dieu sans Dieu : Dieu « ne se trouve même pas dans la relation Je-Tu, n'est pas le Tu d'un Je, n'est pas dialogue. Mais il n'est pas séparable de la responsabilité pour le prochain qui, lui, est un Tu pour moi » (*Dieu, la mort, le temps*, p. 232). Lévinas souligne que le « tu ne tueras pas » a une signification éthique et non religieuse (*Noms propres*, p. 90), si on entend par religion un domaine indépendant de l'éthique.

Se profile ici la difficulté d'un propos théologique qui s'interdit de faire de la théologie. Lévinas part des textes révélés pour tenter de les réduire dans le cadre d'une phénoménologie de l'expérience religieuse. Or, la Bible ne se laisse pas si facilement reconduire à l'éthique et cette philosophie de l'altérité, de « l'humanisme de l'autre homme », ne peut laisser aucune place à la transcendance propre de Dieu comme condition d'une proximité vis-à-vis du monde qu'il a créé. Quel est ce Dieu qui parle sans pouvoir dire « Tu » ? La Bible ne se contente pas d'indiquer qu'aucune conscience humaine ne peut s'éveiller si un autre moi ne lui dit « tu », mais elle donne à éprouver derrière autrui qui me sollicite la manifestation d'un absolu qui se présente comme un « Tu ». Le sujet peut alors se poser comme « je » en face de son donateur.

Quel est ce Dieu qui est réduit au prochain à tel point que l'on peut le voir ? Certes, le pauvre, la veuve et l'orphelin sont les gardiens de la parole de Dieu, mais sont-ils Dieu ? Même si l'autre n'est pas un *alter ego* mais celui que moi je ne suis pas, sa transcendance demeure malgré tout relative à moi, à ma responsabilité. Or, Dieu en tant qu'il embrasse tous les êtres n'est en lui-même l'autre de personne. La compréhension de Dieu comme Dieu éthique conduit paradoxalement Lévinas à maintenir une absolutisation du soi : la loi éthique me renvoie à une responsabilité infinie qui fait de moi le porteur de tout le poids de l'univers. Parce qu'il n'envisage pas le don que Dieu fait de la liberté, Lévinas ne peut penser la responsabilité pour autrui, par laquelle le sujet s'individue, comme le fait de se recevoir comme don. Il ne peut donc penser ce qu'elle a d'absolument unique mais aussi de finie. En recevant ainsi une vocation personnelle et la capacité d'y répondre,

l'homme peut s'élever à une parenté d'être et de conscience avec Dieu sans pour autant être substantiellement divinisé. L'accomplissement de soi ne se fait pas contre sa finitude, ni malgré elle, mais avec elle. L'attention à autrui revient à prendre conscience que tout en l'autre me concerne, mais elle suppose aussi une conscience du caractère limité de ses possibilités. Chacun doit répondre d'autrui à partir de sa vocation personnelle en accomplissant sa liberté finie et non en s'imaginant le détenteur d'une liberté infinie. Quelle est en effet l'humilité de celui qui se comprend comme responsable de tous et de tout, qui prétend vouloir chaque chose éternellement et infiniment tout comme s'il était le créateur de l'univers ? Plus on devient à la ressemblance de Dieu, plus on s'arrache à la prétention de se prendre pour Dieu et plus on prend conscience de ce que notre propre vie a d'inconnu et d'inobjektivable. L'individuation par la responsabilité absolue, telle qu'elle est décrite par Lévinas, conduit au contraire à effacer le caractère mystérieux du devenir soi.

### **Apories éthiques**

Certes, les paroles éthiques ne peuvent en fait se dire pour Lévinas qu'à la première personne. Je ne peux dire à l'autre « tu ne tueras pas » et cela signifie « tu as une responsabilité infinie ». La responsabilité infinie ne vaut que pour moi. Néanmoins, cette éthique de l'asymétrie, qui se pose comme l'intimité du religieux, ne peut conduire qu'à une religion absolument privée puisque la parole de Dieu, si je la reçois du visage d'autrui, je ne peux la transmettre : il s'agit d'une « religion qu'il est certes impossible de proposer à autrui et, par conséquent, impossible de prêcher » (*Entre nous*, p. 183). Il y a là une aporie éthique : si le visage d'autrui fait de moi le gardien de mon frère, je ne peux transmettre moi-même le « tu ne tueras pas » comme parole divine. Qu'est-ce qu'une parole divine qui ne serait pas reçue collectivement et donc partagée ? Qu'est-ce qu'une vérité dont il n'y aurait pas à témoigner ? Une religion que l'on ne peut prêcher est-elle encore une religion et si on ne peut la proposer à autrui n'est-il pas inutile d'en parler ? L'éthique lévinassienne transforme la solitude de la responsabilité en un isolement. Devant sa responsabilité infinie à

l'égard d'autrui, l'homme vit seul, sans la communauté de ses frères, sans l'aide de Dieu et finalement sans être appelé à une existence apostolique. Le « tu ne tueras pas » est un « infiniment extérieur (qui) se fait voix « intérieure » (*Autrement qu'être*, p. 187), et répondre de soi revient à être au plus intime de soi ouvert à l'autre en tant qu'autre, mais cette révélation peut-elle avoir lieu de façon privée et solitaire, en dehors de toute communauté ?

Plus encore, le « tu ne tueras pas » qui altère mon intimité ne semble pas pouvoir être compris comme une interdiction du suicide. Seul un Dieu qui est compris à partir de sa transcendance irréductible peut interdire le suicide puisque seul il donne l'être et conserve dans l'être. Au contraire, le visage selon Lévinas ne peut pas dire « tu ne tueras pas toi » parce que ce serait là encore une forme de cette persévérance dans l'être, de cet égoïsme dont il faut s'affranchir pour gagner son humanité. Une éthique asymétrique, qui refuse toute idée de réciprocité, ne peut relier l'interdiction du meurtre et celle du suicide car elle ne peut comprendre l'unité de l'amour de soi et de l'amour du prochain. Comme l'amour de soi est en lui-même un mal, la pensée du moi haïssable est interprétée comme une haine de soi dans l'identité de l'amour de soi et de l'amour propre. En effet, le « tu ne tueras pas » requiert rien de moins que d'« avoir à répondre de son droit d'être » (*Entre nous*, p. 155).

Or peut-on séparer la responsabilité à l'égard du prochain et le fait d'avoir à être ? La voix qui m'altère au plus intime de moi-même, qui est constitutive de mon intériorité, n'exige-t-elle pas que je vive pour l'autre ? Le visage d'autrui est mon avenir en tant qu'il me libère aussi de la tentation du suicide. Au contraire, l'interdiction du suicide peut-elle être pensée si la première question métaphysique est « ai-je droit à l'être ? » (*De Dieu qui vient à l'idée*, p. 257), si je suis non seulement otage mais usurpateur ? Certes, pour Lévinas cette question n'a de valeur qu'à la première personne comme réponse à l'appel d'autrui, mais n'y a-t-il pas une difficulté à faire de cette question la première question éthique si, adressée cette fois à autrui elle devient la pire des immoralités ? Personne n'a à justifier de son être, ni autrui ni moi, et se demander « si le *Da* de mon *Dasein* (le là de mon être-là) n'est pas déjà l'usurpation de la

place de quelqu'un<sup>1</sup> », se demander si le simple fait d'être là n'est pas tuer, ne conduit-il pas à faire de la parole éthique ce qui encourage le suicide au lieu de l'interdire ?

\*\*\*

Il revient à Lévinas d'avoir montré que le « tu ne tueras pas » n'est pas une simple règle d'une paix violente, d'une paix armée, mais le principe même de la paix des coeurs. Le mal est toute offense au prochain, tout refus de se laisser par lui altérer. Néanmoins, cette éthique de la responsabilité absolue ne propose pas une véritable étude de la nature même du mal. En écartant les explications du mal par l'ignorance, la faiblesse ou la malice, Lévinas rompt en fait avec une compréhension du mal comme privation pour le comprendre comme quelque chose de réel. Le refus de toute théodicée ne le conduit pas seulement à rompre l'identité de l'être et du bien, mais également à identifier l'être et le mal. Le « tu ne tueras pas » n'est plus compris comme un appel à mettre fin à l'amour de soi désordonné, mais un appel à expier l'être.

Si Lévinas a si profondément décrit l'éveil au plus intime de moi-même à la précarité d'autrui, ne manque-t-il pas ma finitude en me décrivant comme responsable de cette précarité ? Je peux certes me considérer comme responsable de la mort d'autrui, mais je ne peux pas faire comme si je pouvais remédier à sa mortalité. Certes, quand l'autre meurt, je me sens coupable de n'avoir rien pu faire, mais cette mauvaise conscience ne vient pas du visage d'autrui. Autrui ne me demande pas de le rendre immortel. De plus, est-il possible qu'autrui soit mortel du seul fait que je sois ? Me considérer comme « responsable de sa mortalité et coupable de survivre » (*L'intrigue de l'infini*, p. 209) conduit à identifier être et tuer. Enfin, si mon être est en lui-même mauvais, s'il ne participe pas à la bonté divine, si je suis tel Satan homicide dès l'origine, alors la charité semble impossible. L'amour de soi n'étant plus un principe central de la moralité, la conscience morale originaire et non-inten-

1. *De l'un à l'autre, transcendance et temps*, dans le Cahier Lévinas, L'Herne 1991, p. 43.

tionnelle ne saurait être qu'une mauvaise conscience et non une inclination vers le bien.

Dès lors, le « tu ne tueras pas » demeure une loi de crainte et non une loi d'amour. Rien dans les analyses de Lévinas ne semble pouvoir justifier du passage de la mauvaise conscience à un amour sans concupiscence. La crainte d'usurper la place de quelqu'un, par le seul fait d'être et non pour ses crimes, ne conduit pas à l'amour du prochain comme loi nouvelle. La paix de l'amour du prochain ne peut être ce que le sujet se donne par sa responsabilité absolue, mais ce que Dieu donne par le Christ comme accomplissement vivant de la loi en tant qu'il en réalise la signification par le don total de lui-même. Se donner par mauvaise conscience, et non finalement par amour, relève de la loi ancienne qui n'est pas une loi vivante personnifiée qui donne la grâce de partager son amour et la force d'en témoigner. Il y a loin de la culpabilité d'être à l'amour, et si une éthique asymétrique marque qu'il faut préférer la mort à l'injustice, elle ne peut faire du « tu ne tueras pas » une loi de communion où les hommes de concert, et dans une relative obscurité vis-à-vis d'eux-mêmes, protègent la vie que Dieu leur a donnée.

Vouloir être semblable à Dieu, ce n'est pas se prendre pour Dieu en voulant, tel le diable, tenir de soi-même sa force. Faire « comme si tout l'édifice de la création reposait sur mes épaules » (*L'humanisme de l'autre homme*, p. 53), n'est-ce pas m'approprier ce qui ne m'appartient pas ? Lévinas maintient l'ambition d'une maîtrise totale de son être propre, d'une transparence totale de soi à soi. Or, si par le « je » de la responsabilité l'infiniment extérieur devient voix intérieure, cela ne signifie pas que je suis, sauf à me perdre, l'infini. Il y a de l'orgueil, c'est-à-dire la recherche d'une excellence perverse, à se considérer comme le seul porteur du monde. Comme l'exprime Maître Eckhart : « " Égo ", le mot " je ", n'appartient en propre à personne, sinon à Dieu seul dans son unité'. » Le « tu ne tueras pas » est une loi divine qui ne se laisse pas reconduire à une loi éthique en ce qu'elle libère justement d'avoir à justifier de son droit à l'être pour être au plus intime de soi ouvert à l'autre, non dans la crainte d'être un

1. *Sermon* 28, t.f. J. Ancelet-Hustache, Seuil 1974, t. 1, p. 234.

usurpateur, mais dans l'amour d'un frère qui veut partager une vérité qui ne lui appartient pas, en répondant à l'amour qui le fait être et qui est sans pourquoi. Comme loi que Dieu nous assigne, elle rappelle que l'homme n'est pas à lui-même sa propre nature, ni son propre maître, et elle commande de faire être ce que je suis, de porter cette intimité altérée par autrui, et non d'expier l'être. Être à soi ne consiste donc pas à utiliser Dieu comme sa propre mesure, mais à accepter de se laisser mesurer et juger par Dieu. Condition de mon humanité, le visage d'autrui, comme reflet de la splendeur de Dieu, m'appelle à la charité parce qu'il m'appelle à être.

**Envoyez-nous des adresses de personnes  
qui pourraient s'intéresser à Communio.  
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Emmanuel Housset, né en 1960. Ancien élève de l'E.N.S. de Fontenay/Saint-Cloud. Marié. Professeur agrégé de philosophie au lycée de Châtelerault. Thèse soutenue en 1993 qui sera prochainement publiée sous le titre *Personne et sujet selon Husserl*. Des articles en phénoménologie.

Cardinal Joseph RATZINGER

## Conscience et vérité

*Les temps sont durs...*

*Si vous tenez à Communio si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un*

### **ABONNEMENT DE SOUTIEN**

*(voir conditions page 155)*

*N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.*

**A**UJOURD'HUI, spécialement dans le domaine de la théologie morale catholique, le problème de la conscience se trouve au cœur de la question morale. Le débat tourne autour des concepts de : liberté et norme, autonomie et hétéronomie, auto-détermination et détermination par une autorité extérieure. Dans ce contexte, la conscience apparaît comme le rempart de la liberté face aux limitations imposées à l'existence par l'autorité. De ce fait, deux conceptions du catholicisme se trouvent confrontées : une intelligence renouvelée de l'essence de la foi chrétienne lui permettant de s'épanouir en raison même de sa liberté – et en tant que principe de liberté – et une conception « ante-conciliaire » dépassée, assujettissant l'existence chrétienne à l'autorité en normalisant la vie jusqu'à l'intime et tentant par là de maintenir son pouvoir sur les hommes. Ainsi, *morale de conscience et morale d'autorité* apparaissent comme deux modèles opposés en conflit mutuel. La liberté du chrétien serait alors sauvée par l'axiome de la tradition morale à savoir que la *conscience* est la *nonne ultime* – même face à l'autorité. Lorsque l'Autorité, ici le magistère de l'Église, se prononce sur des questions d'ordre moral ce serait pour proposer à la conscience des éléments l'aidant à se forger un jugement, mais qui cependant ne devraient pas avoir le der-

nier mot. Certains auteurs traduisent ce caractère de dernière instance de la conscience en déclarant celle-ci infaillible`.

À ce point du raisonnement, la contradiction s'introduit d'elle-même. *On ne peut contester l'obligation d'avoir toujours à suivre la voix d'une conscience claire* ou, tout au moins, ne pas agir contre elle. Mais le fait que le jugement de la conscience, ou bien ce que l'on considère comme tel, ait toujours raison ou soit infaillible est une autre question. En effet, s'il en était ainsi, cela signifierait qu'il n'existe pas de vérité – du moins dans le domaine de la morale et de la religion, et donc dans celui des fondements mêmes de notre existence – car les divers jugements de conscience se contredisent. Il n'y aurait qu'une vérité subjective se réduisant à la sincérité de la personne et par conséquent, pas d'issue pour le sujet vers le tout et le général. Qui poursuit ce raisonnement à fond est conduit à

1. Il semble que cette thèse fut avancée en premier par J.G. Fichte : « La conscience n'erre jamais et ne peut jamais tromper », car « elle-même juge toute conviction » ; « elle ne reconnaît aucun juge au-dessus d'elle. C'est elle qui, en dernière instance, décide et ceci, sans appel » (*System der Sittenlehre*. 1798, III, § 15 ; Werke Bd. 4, Berlin 1971, p. 174). cf H. Reiner, *Gewissen* dans J. Ritter (éd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* III, 574-592, ici 586. Kant avait déjà par avance énoncé les contre-arguments : ceux-ci apparaissent plus approfondis chez Hegel pour lequel la conscience « en tant que subjectivité formelle... (toujours sur le point de basculer dans le mal) est constamment confrontée au danger de l'erreur » : H. Reiner, *ibid.* Cependant, la thèse de l'infaillibilité de la conscience revient actuellement en force dans la littérature théologique populaire. E. Schockenhoff me semble présenter une position intermédiaire dans *Das umstrittene Gewissen*, Mainz 1990. Certes, il tient compte du fait que la conscience se méprend elle-même « car elle est déstabilisée face aux autres exigences des lois morales reconnaissant des positions opposées chez les êtres doués de raison » (p. 139), mais — s'appuyant sur Linsenmann — il réfute l'idée d'une conscience erronée : « Considérant la qualité de la conscience en tant que telle, c'est un non-sens que de parler d'erreur, car il n'y a aucun point de vue qui lui est supérieur » (p. 136). Et pourquoi pas ? N'avons-nous donc aucune vérité commune quant au bien, qui nous soit accessible ? Bien sûr, ce qui vient d'être énoncé est ensuite extrêmement nuancé, si bien qu'en fin de compte, il m'est encore moins clair pourquoi le concept de conscience faussée devrait être insoutenable. Très utile sur la question M. Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlin, 1990, p. 138 et suiv.

admettre qu'il n'existe aucune liberté réelle et que les présumés verdicts de la conscience ne sont que des réflexes de conditionnement social. Mais ceci devrait logiquement aboutir à l'opinion que la confrontation entre liberté et autorité omet quelque chose – qu'il doit y avoir une réalité encore plus profonde, si liberté de pair avec humanité doit avoir un sens.

### 1. Un entretien sur la conscience erronée ; premières déductions

Les lignes qui précèdent montrent clairement que la question de la conscience conduit effectivement au coeur du problème moral et, somme toute, au coeur de la question de l'existence humaine. Je souhaite maintenant aborder cette question non pas sous la forme d'une considération strictement conceptuelle et donc nécessairement abstraite, mais plutôt suivre une voie « narrative » dans laquelle je commencerai par rapporter une anecdote personnelle ayant trait au problème. Celui-ci se présente à moi dans toute son urgence au début de mon activité académique. Un collègue, plus âgé, qui avait sur le coeur la détresse de la situation des chrétiens, exprima lors d'une discussion l'opinion que l'on devrait être reconnaissant à Dieu de ce qu'il donne à tant d'hommes bonne conscience de devenir incroyants. En effet, s'ils se convertissaient, ils ne seraient pas en mesure de supporter le fardeau de la foi et de ses obligations morales dans ce monde qui est le nôtre. Mais comme ils suivent en bonne conscience (de « bonne foi » !) un autre chemin, ils peuvent tout de même parvenir au salut. Ce qui me choqua dans cette affirmation, n'était pas premièrement l'idée que Dieu pût lui-même donner une conscience faussée afin de sauver les hommes par cet artifice – autrement dit, l'idée d'un aveuglement accordé par Dieu en vue du salut de ces personnes. Ce qui me dérangeait, était cette conception de la foi en tant que fardeau à peine supportable et dont, très certainement, seules les natures fortes pouvaient s'acquiescer; autrement dit, une sorte de punition pas facilement surmontable. En fin de compte, la foi ne faciliterait par le salut mais en augmenterait la difficulté. Par conséquent, celui à qui il n'est pas imposé de croire et de ployer sous le joug de la morale de l'Église catholique doit s'estimer heureux. Une conscience faussée, permettant de vivre plus faci-

lement et montrant un chemin plus humain serait la grâce réelle, la voie normale du salut. La contrevérité ou la mise à l'écart de la vérité serait plus salutaire à l'homme que la vérité; ce n'est pas la vérité qui le libérerait, mais, au contraire, il devrait s'en libérer. L'homme serait davantage chez lui dans l'obscurité qu'à la lumière, car la foi ne serait pas un don bien-faisant du Dieu de bonté mais au contraire un héritage néfaste. S'il en est ainsi, comment pourrait donc s'introduire la joie de croire ? Et même le courage de la transmettre ? Ne serait-il pas préférable de l'épargner aux autres ou même de les en dissuader ? De telles considérations ont manifestement paralysé l'élan évangélisateur des dernières décennies : qui considère la foi comme un fardeau pesant et une contrainte morale, ne souhaite pas l'imposer aux autres, il préfère les laisser à la liberté présumée de leur bonne conscience.

Celui qui parlait ainsi était un croyant sans détour et je dirais même, un catholique sévère, accomplissant ses devoirs avec conviction et exactitude. Mais il exprimait par là une forme d'expérience de foi qui ne peut qu'apporter le trouble et dont la propagation est à long terme mortelle pour la foi. Justement, *l'aversion traumatique* que beaucoup ressentent *vis-à-vis* de ce qu'ils tiennent pour un *catholicisme ante-conciliaire* repose, selon ma conviction, sur la *rencontre avec une foi réduite à l'état de fardeau*. Naturellement, c'est ici que surgissent les questions fondamentales : une telle foi peut-elle être proprement rencontre avec la vérité ? La vérité sur Dieu et les hommes est-elle donc triste et dure à ce point, ou bien, justement, la vérité ne se trouverait-elle pas dans la victoire d'une telle légalité ? N'est-elle pas cependant dans la liberté ? Mais où. conduit donc la liberté ? Quel chemin nous montre-t-elle ?

Il nous faudra reprendre en conclusion ce problème de fond qu'est l'existence chrétienne aujourd'hui, mais avant cela, revenons à notre thème, celui de la conscience. Donc, comme je l'ai déjà dit, face aux arguments présentés, je m'étais tout d'abord effrayé devant la caricature de la foi qui me semblait s'y trouver. Après un deuxième examen, le concept de conscience tel qu'il était présupposé m'apparut également faux. La conscience erronée protégerait l'homme des exigences de la vérité et le sauverait par ce fait même – ainsi que l'argumentation le proposait. Dans ce contexte, la conscience n'apparaît pas comme la fenêtre ouvrant sur l'intelligence de la vérité commune qui nous

porte tous, nous permettant d'être une communauté de vouloir et de responsabilité unie par la reconnaissance de cette vérité ; la conscience n'est pas l'agent conduisant l'homme à s'ouvrir à son propre fondement, et donc, une force intellectuelle orientée vers le supérieur et l'essentiel. Elle apparaît plutôt comme le manteau protecteur de la subjectivité sous lequel l'homme peut s'abriter et se cacher – une conception qui en fait, correspond à l'idée que le libéralisme se fait de la conscience. Ainsi, la conscience ne trace pas la voie à la liberté salvatrice qui, soit n'existe même pas, soit nous demande trop. Au contraire, elle devient un justificatif pour la subjectivité ne souhaitant pas se laisser remettre en cause tout comme pour le conformisme social qui, en tant qu'attitude médiane entre les différentes subjectivités, rend possible la vie commune. Il n'y a de place ni pour l'obligation de rechercher la vérité ni pour le doute face à une position moyenne et aux habitudes qu'elle engendre. La conviction quant à sa propre personne, et inversement, l'adaptation face aux autres, suffisent. L'homme est réduit à sa propre conviction et cela lui est d'autant plus profitable que celle-ci possède moins de profondeur.

Ce que je saisis lors de cet entretien, certes d'une manière marginale, se révéla crûment peu de temps après en sa pleine dimension, au cours d'une discussion entre collègues sur la puissance justificatrice de la conscience erronée. Quelqu'un objecta que si cette thèse était universellement valable, les SS seraient aussi justifiés et donc à rechercher au ciel, eux qui ont accompli leurs crimes poussés par une conviction fanatique et en toute sûreté de conscience. Ce à quoi un autre répondit avec grande évidence que cela était effectivement le cas : il n'y a absolument aucun doute qu'Hitler et ses complices, intimement convaincus de leur cause, ne pouvaient agir autrement. Ils se seraient donc comportés subjectivement conformément à la morale et ce, dans toute l'étendue objective de l'horreur de leurs actes. Puisqu'ils ont suivi leur conscience – même si elle était conduite par l'erreur – il faudrait reconnaître leurs actes comme moraux (pour eux) et par conséquent, il n'y aurait pas à douter de leur salut éternel. Depuis cette discussion, je sais en toute certitude que quelque chose ne va pas dans la théorie de la puissance justificatrice de la conscience subjective ou, autrement dit, qu'un certain concept de la conscience, conduisant

à de tels résultats, est faux. Le « fait » subjectif d'être fermement convaincu, ainsi que l'absence de doutes et de scrupules qui en résulte, ne justifient pas l'homme. Quelques trente ans plus tard, je retrouvais chez le psychologue Albert Gdrres la formulation concise de ce que j'avais alors tenté de conceptualiser et dont le développement doit constituer le noyau de notre réflexion. Gdrres fait remarquer que le sentiment de culpabilité, l'aptitude à reconnaître ses fautes, fait partie intégrante du domaine psychique humain. Le sentiment de culpabilité rompant une fausse tranquillité de la conscience et qui pourrait être vu comme un rappel de la conscience face à mon existence (que j'estime satisfaisante), est aussi nécessaire à l'homme que la souffrance physique comme signal de dérèglement de ses fonctions vitales normales. Celui qui n'est plus en mesure de se reconnaître fautif est malade psychologiquement ; « un cadavre vivant – un simulacre de personnalité » ainsi que GSrres le note'. « Les monstres, entre autres, n'ont pas de sentiment de culpabilité. Peut-être ce sentiment était-il étranger à Hitler, ou Himmler ou bien Staline ? Pour les patrons de la mafia, c'est sans doute aussi le cas, mais vraisemblablement leurs corps sont seulement bien cachés à la cave... Tout homme a besoin de pouvoir reconnaître ses fautes'. »

De plus, un regard dans l'Écriture aurait pu nous garder de tels diagnostics et de la théorie de la justification par la conscience erronée. Dans le *Psaume 19, 13* se trouve des paroles dignes d'être constamment méditées Qui remarque ses propres fautes ? Délivre-moi de la faute dont je n'ai pas conscience. » Cela n'a rien à voir avec un objectivisme vétérotestamentaire, mais correspond à une sagesse humaine profonde. *Le fait de ne plus voir sa faute, la conscience qui se tait dans des domaines si nombreux sont des atteintes plus dangereuses à la santé de l'âme que la faute, du moins lorsque celle-ci est reconnue comme telle.* Celui qui ne remarque plus qu'il y a péché mortel est tombé plus bas que celui qui reconnaît l'infamie de son acte, car il est plus éloigné de la vérité et de la conversion. La rencontre du « justi-

1. A. GSrres, « Schuld und Schuldgefuhle », dans *Internationale Katholische Zeitschrift "Communio"* 13 (1984), p. 434.

2. *Ibid.*, p. 142.

fié » – en tant que perdu véritable – avec Jésus, n'est pas sans signification. Lorsque le publicain se tient devant Dieu avec tous ses péchés, qu'il ne conteste pas, il se trouve dans une position plus juste que le pharisien avec toutes ses bonnes oeuvres (*Luc 18, 9-14*); cela ne tient pas au fait que les péchés du publicain n'en seraient pas et que les bonnes oeuvres du pharisien seraient sans valeur. Cela ne signifie pas que ce qu'il y a de bon en l'homme n'est point bon devant Dieu ou que le mal n'est pas mauvais voire, peu important. La raison de ce jugement divin paradoxal se situe exactement dans la ligne de notre réflexion : le pharisien ne sait plus qu'il a aussi péché, il est totalement en règle avec sa conscience. Mais ce mutisme de la conscience le rend impénétrable pour Dieu et les hommes, alors que le cri de la conscience qui agite le publicain le rend disponible à la vérité et à l'amour. Ainsi, Jésus peut agir chez les pécheurs parce qu'ils ne se sont pas dissimulés derrière le paravent de leur conscience faussée, mais sont disponibles pour la conversion que Dieu attend d'eux – de nous. C'est pourquoi, chez les « justes », Jésus ne peut agir car ils n'ont plus le désir d'être pardonnés ou de se convertir; leur conscience ne les accuse plus, mais au contraire, les justifie. C'est cela même que nous retrouvons chez saint Paul, exprimé autrement. Les *païens* savaient parfaitement, *sans loi, ce que Dieu attendait d'eux* (*Romains 2,1-6*). *Toute la théorie du salut par l'ignorance s'effondre* à ce verset : il y a la présence, absolument incontournable, de la vérité dans l'homme – de cette vérité, unique, du créateur qui, dans l'histoire de la révélation du salut, a été aussi mise par écrit. *L'homme peut voir la vérité de Dieu en raison de sa qualité de créature. Ne pas la voir est une faute.* Elle n'est pas vue quand – et aussi, car – elle n'est pas voulue. Ce refus de la volonté qui fait obstacle à la reconnaissance est une faute. Si la lampe témoin ne s'allume pas, c'est que vraisemblablement nous refusons d'apercevoir ce que nous n'aimons pas voir'.

À ce stade de notre réflexion, nous pouvons tirer les premières conséquences quant à la réponse qu'il convient de donner sur l'essence de la conscience qui peut être résumée ainsi :

1. Cf. M. Honecker, *op. cit.*, p. 130.

*il ne s'agit pas d'identifier la conscience de l'homme avec la « conscience de son propre moi », avec la certitude subjective qu'il a de lui-même et de son comportement moral. Cette « conscience » peut, d'un côté, être un pur réflexe conditionné par l'environnement social et correspondre à la mentalité qui s'y trouve répandue. D'un autre côté, cela peut indiquer un manque d'auto-critique et d'écoute face à l'âme profonde. Ce qui parut au grand jour après l'effondrement du système marxiste de l'Europe de l'Est confirme ce diagnostic. Les esprits les plus en éveil et les plus éclairés au sein de ces peuples libérés parlent d'un abandon moral sans précédent qui se serait introduit pendant les années de propagande intellectuelle, d'un étouffement du sens moral ; une perte et un danger qui pèseraient plus lourd que les désastres économiques. Le nouveau patriarche de Moscou l'a mis en évidence d'une manière frappante : la capacité de discernement des hommes vivant dans un système où règne l'imposture s'est obscurcie. La société a annihilé la disposition à la miséricorde et les sentiments humains ont disparu. Toute une génération a perdu le sens du bien et des actes humains. « Il nous faut ramener la société vers les valeurs morales éternelles », ce qui signifie : redéployer dans le cœur des hommes cette attitude d'écoute de Dieu. L'erreur, la conscience erronée, ne sont confortables qu'au premier abord. Ensuite, l'étouffement de la conscience conduit à la déshumanisation du monde et, si l'on n'y fait pas obstacle, c'est donc un danger mortel.*

Autrement dit : l'identification de la conscience avec un sentiment superficiel de soi et la réduction de l'homme à sa subjectivité ne libèrent pas, mais asservissent. Cela rend d'abord totalement dépendant de l'opinion dominante puis abaisse le niveau de cette opinion de jour en jour. Qui assimile la conscience à une conviction superficielle, l'identifie à une apparence de sûreté rationnelle fruit de l'auto-justification, du conformisme ou de l'indolence. La notion de conscience est rabaissée à un mécanisme d'excuse, alors qu'elle représente la transparence de la personne face au divin et donc, la dignité et la grandeur de l'homme. La réduction de la conscience à une certitude subjective signe la disparition de la vérité. Lorsque le psaume, anticipant la vision christologique de péché et de justice, demande la libération de la faute non consciente il faut y voir l'ordre d'idée

suivant : sans doute, faut-il suivre sa conscience faussée, mais la disparition de la vérité qui en est à l'origine et qui maintenant se venge, c'est cela la faute à proprement parler qui fait que l'homme s'estime à tort en sûreté et qui en fin de compte, le laisse seul dans un désert sans piste.

## 2. Newman et Socrate, points de repères pour la conscience

Arrivé à ce point, faisons une pause provisoire, avant d'essayer d'apporter une réponse cohérente à la question de l'essence de la conscience car il nous faut encore un peu élargir vers *le personnel* la base de la réflexion dont nous sommes partis. Bien sûr, ce n'est pas mon propos ici de développer un traité savant sur l'histoire de la théorie de la conscience; en effet, ces dernières années ont vu la publication de différents ouvrages sur le sujet<sup>1</sup>. Je préfère m'en tenir ici à un aspect narratif en partant d'exemples. Un premier regard doit nous porter vers le cardinal Newman dont la vie et l'oeuvre peuvent être considérées comme un unique commentaire sur le problème de la conscience. Il n'est pas question, ici non plus, de l'aborder sous un angle scientifique spécialisé car le cadre de notre exposé exclut de mentionner les particularités de la notion de conscience chez Newman. Je désire seulement tenter de mettre en lumière le lieu du concept de conscience dans sa vie et son oeuvre; cette vision nous permettra alors d'aiguiser le regard que nous portons sur les problèmes présents en lien avec l'histoire, c'est-à-dire de nous ouvrir aux grands témoins de la conscience et aux origines de l'enseignement chrétien se rapportant à la vie selon la conscience.

À ce propos, qui ne se souvient de cette phrase célèbre de Newman dans une lettre au duc de Norfolk : « S'il me fallait

1. Voir outre l'article important déjà cité de H. Reiner et les travaux de Schockenhoff sur les tentatives nouvelles, A. Laun, *Das Gewissen. Observe Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984; *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, p. 31-64. I. Gründel (éd.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm ?*, Düsseldorf 1990; Revue de synthèse par K. Golser, *Gewissen*, dans H. Rotter – G. Virt, *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck – Wien 1990, p. 278-286.

porter un toast à la religion – ce qui est hautement improbable – je boirais au pape. Mais d'abord à la conscience, et ensuite seulement au pape<sup>1</sup> ? » L'intention de Newman était de formuler une reconnaissance claire de la papauté face aux déclarations de Gladstone ainsi qu'en réaction à certains erreurs de « l'ultramontanisme ». Cette vision du rôle du pape ne peut être perçue correctement que dans la mesure où ce rôle est considéré conjointement avec le primat de la conscience : l'autorité du pape ne s'oppose pas à la conscience mais est fondée sur celle-ci tout en étant son garant. Ceci est difficile à comprendre pour l'homme moderne raisonnant en termes opposant autorité et subjectivité. Pour celui-ci, conscience va de pair avec subjectivité et exprime la liberté du sujet, alors que l'autorité en apparaît comme une limitation, voire une menace ou même une négation. Il nous reste donc maintenant à approfondir quelque peu ces notions afin de réapprendre à saisir une vision dans laquelle ce type de contradiction n'existe pas.

La vérité est le moyen terme qui chez Newman établit la corrélation entre liberté et autorité (je ne veux pas dire par là que la vérité est la pensée centrale de la dialectique de Newman). Pour lui, la conscience occupe une position centrale car la vérité se trouve au cœur du problème. Autrement dit : la notion de conscience chez Newman est liée à celle, antérieure, de vérité et ne peut être comprise qu'à partir de celle-ci. La prédominance de l'idée de conscience ne signifie pas chez Newman qu'il soutient, vis-à-vis de la néo-scholastique « objective » du XIX<sup>e</sup>, une philosophie ou théologie de « la subjectivité ». Très certainement, le sujet trouve chez Newman une attention dont on avait perdu l'habitude en théologie catholique sans doute depuis saint Augustin. Mais c'est une attention dans la ligne augustinienne, et non dans celle de la philosophie subjectiviste des temps modernes. Lorsqu'il fut créé cardinal, Newman reconnut que toute sa vie avait été un

1. Lett. to Norfolk, p. 261; voir J. Honoré, *Newman, sa vie et sa pensée*, Paris 1988, p. 65, I. Kerf, *J. H. Newman. A biography*, Oxford 1990, p. 688 et suiv. Le lecteur allemand trouvera un guide utile concernant l'enseignement de Newman sur la conscience chez J. Arzt, *Newman-Lexikon*, Mainz 1975, p. 396-400. Voir également A. Luppé, *Der einzelne in der Kirche. Wesenziige einer Theologie des einzelnen nach J.H. Newmann*, Munchen, 1952.

combat contre le libéralisme. Nous pourrions ajouter : également contre le subjectivisme chrétien, tel qu'il le rencontra dans le mouvement évangélique de son temps qui avait été, certes, la première étape de sa conversion – un cheminement qui avait duré toute sa vie'. La conscience ne signifie pas pour Newman la norme du sujet vis-à-vis des exigences de l'autorité dans un monde dépourvu de vérité et vivant de compromis entre les prérogatives du sujet et celle de l'ordre social. Bien au contraire, c'est la présence intelligible et impérative de la voix de la vérité dans le sujet lui-même. La conscience, c'est l'abolition de la subjectivité pure par le contact de l'homme intérieur avec la vérité divine. La phrase qu'écrivit Newman en 1833 alors qu'il se trouvait en Sicile est, à ce titre, significatif : « J'aimais mon chemin propre. Maintenant je demande : éclaire moi de l'avant<sup>2</sup>. » Sa conversion au catholicisme ne fut pour lui ni une affaire de goût personnel, ni liée à un besoin psychique subjectif. En 1844, au seuil de sa conversion, il s'exprimait ainsi : « Personne ne peut avoir un avis plus défavorable que le mien sur l'état présent des catholiques romains...<sup>3</sup> ». Il s'agissait bien plus pour Newman de devoir obéir à la vérité qu'il avait reconnue, plutôt qu'à son goût personnel, et par conséquent, il lui fallait faire abstraction de ses propres sentiments et des liens d'amitié tels ceux tissés au cours d'un cheminement commun. Il me semble remarquable que Newman place la vérité avant la bonté dans l'ordre des vertus; ce qui, exprimé en langage courant signifie : la primauté de la vérité face au consensus et aux convenances de groupe. Je dirais que cette attitude est implicite lorsque nous parlons d'un homme de conscience. Celui-ci, en effet, n'achète jamais conciliation, bien-être, réussite, renommée, ou bien encore une approbation venant de l'opinion dominante, au prix d'un renoncement à la vérité. Par là, Newman rejoint l'autre grand témoignage porté sur la conscience par un Britannique – Thomas More. Pour celui-ci la

1. Ch. St. Dessain, *J. H. Newman*, Freiburg 1981; G. Biemer, *J. H. Newman, Leben und Werk*, Mainz 1989.

2. Du célèbre poème « Lead kindly light »; cf I. Ker *ibid.* p. 79; Ch. St. Dessain, *ibid.* p. 98 et suiv.

3. *Correspondence of J. H. Newman with J. Keble and Others*, p. 351 et 36-4; voir Ch. St. Dessain, *ibid.* p. 163.

conscience ne traduit aucunement une volonté de persévérer ou un héroïsme obstiné. Il s'était lui-même compté au nombre des martyrs anxieux qui se résolvent à obéir à leur conscience seulement au prix d'hésitations et d'interrogations sans nombre : c'est cette obéissance à la vérité qui doit être placée plus haut que toute instance sociale ou forme d'inclination personnelle'. Ainsi, apparaissent deux normes authentifiant un jugement de conscience : *ce* n'est pas une affaire de goût ou de désirs personnels ; il ne coïncide pas avec un opportunisme social, avec un consensus de groupe, des revendications d'ordre politique ou le pouvoir social.

Ceci nous amène à la problématique actuelle. Une personne ne doit pas acheter sa réussite ou son bien-être en trahissant la vérité qu'elle a appréhendée. L'humanité non plus. Nous touchons ici le point critique des temps modernes : la notion de vérité est pratiquement abandonnée et a été remplacée par celle de progrès. Le progrès lui-même « est » la vérité, mais en raison même de cette promotion fictive il perd sa finalité et s'annihile. Car lorsqu'il n'y a pas de direction, tout, même le progrès, peut être retour en arrière. La théorie de la relativité formulée par Einstein s'applique au cosmos mais elle me semble aussi refléter la situation morale actuelle avec pertinence. Cette théorie affirme qu'il n'existe aucun référentiel absolu. Dans ce « cadre », l'observateur est libre de choisir le repère à partir duquel il peut faire des mesures. C'est la seule façon d'obtenir des résultats mais cette définition n'est pas unique. Cette manière d'envisager l'univers se retrouve dans la deuxième révolution « copernicienne », celle de notre attitude fondamentale face à la réalité. La vérité en tant que telle, l'absolu, le point de référence de la pensée n'est plus visible. C'est pourquoi il n'y a plus – et cela justement, au plan moral – ni haut, ni bas. Il n'y a pas de direction dans un monde sans point de repère. Ce que nous concevons comme direction ne repose pas sur une norme vraie en soi, mais sur notre décision et, en fin de compte, sur un critère d'utilité. Dans ce contexte « relativiste » l'éthique théologique devient nihiliste même si elle ne s'en aperçoit pas. En examinant de près cette mutation il apparaît

1. Voir P. Berglar, *Die Stunde des Thomas Morus*, Olten und Freiburg. 3<sup>e</sup> édit. 1981, p. 155 et suiv.

que dans une telle vision du monde, le mot « conscience » n'est qu'une litote traduisant la non-existence d'une conscience véritable, c'est-à-dire d'une reconnaissance commune de la vérité. Chacun détermine soi-même sa norme et dans la relativité générale personne ne peut aider l'autre et encore moins le faire progresser.

Ici, toute la radicalité du conflit actuel autour de l'éthique et de la conscience – son centre – est dévoilée. J'y retrouve comme un parallèle historique dans la dispute qui opposa Socrate, Platon et les sophistes, où une option fondamentale fut débattue : la confiance donnée, d'une part, à l'aptitude à la vérité chez l'homme et, d'autre part, à une conception du monde dans laquelle seul l'homme fixe sa propre norme'.

Le fait que Socrate, le païen, puisse d'une certaine manière devenir prophète du Christ réside, selon ma conviction, dans cette question originelle. L'accepter, c'est convenir qu'il y a eu comme un privilège dans l'histoire du salut faisant de la philosophie socratique un récipient adapté au *logos* chrétien, annonçant la libération par la vérité et vers la vérité. Si l'on fait abstraction de son aspect historique, on reconnaît rapidement combien le combat de Socrate est actuel – certes avec d'autres arguments et d'autres noms – quant au motif du conflit. Nier l'aptitude à la vérité chez l'homme conduit d'abord à un usage purement formaliste des mots et des concepts qui débouche sur un jugement, lui aussi, purement formaliste, jadis comme aujourd'hui. En de nombreux endroits de nos jours, on ne demande plus ce qu'un homme pense. Le jugement est déjà latent lorsqu'on peut classer sa pensée dans une catégorie formelle : conservateur, réactionnaire, fondamentaliste, progressiste, révolutionnaire. L'ordonnance selon un tel schéma suffit à rendre inutile toute confrontation entre le contenu des diverses opinions. C'est le même phénomène, amplifié, auquel nous assistons dans l'art :

1. Concernant la dispute entre Socrate et les sophistes voir de J. Pieper, *Myf brauch der Sprache – Mißbrauch der Macht*, dans : *Über die Schwierigkeit zu glauben*, München 1974, p. 255-282 ; *Kümmert euch nicht um Sokrates*, München 1966. Guardini a mis en évidence d'une manière pénétrante que la question de la vérité se situe au cœur de la lutte socratique, *Der Tod des Sokrates*, Mainz – Paderborn, 5<sup>e</sup> édit. 1987.

il peut bien exalter Dieu ou le Diable – la seule norme est qu'il soit formellement reconnu.

Nous sommes maintenant parvenus au point brûlant : là où le contenu ne compte plus, le règne de la praxis pure s'instaure si bien que la potentialité devient la norme ultime. En d'autres termes, la puissance s'impose partout comme catégorie dominante – révolutionnaire ou bien réactionnaire – ce qui est justement la forme perverse de la similitude à Dieu : la voix de la potentialité ou de la puissance pure est idolâtrie, non pas accomplissement de la vocation humaine à la ressemblance divine. L'homme, en tant qu'homme, est caractérisé non par ses potentialités mais en ce qu'il s'enquiert du devoir et s'ouvre à la voix de la vérité et à ses exigences. Il me semble que ceci constitue le dernier mot du combat de Socrate et l'expression la plus profonde du témoignage de tous les martyrs. Ils se portent forts de l'aptitude de l'homme à la vérité en tant que limite de tout pouvoir et garantie de sa ressemblance divine. En ce sens, les martyrs sont les grands témoins de la conscience, de la capacité octroyée à l'homme de saisir le « devoir » par-delà le « pouvoir » et ainsi d'ouvrir de réelles perspectives vers une montée effective.

### 3. Conséquences systématiques : les deux plans de la conscience

#### a) Anamnèse

Après cet itinéraire à travers l'histoire de la conscience, il est temps maintenant d'en venir aux résultats, et donc de formuler un concept de la conscience. Je désire rendre hommage à *la tradition médiévale* en ce qu'elle distingue *deux niveaux bien différenciables* mais devant aussi être constamment considérés comme étant *en relation mutuelle*<sup>1</sup>. Nombreuses, parmi les thèses inacceptables, sont celles qui, me semble-t-il, reposent sur la négligence de cette différence ou de cette relation. Le courant principal de la scolastique a exprimé les deux niveaux

1. Résumé de l'enseignement médiéval sur la conscience par H. Reiner (cité plus haut), p. 582 et suiv.

de la conscience par les termes de « synderesis » et « conscientia ». Le mot syndérèse (*synderesis*) fut introduit dans la tradition médiévale à partir de l'enseignement du microcosme stoïcien<sup>1</sup>. Sa signification exacte demeura ambiguë, faisant obstacle au soigneux développement de ce concept essentiel à toute la question de la conscience. C'est la raison pour laquelle, sans m'immiscer dans cette polémique historique, je préfère substituer au mot « conscience » le concept platonicien « d'anamnèse » ; car, non seulement il est plus clair sur le plan du langage comme il est plus profond et pur en philosophie, mais aussi et avant tout, il possède une consonance avec certains thèmes bibliques essentiels ou ceux de l'anthropologie telle qu'elle fut développée à partir de la révélation. Par ce mot d'anamnèse il faut exactement entendre ce que saint Paul a exprimé au deuxième chapitre de la lettre aux Romains : « En effet, quand les païens privés de la Loi, accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes sans posséder de Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi ; ils montrent la réalité de cette loi inscrite en leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience... » (2, 14 suiv.). On retrouve la même pensée, développée de manière saisissante dans la grande règle de saint Basile : « L'amour de Dieu ne repose pas sur une discipline imposée de l'extérieur, mais elle est fondée constitutivement comme aptitude et nécessité propre à l'essence de notre raison. » Basile utilise un mot devenu important dans la mystique médiévale, il parle de « l'étincelle de l'amour divin, infuse en nous 2 ». Fidèle à l'esprit johannique, il sait que l'amour réside dans l'observance des commandements, c'est pourquoi cette étincelle infusée par le Créateur représente « capacité et disponibilité intérieures reçues dès l'origine, en vue de l'accomplissement des commandements divins... ce n'est pas quelque chose imposé de l'extérieur ». De même, saint Augustin formule avec concision : « Nous ne pourrions exprimer de jugement sur la valeur relative de deux choses, si une connaissance fondamentale du bien n'avait été imprimée en nous 3. »

1. Voir E. von Ivanka, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, p. 315-351 (spécialement p. 320 et suiv.) ; tr. fr. Paris, 1990 p. 347-355.

2. *Regulae fusiis tractatae Resp 2*, 1 : PG 31, 908.

3. *De trinitate* VIII 3, 4 : PL 42, 949.

Ceci signifie que la première opération du phénomène de la conscience – la couche ontologique – est comme un *souvenir originel* du bien et du vrai (les deux sont identiques) introduits en nous ; il existe une tendance intérieure apte au divin chez l'être humain créé à la ressemblance de Dieu. Par son origine, l'homme se trouve en harmonie avec certaines choses et en contradiction avec d'autres. L'anamnèse des origines, résultant de la constitution divine de notre être, n'est pas une connaissance analysée à l'aide de concepts, un trésor dont le contenu peut être « ressorti ». Elle est comme un sens intérieur, une aptitude à la re-connaissance qui permet à l'homme intérieur, mais non dissimulé, ainsi interpellé, d'en reconnaître l'écho en lui. Il constate : c'est cela vers quoi mon être est ordonné et tend.

C'est sur cette *anamnèse face au créateur, identique au fondement de notre existence*, que repose la *possibilité* et le *droit de l'activité missionnaire*. L'Évangile peut et doit être annoncé aux païens car eux-mêmes attendent dans le secret (*Isaïe 42, 4*). La mission se justifie par ce qu'ils reconnaissent l'objet de leur attente au contact de la Parole de l'Évangile. Dans ce sens saint Paul peut dire que les païens se tiennent à eux-mêmes lieu de loi. Non pas au sens contemporain de la pensée autonome libérale, attribuant un caractère ultime au sujet, mais au contraire, dans un sens beaucoup plus profond : rien ne m'appartient moins que moi-même, ma propre personne est le lieu même du dépassement de soi le plus radical, c'est là où je suis touché par ce qui est ma source et ma destinée finale. Dans cette phrase, saint Paul exprime l'expérience qu'il fit en tant que missionnaire des Gentils, celle-là même que déjà auparavant, Israël put vivre dans ses relations avec « les craignant Dieu ». Israël avait vécu dans le monde païen ce que les messagers du Christ trouvèrent confirmé d'une manière renouvelée. Leur prédication répondait à une attente. Ils rencontrèrent une intuition fondamentale, antérieure à leur annonce, des constantes essentielles de la volonté divine – devenue par écrit, ce sont les commandements – se retrouvant dans toutes les cultures, épanouie avec d'autant plus de pureté que l'action de la puissance civilisatrice y avait été moins impliquée. Plus on vit de « la crainte de Dieu » – par ex. l'histoire de Corneille (*Actes 10, 34*) – plus cette anamnèse devient claire et efficace.

Empruntons une fois encore une expression à saint Basile : l'amour de Dieu, concrétisé dans les commandements, ne nous est pas imposé de l'extérieur – le docteur de l'Église insiste sur ce point – mais nous est infusé par avance. Saint Augustin formule ceci en disant que le *sens du bon est imprimé en nous*. C'est seulement à partir de là que l'on peut saisir correctement la phrase célèbre de Newman : le pape ne peut imposer des commandements aux catholiques, parce qu'il le veut ou le juge utile. Cette conception moderne et volontariste de l'autorité ne peut que contrefaire le véritable sens théologique de la papauté. L'essence profonde du ministère de Pierre est aujourd'hui devenu totalement incompréhensible parce que justement, nous ne pouvons plus penser l'autorité qu'en terme d'absence de pont entre sujet et objet, et par conséquent, tout ce qui ne vient pas du sujet ne peut être qu'une détermination étrangère, imposée de l'extérieur. Considérant l'aspect anthropologique de la conscience, ce que nous tentons de cerner progressivement dans cette réflexion, les choses apparaissent tout à fait différemment. L'anamnèse de notre être a besoin comme d'une aide extérieure afin de pouvoir prendre conscience d'elle-même – un facteur extérieur qui cependant ne lui est pas opposé, mais ordonné. **Il** possède une fonction maïeutique ne lui imposant rien d'étranger, mais au contraire, lui procurant ce qui lui appartient en propre, c'est-à-dire une ouverture personnelle en vue de l'accomplissement de la vérité. Là où il est question de foi et de l'Église, dont la portée s'étend du *logos* salvifique au don de la création, nous devons toutefois considérer un plan supérieur, particulièrement développé dans les écrits johanniques. Saint Jean connaît l'anamnèse du nouveau *nous* qui, dans *l'incorporation au Christ* nous est échue en partage (un corps, c'est-à-dire un moi avec lui). « C'est en se rappelant qu'ils comprirent » : ces mots se retrouvent à maintes reprises dans l'Évangile. La première rencontre des disciples avec Jésus produisit en eux ce que maintenant toutes les générations reçoivent dans les rencontres fondamentales que sont le baptême et l'eucharistie : *la nouvelle anamnèse de la foi* qui, pareillement à l'anamnèse de la création, se déploie en un dialogue continu entre l'extérieur et l'intérieur. Contre la présomption des enseignements

gnostiques, visant à persuader les croyants de la nécessité de concevoir et d'orienter leur naïve croyance tout autrement, Jean pouvait affirmer : vous n'avez pas besoin de tels enseignements, vous qui avez reçu l'onction (baptême), vous savez tout (1 Jean 2,20). Ce qui ne signifie pas que les croyants possèdent la science totale, mais que la mémoire chrétienne est infaillible; certes, celle-ci est toujours dans un état d'apprentissage mais, en vertu de son identité sacramentelle, elle a la capacité de discerner de l'intérieur entre ce qui est développement de la mémoire et ce qui pour elle constitue dérangement ou altération. Aujourd'hui, dans la crise de l'Église, nous touchons du doigt la force de l'acte du souvenir et la vérité des paroles de l'apôtre, sous un mode entièrement nouveau, où le jugement de la simple mémoire de la foi conduit, bien plus que les avis de la hiérarchie, au discernement des esprits. C'est seulement dans ce contexte que l'on peut correctement comprendre le primat du pape et sa relation à la conscience chrétienne. *Le sens véritable de l'autorité de l'enseignement papal* vient de ce qu'il est *l'avocat de la conscience chrétienne*. Le pape n'impose pas de l'extérieur mais développe la mémoire chrétienne et la défend. C'est pourquoi, il est juste que le toast à la conscience précède celui destiné au pape, car *sans conscience*, il n'y aurait *pas de pape*. Tout son pouvoir est celui de la conscience – service du double souvenir sur lequel repose la foi qui sans cesse doit être unifiée, élargie et défendue contre la destruction de la mémoire, un danger rendu présent aussi bien par une subjectivité oublieuse de ses propres fondements, que par la contrainte du conformisme social et culturel.

### b) *Conscientia*

Après avoir considéré le premier plan – essentiellement ontologique – du concept de conscience, il nous faut maintenant nous attacher au second niveau, caractérisé dans la tradition médiévale par le mot *conscientia*. Vraisemblablement, cette tradition terminologique n'a pas joué un rôle négligeable dans l'amointrissement actuel du concept de conscience. En effet, puisque pour saint Thomas, par

exemple, seul ce second plan constitue la *conscientia*, il s'ensuit que, selon lui, la conscience n'est pas un « habitus », c'est-à-dire une qualité permanente de l'être, mais un « actus », – un acte qui est exécuté. Mais saint Thomas pré-suppose bien évidemment le fondement ontologique de l'anamnèse (*synderesis*); il décrit cette dernière comme un refus intérieur face au mal et une inclination au bien présente en chaque homme. Le mouvement de la conscience applique cette conscience de base aux situations particulières. Selon saint Thomas, elle s'articule selon trois éléments : la reconnaissance (*recognoscere*), le témoignage (*testificari*) et finalement le jugement (*judicare*). On pourrait parler d'une interaction entre les fonctions de contrôle et celles de discernement'. Saint Thomas considère ce processus en relation avec le modèle de conclusion dans la tradition aristotélicienne. Mais il insiste très fortement sur l'aspect spécifique de ce savoir agir, dont les conclusions ne proviennent pas d'une pure démarche cognitive ou réflexive<sup>2</sup>.

Le fait de reconnaître – ou de ne pas reconnaître – quelque chose dépend aussi toujours de la volonté qui s'oppose ou conduit à la connaissance. Et donc, cela est fonction d'une empreinte morale pré-existante qui se trouve alors soit déformée davantage, soit, au contraire, purifiée<sup>3</sup>.

Sur ce plan, qui est celui du jugement (*conscientia* au sens strict), la conscience erronée lie la personne. Cette affirmation issue de la tradition rationnelle scolastique est tout à fait claire. Personne n'a le droit d'agir contrairement à sa

1. Voir H. Reiner, *ibid.* p. 582: *S. theol* I q 79 a13 ; *De ver.* q 17.

2. Voir à ce propos l'étude minutieuse de L. Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987, p. 69 et suiv.

3. Au cours de la réflexion sur son expérience intérieure personnelle pendant les dizaines d'années qui suivirent sa conversion, Augustin fut conduit à approfondir les notions fondamentales touchant la relation entre connaissance, volonté, émotionnalité, conditionnement par l'habitude; un travail qui, aujourd'hui, mériterait d'être redécouvert. Voir aussi l'excellente présentation de P. Brown, *La vie de saint Augustin*, Paris, 1971.

conscience, ainsi que saint Paul le dit déjà (Rm 14, 23)<sup>1</sup>. Cependant, le fait que la conviction engage la personne au moment de l'acte, ne signifie pas la canonisation de la subjectivité. Ce n'est *jamais une faute* que de suivre une *conviction* acquise – cela est même un devoir. *Mais être parvenu à de telles convictions* peut très bien *être une faute* et résulter d'une contradiction dans l'anamnèse de l'être. La faute réside ailleurs, plus profond : non pas dans tel ou tel acte ou dans un jugement de conscience ponctuel, mais dans *l'abandon de mon être me* rendant sourd à la voix de la vérité et à ses exhortations intérieures. C'est pourquoi des personnages « convaincus » tels Hitler ou Staline sont coupables. Ces exemples extrêmes ne doivent pas contribuer à nous tranquilliser quant à nous-mêmes, mais au contraire, nous alarmer et nous pénétrer du sérieux de la demande : « libère-moi de la faute qui m'est inconnue » (*Psaume* 19, 13).

#### 4. Épilogue : conscience et grâce

Il nous reste encore à répondre à la question qui nous a servi de point de départ : la vérité, telle que la foi de l'Église nous la présente, est-elle donc trop haute et difficile pour l'homme? Au terme de notre réflexion, nous pouvons très certainement affirmer que la route escarpée qui conduit à la vérité et au bien n'est pas aisée. Elle constitue une exigence pour

1. L'étude extrêmement éclairante de J.G. Belmans, montre que ceci correspond exactement à la position de saint Thomas : « Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner », dans *Revue Thomiste*, 90 (1990) 570-586. Belmans montre comment une conception falsifiée de l'enseignement sur la conscience dans l'antiquité s'est largement répandue, suite à la parution du livre sur saint Thomas de Sertillanges en 1942. Brièvement résumé, celui-ci ne cite que *S. Théol* I-II q 19 a5 (« Doit-on suivre une conscience erronée ? ») et omet tout simplement l'article suivant n. 6 (« Suf-fit-il de suivre sa conscience afin de bien agir? »). Ceci signifie que l'on attribue actuellement à tort à saint Thomas la doctrine d'Abélard, alors que son intention était justement de la réfuter. Abélard avait enseigné que ceux qui avaient crucifié le Christ *n'avaient* pas péché car ils avaient agi par ignorance. Selon Abélard, la seule façon de pécher serait d'agir contre sa conscience. Les théories modernes sur l'autonomie de la conscience peuvent se réclamer d'Abélard mais pas de saint Thomas.

l'homme. Celui-ci n'est pas sauvé par une attitude stationnaire, peut-être agréable, mais dans laquelle il se rabougrit et finalement, se perd lui-même. C'est au cours de l'ascension vers le bien qu'il découvre toujours plus la beauté mais elle est cachée par le côté laborieux et pénible de la vérité qui est justement pour lui rédemption. Et ce n'est pas tout. Sans message clairement visible dépassant notre propre agir, nous dissoudrions le christianisme dans un simple moralisme. Une image empruntée à la mythologie grecque suffira à nous éclairer en peu de mots ; en même temps elle nous fera percevoir comment l'anamnèse du créateur se déploie en nous et conduit chacun à le reconnaître comme rédempteur puisqu'il répond à notre attente la plus intérieure. Je veux parler de l'histoire du matricide Oreste. Selon le mythe, il a accompli son meurtre comme acte de conscience en obéissance à l'ordre d'un dieu, Apollon. Maintenant il est poursuivi par les Érinyes, que nous pouvons considérer comme une personnification mythique de la conscience ; tourmenté par les remords, il se reproche son acte d'obéissance à la « parole divine » décidé en conscience : en vérité, c'était une faute. Toute la tragédie de l'homme se fait jour à travers ce combat des « dieux », dans cette contradiction de la conscience. Dans le jugement, la pierre blanche d'Athènes signifie pour Oreste acquittement, guérison intérieure, force dans laquelle les Érinyes se changent en Euménides, esprits de réconciliation : l'expiation a transformé le monde. Dans ce mythe c'est plus que le passage de la vendetta au droit régulier qui est présenté. Hans Urs von Balthasar l'a exprimé ainsi « ... La grâce apaisante ... est toujours une " réhabilitation " du droit, non pas celui, sans merci, de l'époque des Érinyes, mais bien celui d'une justice pleine de miséricorde...<sup>1</sup> ». Ce mythe exprime le désir ardent qu'un verdict de culpabilité objectif de la conscience ainsi que la détresse intérieure qui en résulte n'aient pas le dernier mot, mais qu'il existe une grâce toute-puissante, une force expiatoire faisant disparaître la faute et apportant le salut par la vérité. C'est le désir que la vérité non seulement nous pose des exigences, mais qu'elle soit aussi expiation transformante et source de pardon,

1. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* 3/1 : *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 1965, p. 112; tr. fr. *La Gloire et la Croix*, IV/1 *Le domaine de la métaphysique*, Paris, 1981, p. 96.

grâce au « fait d'être lavé de sa faute » – comme le dit Eschyle – afin que notre être, soit renouvelé de l'intérieur par delà ses capacités. Ceci est *la nouveauté propre du christianisme* : le Logos, la vérité en personne, est aussi expiation, pardon transformant dépassant de beaucoup toutes nos aptitudes ou limites. C'est en cela que consiste l'élément véritablement nouveau sur lequel repose la grande mémoire chrétienne et qui, en même temps, se trouve être la réponse la plus profonde à l'attente de l'anamnèse du créateur en nous. *Lorsque cette réalité constituant le centre du message chrétien n'est pas suffisamment affirmée, la vérité devient à coup sûr un joug trop lourd* et dont il faut chercher à se libérer. Mais la liberté ainsi remportée est vide car elle conduit au désert du rien et s'effondre d'elle-même. Avec la venue de la Vérité qui nous aime et consuma notre péché dans le feu de son amour, le joug de la vérité est devenu « léger » (Matthieu 11, 30). C'est seulement en sachant cela et en l'expérimentant de l'intérieur que nous deviendrons libres d'entendre joyeusement et sans peur le message de la conscience\*.

Joseph Ratzinger, né en 1927. Professeur de théologie dogmatique, archevêque de Munich et de Freising, cardinal en 1977. Depuis 1982 préfet de la Congrégation romaine pour la doctrine de la foi, élu en 1992 membre de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France. Dernière publication : *La Mort et l'au-delà*, nouvelle édition augmentée, Communio-Fayard, 1994.

1. Eschyle, *les Euménides* 280-1, voir Balthasar, *ibid.*

\* Cet exposé fut tout d'abord rédigé à l'intention des évêques américains, lors d'une réunion de travail à Dallas au printemps 1991 portant, en particulier, sur des questions relatives au fondement de la théologie morale. Le texte a été repris par la suite dans le recueil *Wahrheit, Wert, Macht, Joseph Kardinal Ratzinger*. Herder 1993, à partir duquel a été réalisée la présente traduction.

Philippe CORMIER

## Le discours moral de l'Église et sa réception : Loi naturelle et morale chrétienne

... et dans la chair et dans le Seigneur (Philémon 16)

ON LE SAIT, le discours moral de l'Église est mal reçu, même des chrétiens, même de la plupart de ceux d'entre eux qui se déclarent catholiques. Que l'Église, à la suite du Christ et des prophètes, soit dans le monde et pour le monde un signe de contradiction et suscite l'incompréhension, quitte à passer pour rétrograde, obscurantiste, se référant à des valeurs et à des principes qui heurtent l'opinion commune, cela n'est pas fait pour surprendre. Cependant, face à l'hostilité dominante ou à l'incompréhension, l'Église ne peut se contenter d'opposer une fin de non-recevoir mais se doit d'approfondir scrupuleusement son enseignement en fonction des objections rencontrées.

La mauvaise réception de l'enseignement romain ne tient pas essentiellement au mode de communication bon ou mauvais du message, qu'il s'adresse aux « vénérés frères dans l'épiscopat », à l'ensemble des catholiques, aux chrétiens, à « tous les hommes de bonne volonté » enfin. Elle tient quelquefois au ton : tandis qu'elle passe pour sourcilleuse et prête à brandir l'anathème, l'Église ne doit-elle pas faire parler autant la charité que la vérité, atteindre la conscience (le « cœur ») plutôt que la seule raison théologique ?

Sur le plan plus strictement théologique, certaines difficultés dans la perception du message nous semblent relever de l'explication des rapports entre morale et foi d'une part et entre loi morale *naturelle* et loi divine révélée d'autre part. C'est sur ces derniers points que portent les réflexions qui suivent.

Même si l'on considère que le *contenu* de l'enseignement moral de l'Église n'est pas en cause, il nous semble que le message exige dans son fond une différenciation qu'il convient de marquer davantage et de rendre plus intelligible entre ce qui est universellement accessible (au moins en droit) à toute conscience de bonne volonté qui cherche à bien agir dans les limites de l'horizon humain, éventuellement en l'absence de foi, et ce qui est accessible exclusivement à la conscience *convertie* qui ne cherche plus seulement à bien agir selon des critères correspondant aux fins immanentes de ce monde-ci, mais à tirer les conséquences pratiques (autrement dit morales) de sa conformation au Christ. Cette conformation n'a plus rien de « naturel » mais est de l'ordre du surnaturel et de la grâce autant que de la liberté : c'est l'éthos chrétien dans lequel *serait* entré le jeune homme riche de *Matthieu* 19 s'il avait accepté de suivre Jésus.

La question qui se pose en vue d'une clarification du discours moral ecclésial est par conséquent celle de la distinction entre ce qui, dans la sphère morale, relève de la *nature* ou *essence* de l'homme, autrement dit de *l'humanité* de l'homme en tant que celui-ci a à viser et à réaliser des fins qui lui sont immanentes dans ce monde-ci, et ce qui, dans la même sphère de la pratique humaine *hic et nunc*, relève de la révélation divine, d'abord dans sa détermination positive vétéro-testamentaire mais, bien plus, dans sa perfection christique et évangélique.

Faut-il admettre que cette dernière vient (ne vient que) restaurer une hypothétique perfection originelle, celle « d'avant » le péché? C'est une question. Si elle ne peut être ici qu'effleurée, elle est néanmoins importante pour éclaircir le problème de l'intelligibilité du message moral de l'Église : la loi morale dite naturelle est-elle la loi de l'homme en état de grâce originelle,

1. Cf. la fin du § 74 de l'encyclique : « l'ordre moral fixé par la loi naturelle est par définition accessible à la raison humaine ».

non pécheur, en deçà de la scission entre foi et non-foi, entre foi et morale, entre immanence et transcendance, entre nature et grâce, et le Christ apporte-t-il quelque chose de vraiment nouveau pour la pratique, tant par rapport à la loi originelle, que par rapport à la loi naturelle ou à la loi vétéro-testamentaire, pour autant qu'elles se distinguent ?

Répondre à ces questions suppose une redéfinition et une réévaluation des concepts de *nature*, dans sa double acception essentialiste et naturaliste, et de *surnaturel* (ce qui est par définition objet de révélation, n'étant pas donné naturellement) ; cela suppose également la distinction clairement envisagée entre fin finie immanente (*té/os*) et fin transcendante (*eschaton*) dans le domaine de la pratique humaine. Celle-ci met en jeu, axiologiquement parlant, *l'humanité* de la relation à autrui et à soi-même.

Cela suppose à son tour, au-delà de la conception et de la pratique vétéro-testamentaires qui ne distinguent pas explicitement foi, religion et morale, de distinguer nettement le domaine moral du domaine de la religion en général et de la foi (juive ou chrétienne) en particulier. La proposition avancée ici est donc que l'Église, afin de rendre plus intelligible son message moral à destination de l'universalité des hommes, croyants ou non, doit explicitement distinguer dans la sphère pratique ce qui ressortit aux fins naturelles immanentes accessibles à la conscience, de ce qui ressortit aux fins surnaturelles transcendantes ; car sans nier que les fins naturelles immanentes (simplement humaines) soient eschatologiquement ordonnées aux fins surnaturelles, il n'en reste pas moins qu'elles ont, conformément à l'enseignement le plus traditionnel, leur consistance, leur autonomie et leur légitimité propres par opposition avec les fins surnaturelles de l'homme.

Si l'on ne veut pas qu'elle perde toute consistance, il convient en effet d'éviter de disqualifier toute morale qui ne s'enracinerait pas immédiatement et explicitement dans la foi ou la religion et au contraire de montrer concrètement jusqu'où vont les exigences morales pour tout homme, à raison exclusivement de sa propre humanité et quand bien même Dieu n'existerait pas ; c'est non seulement un biais nécessaire pour combattre le relativisme moral qui prévaut chez la plupart (il n'y aurait pas de valeurs en soi, universelles ; seules les pratiques sociales les produiraient etc.) et cela à partir de la morale

elle-même, et qui plus est d'une idée de la morale universelle qui revivifie le concept de « nature » en l'identifiant quant à son contenu à la notion d'humanité; c'est de plus le moyen de mieux faire apparaître la nouveauté et la radicalité du message moral évangélique (« l'originalité de la morale évangélique » à laquelle il est fait référence au § 106), dans sa discontinuité transcendante par rapport à la loi morale dite naturelle.

Il est nécessaire face à un monde sécularisé et divisé sur le plan éthique que l'Église renonce à toute velléité de césarpapisme moral et affirme entre d'un côté la morale révélée et de l'autre la morale naturelle humaine, une distinction aussi claire qu'entre foi et politique par exemple.

### **Moralité**

La *moralité* d'une action est définie par le fait que son contenu et son intention sont rapportés par la conscience à un principe non empirique (à une loi) dont la nature est d'être axiologique, autrement dit à partir duquel peut être posée la *valeur* de l'action, non pas simplement en termes d'utilité, d'intérêt, d'efficacité, de beauté, de plaisir etc., mais en dernière instance en terme de conformité et de conformation avec *l'humanité* de l'homme posée universellement comme fin.

### **Humanité**

*L'humanité* n'est pas une abstraction qu'il s'agirait de respecter pour elle-même et qui s'opposerait à la singularité et aux aspirations de chaque être humain concret : jusque dans les moindres traits (même physiques), ce qui fait la singularité la plus singulière d'un être humain est chaque fois *déterminé comme humain*; c'est ce qui qualifie cette singularité comme singularité *humaine* qui en fonde la valeur *universelle* : le visage le plus singulier, le sentiment le plus incommunicable sont humains : ils expriment et réalisent de manière singulière l'humanité de chacun – en quoi les hommes ne sont pas seulement des individus mais aussi des personnes.

L'humanité comme fin est à la fois un *donné* qui exige le respect et un *devoir* qui demande à être réalité : la fin morale est à

la fois l'humanité telle qu'elle est donnée à elle-même (fm = *télos*), et à la fois ce qu'elle-même *a à être*, rien d'autre que la perfection réalisée de la forme ou idée ou conscience d'elle-même (fm= acte, ce qu'un être a à être pour devenir parfaitement soi-même).

### **Nature naturelle**

On peut donc parler en premier lieu de loi morale *naturelle* dans la mesure où l'humanité comme telle se trouve être là *naturellement*, dans le monde, sans qu'elle se soit elle-même produite : au contraire elle se reconnaît elle-même à partir de *données* qu'elle constate spontanément : tout être humain est d'abord et immédiatement un individu sexué appartenant à une espèce vivante déterminée et reconnaissable comme tel par ses congénères. La nature humaine peut dans un premier temps être facilement définie sur un mode simplement « naturaliste » ou biologique qui suffit à soi seul à rendre immorale toute discrimination au sein de l'espèce : est homme tout individu né ou à naître de parents humains. En ce sens, l'humanité de l'homme est une « donnée immédiate de la conscience » et seule la mauvaise foi est en mesure de s'ingénier par des sophismes à dénier l'humanité à un indien, à un noir ou à un embryon, puisqu'on peut définir l'humanité de l'homme simplement à partir de son appartenance à l'espèce. C'est déjà une manière de dire que l'homme *a* une nature : celle qui est définie à partir de son appartenance ,

### **Culture et esprit**

Bien entendu, si utile et si nécessaire qu'elle soit, une définition ou compréhension de l'humanité en termes purement naturalistes est largement insuffisante et réductrice, dans la mesure où elle fait fi de tout ce qui n'est pas « naturel » en l'homme : la conscience, la culture, l'ordre symbolique, les institutions etc., tout ce qui exprime la vie de l'esprit et qui entre en combinaison avec le « naturel » non pas pour le supprimer ou se juxtaposer à lui mais pour le constituer dans sa

forme spécifiquement humaine, synthétiquement naturelle et culturelle (intentionnellement signifiante ou symbolique) ou spirituelle. C'est ainsi que *le langage* donne une forme humaine au rapport à soi et à autrui (conscience, pensée, communication) ; que *la religion* donne une forme humaine au rapport au Principe, *le vêtement* et *le mariage* une forme humaine à la sexualité et à l'accouplement sexuel; les *manières de table* à l'alimentation etc. C'est ainsi que l'humanité (ici définie en extension : l'ensemble des hommes) entre dans un processus d'auto-réalisation matériel, culturel et spirituel qui rend possible et donne un contenu ou une matière à l'exigence éthique.

### **Essence**

On peut dès lors parler de *nature humaine* dans le sens élargi d'une *essence* de l'homme telle que non seulement celui-ci a une nature mais *a à réaliser* son essence, cette exigence d'auto-réalisation de son essence se trouvant être cela même qui constitué cette essence, au point que l'humanité de l'homme n'est pas pensable sans cette exigence et que par conséquent celle-ci doit être considérée comme inhérente à la « nature humaine » tout autant que ce qui définit l'homme biologiquement ou naturellement.

On conviendra donc que *nature et naturel* renvoient à *l'essence* de l'homme comme définissant et ce qu'il est et ce qu'il a à être : *son humanité* (et pas simplement son existence naturelle).

Il faut noter que si l'essence à réaliser ne préexiste pas comme un donné une fois pour toutes, elle est sans cesse déterminable à partir de la *découverte* par l'homme de sa propre humanité et non pas comme le produit arbitraire de la seule subjectivité désirante ou comme l'autoaffirmation de la seule volonté, sans référence première à la nature humaine *déjà* donnée (naturellement) ou *déjà* réalisée (historiquement ou historiquement) : on ne peut jamais faire comme si l'homme existait instantanément et arbitrairement à partir de ses actes, par une espèce d'autogénération spontanée; en particulier la *tradition fait partie* intégrante de l'humanité en tant qu'elle est porteuse et index d'humanité *déjà* réalisée; enfin l'humanité comme

idée et comme idéal moral ne saurait jamais être réduite à ce qui peut être projeté par quelque intérêt particulier que ce soit (par exemple par les intérêts liés au développement de la génétique).

### **Naturel et surnaturel**

Si la loi morale naturelle a pour principe l'humanité effective (et non pas un concept arbitraire d'humanité), et pour horizon l'existence interhumaine intramondaine, la question d'un horizon surnaturel reste ouverte en droit mais n'est pas inhérente à la question morale en tant que telle.

Cette non-inhérence coïncide de fait (un fait créateur de droit) avec une certaine rupture chrétienne entre religion et foi ou entre loi et liberté. La religion juive en effet, à l'instar des autres religions, conserve encore un caractère obligatoire et collectivement contraignant ; elle demeure en outre concrètement dépourvue d'universalité : elle est la religion d'un peuple et non pas de l'humanité (quoiqu'elle prophétise un contenu destiné à devenir universel). On n'en conclura certes pas que la foi comme telle ne constitue pas le fondement de la religion juive : ce serait oublier que celle-ci repose tout entière sur la foi d'Abraham. Cependant, c'est bien avec le Christ qu'advient explicitement l'adoration « en esprit et en vérité » (*Jean* 4, 23) et que la foi est émancipée de la loi pour relever de la « liberté de la gloire des enfants de Dieu » (cf. *Galates* 3, 23s ; *Romains* 8, 21). La foi n'est plus soumission contrainte à Dieu mais obéissance libre et libre amour. Le Christ n'est *loi nouvelle* que pour celui qui accepte de le suivre librement par un mouvement de conversion; l'obéissance que Dieu demande à l'homme (mais sans l'exiger : Jésus n'exige jamais qu'on le suive) n'a pas d'autre fin que la gloire de l'homme, son parfait accomplissement eschatologique, qui peut commencer dès ici-bas dans la *saineté* qui caractérise le nouvel *éthos* chrétien.

Il faut donc prendre acte que dans la nouvelle Alliance, la foi et l'amour de Dieu ne sont plus des devoirs, même s'ils sont en fin de compte nécessaires au salut (le salut n'est pas une obligation, face à la volonté salvifique universelle qui reste sans repentance de la part de Dieu).

De ce point de vue le *péché ne* se définit comme faute morale que secondairement, sachant qu'il est en premier lieu l'acte libre de s'émanciper de la libre obéissance à Dieu. En ce sens ne pas pécher n'est pas un devoir mais un acte d'amour (c'est pécher qui est un acte négatif) ; en revanche l'obligation commence sous l'empire de la loi (morale), en deçà et au-delà de la foi.

### **Morale et religion**

Même si l'absence de foi est interprétable comme péché ou conséquence proche ou lointaine du péché, c'est selon nous un devoir pour l'Église « experte en humanité » de proclamer à temps et à contre-temps que la loi morale naturelle, qui exprime la moralité humaine dans sa forme universelle, n'est pas subordonnée à la foi et continue de valoir universellement, avec ou sans la foi. Affirmer l'autonomie de la morale par rapport à « la » religion, c'est affirmer que celui qui ne « croit pas » continue néanmoins d'être tenu par l'exigence morale inhérente à sa propre humanité.

C'est au nom de l'humanité de l'homme que l'Église doit se faire le héraut de la loi morale naturelle. (Elle est souvent la seule à le faire parce qu'elle a de l'homme la vision la plus universelle) ; ensuite, mais dans un deuxième temps seulement, c'est au nom du Christ qu'elle doit proposer la morale chrétienne comme précepte de sainteté, loi parfaite qui transcende dans le don de soi sans retour la simple loi naturelle.

Qu'en fin de compte, parce que le Christ est l'homme parfait, la loi du Christ se révèle être l'accomplissement et l'achèvement parfaits de la loi naturelle (aussi bien que de la loi mosaïque), et l'achèvement *eschatologique* de l'homme la vérité de son programmatique achèvement dans sa nature finie, c'est de fait l'objet d'une révélation, qui ne relève par conséquent que de la foi et d'une approche théologique de la morale, non d'une détermination du contenu intrinsèque de la loi morale naturelle.

Il existe donc bien une solution de continuité que nous voulons marquer entre morale naturelle et morale révélée (surnaturelle, évangélique).

### **Morale naturelle et morale révélée**

La loi morale naturelle se découvre d'elle-même à la conscience dès lors que celle-ci prête *attention* à sa propre humanité : cela suppose un effort autonome d'éclaircissement ; la détermination du bien ou du meilleur dans une conjoncture par définition contingente ne peut *jamais* en effet être ni immédiate ni spontanée et demande toujours une élucidation réfléchie sur les principes et à partir d'eux ; la détermination du bien ne saurait par conséquent être imposée à la conscience de l'extérieur, de manière hétéronome, mais en revanche la réflexion éthique *continue* constitue pour la conscience son premier devoir à l'égard de soi-même. En revanche la *loi d'amour évangélique*, loi (qui n'est pas une loi mais une amoureuse proposition de Dieu à l'homme pour que celui-ci Lui devienne semblable) de dépouillement, de renoncement, de disponibilité sans réserve (les Béatitudes), est une loi surnaturelle et, il faut bien le dire, parfois contraire à l'intérêt de la nature humaine dans son immanence et compte tenu de ses *droits* légitimes : elle ne tombe pas sous le sens et demande révélation ; en tout état de cause, comme en prend conscience le jeune homme riche, elle transcende la loi naturelle aussi bien que la loi mosaïque.

C'est seulement eu égard à sa fin surnaturelle (eschatologique), avons-nous remarqué, que la nature peut se découvrir ordonnée au surnaturel : l'actualisation de cette ordination suppose un *saut* effectué par la grâce *a parte Dei*, par la foi *a parte creaturae*. Or il n'est pas question de réduire l'abîme infini qui sépare la nature du surnaturel, le fini de l'infini, abîme comblé par le seul et unique Christ (l'union hypostatique est la seule réalité médiatrice possible et de fait elle est la seule réelle). De même c'est le seul Christ qui introduit l'homme dans une exigence éthique infinie, inaccessible à la nature. Il n'est donc pas légitime de raisonner dans l'immanence de la foi pour penser et fonder la morale naturelle.

Même si l'homme, en Adam, n'avait pas péché, il aurait dû franchir le saut de la foi, assumer personnellement son *desiderium naturale Dei*, passer du bien immanent au bien transcendant, surnaturel. Si le bien immanent constitue l'objet de la loi naturelle, il y a en effet un bien transcendant qui constitue l'objet non plus du devoir et de la loi mais de la charité et de la liberté (même si par ailleurs il faut être formellement libre pour

faire son devoir et obéir à la loi). Si l'on met de côté d'une part la loi positive (en l'occurrence, dans le contexte judéo-chrétien, la loi mosaïque qui mêle loi naturelle et prescriptions positives mais aussi bien droit et morale) et d'autre part la proposition d'une « manière d'être chrétienne », il n'y a pas d'autre loi morale qui puisse valoir universellement que la « naturelle », sauf à sombrer dans tous les relativismes. De ce point de vue, *naturel* et *universel* sont synonymes.

A partir de l'exemple de la répudiation, Jésus rappelle qu'« au commencement il n'en était pas ainsi » : la loi naturelle est loi d'humanité et l'exigence d'humanité aussi bien que l'humanité comme nature et comme projet ou essence ne sont nullement abrogées par le péché. Que la fermeture du cœur (de la conscience) conduise au mépris de la loi morale, jusqu'à la rupture du lien matrimonial, indique seulement que du point de vue de la pure et simple moralité, il ne peut y avoir que de mauvaises raisons pour rompre un tel lien (la *dureté du cœur*, dit Jésus).

### **Conflit de la loi naturelle avec elle-même**

La loi morale naturelle, parce qu'elle est immanente, ne peut faire l'économie de *droits* naturels face aux devoirs (c'est l'occasion de distinguer le droit naturel de la morale naturelle). De ce fait elle ne peut jamais surmonter parfaitement le conflit entre le caractère fini des fins humaines dont la première est l'actualisation du vouloir-vivre, et le caractère indéfini ou illimité des devoirs et de l'exercice des vertus : s'il est relativement facile de comprendre ou de faire comprendre qu'il est moral de payer des impôts, de ne pas voler, de ne pas mentir ni tromper ni tuer – hors les cas de légitime défense (donc de manière conditionnée), autrement dit de ne pas porter injustement atteinte à autrui (principe de respect), il l'est moins de reconnaître la frontière entre la défense légitime et celle qui l'est moins (mentir pour éviter des sarcasmes ou des reproches que l'on juge par ailleurs injustifiés, voler quelqu'un par qui on estime avoir été lésé etc.). Il l'est moins encore de reconnaître que des étrangers ont les mêmes droits moraux (donc les mêmes droits légaux ?) et méritent le même respect (donc la même attention ?) que mes proches, enfin que le bien de

l'humanité l'emporte sur mon intérêt, mon bonheur, mes droits individuels ou particuliers, sauf à renoncer à définir la morale naturelle à partir de l'humanité, à renoncer par conséquent à l'universalisme moral et à prôner en fin de compte une « morale » relativiste : utilitariste, hédoniste, variable, tribale – morale qui n'est plus constituée que par un ensemble de règles utiles à la vie commune et ne mérite plus vraiment le nom de morale, sachant que la pratique ne se réfère plus à aucun principe éthique et que ce qui est accepté ici comme moral (souvent confondu avec légal) est considéré là comme immoral.

Du point de vue éthique, c'est-à-dire d'un point de vue rationnel et critique (si l'on définit l'éthique comme la théorie – ou au moins la conscience réfléchie – des principes de la pratique), ne peut être derechef considéré comme moral que ce qui vaut universellement pour tout homme possible, et qui n'est définissable par conséquent ni à partir de son individualité ni à partir de ses intérêts particuliers mais à partir de son humanité (même si l'humanité se réalise concrètement dans des situations et des êtres particuliers ou singuliers).

Dans ces conditions seul autrui aurait des droits, le sujet moral n'ayant quant à lui que des devoirs'. Il faudrait donc dissocier le droit naturel de la morale et expulser de la morale les droits en tant qu'ils pourraient faire l'objet d'une revendication, en tant que reflet du vouloir-vivre, et ne plus considérer que les devoirs et plus généralement le devoir d'humanité et d'humanisation de l'humanité.

Mais la loi morale naturelle est-elle un pur idéal moral pour l'humanité? Elle pose l'humanité de l'homme comme règle universelle pour une pratique toujours singulière et contingente et par conséquent en premier lieu déjà là au sens où la matière des actions précède de fait la question de leur valeur morale. Si le principe précède en droit le fait, en fait le fait précède le principe...

En tant que naturelle, la loi morale n'est que programmatiquement une « donnée immédiate de la conscience », en ce sens que la conscience est certes toujours donatrice de valeur du point de vue éthique, mais seulement *a priori*; empi-

1. E. !Avinas, *Totalité et infini*.

riquement en effet, dès lors que la conscience doit appliquer un jugement de valeur morale à une action, elle doit accomplir tout le chemin de la singularité à l'universalité; la plupart du temps, elle s'arrête bien avant terme... Consciente de son immoralité mais de mauvaise foi car préférant s'épargner elle-même plutôt que le principe, elle interroge le fondement : au nom de quoi ce droit imprescriptible de l'humanité sur moi? au nom de quoi cette valeur transcendante accordée à l'humanité en quelque sorte contre les humains concrets et leur vouloir vivre? (C'est ici que chacun, « en situation » a à se prononcer sur la moralité de ses actes.)

Faut-il donc se résoudre à distinguer la loi morale naturelle comme principe simplement négatif de respect de l'humanité comme fin assignable en chacun (*télos*), sans nécessairement considérer l'humanité comme un idéal transcendant ou comme une tâche (entéléchique) ? À la loi morale naturelle dans son universalité négative s'opposerait alors un humanisme moral qui se donnerait bien l'humanité comme fin à réaliser, mais sans que cela puisse constituer un devoir ou une obligation, en l'absence d'un tribunal de la conscience qui soit en mesure de lui assigner une fin supérieure et en tout état de cause contraire à un vouloir-vivre qui ne serait pas un vouloir-être-universel en compréhension comme en extension : le vouloir-être-humain de l'humanité.

À moins qu'au contraire l'entéléchie humaine (l'humanité comme fin à réaliser et pas simplement comme fin à respecter) ne constitue *en droit et a priori* le contenu même de la conscience, de telle sorte que la loi morale naturelle signifie la présence *a priori* de cette conscience dans les humains, comme instance potentiellement en conflit avec le vouloir-vivre, le vouloir jouir etc. Face au vouloir-vivre, la conscience est posée comme morale par essence.

Dans ce cas, les exigences de la loi morale naturelle, fondées sur l'attention à autrui et non plus sur le seul respect (non seulement ne pas nuire mais se soucier incessamment du bien d'autrui et de l'humanité dans son ensemble) apparaissent bien comme des exigences indéfinies et illimitées, sur l'horizon de l'humanité à parfaire (idéal moral en fait inachevable mais régulateur pour la pratique). Le droit naturel (légitime défense, propriété privée etc.) a donc pour seul corrélat la morale négative (« tu ne dois pas... »), celle du respect (ne pas tuer, ne pas

voler etc.), la moralité comme telle étant bien plus exigeante dans sa positivité (« tu dois... »)

### **Chemin de perfection**

Comment alors distinguer la loi morale naturelle et la loi divine telle qu'elle est proposée par la révélation chrétienne? Interrogeons des exemples qui mettent en évidence la différence entre les deux ordres de moralité. Le cas le plus général est celui de la légitime défense : alors que celle-ci n'est pas contraire à la loi naturelle, il est évangélique d'y renoncer (*Matthieu 5, 39*). Quand à l'indissolubilité du mariage qui engage pour la vie deux consciences supposées libres et de bonne volonté, n'est-elle pas trop héroïque ou réservée à quelques fanatiques de l'enseignement romain ? Le caractère indissoluble ne peut-il pas être remis en cause au moins lorsque, par exemple, l'état physique ou mental de l'un des conjoints exige de l'autre une continence perpétuelle? Ou encore la contraception qui dissocie amour et reproduction : n'est-elle pas légitime lorsqu'un enfant supplémentaire ferait sombrer une famille dans la misère ? Ou encore la propriété privée et l'accumulation des biens au-delà du nécessaire : ne sont-elles pas à la fois légitimes, utiles économiquement mais rapidement injustes – et assurément peu évangéliques ?

Sur ces points comme sur tous les autres, la radicalité évangélique assure par un passage à l'infini (l'infini de la charité) la sortie des impasses et le dépassement des arguties et contradictions, mais on ne peut pas en conclure pour autant que la morale évangélique se confond avec une espèce de morale naturelle parfaite et originelle. Adam est créé inachevé et il a en premier lieu le devoir immanent de réaliser sa propre humanité sur terre ; *en même temps* il a une réponse à donner à Dieu, dans son for intérieur comme par ses actes et pratiques – mais cela est d'un autre ordre; s'il répond à Dieu le oui de la foi, alors il va devoir assumer l'opposition entre ses droits naturels et la charité.

Au-delà des impératifs de la loi morale naturelle, la loi du Christ est la loi à laquelle le Christ lui-même s'est soumis : Dieu a obéi le premier ; non seulement cette loi du Christ vise l'accomplissement de l'humanité sur un mode immanent mais,

bien plus, vise dès ici-bas, de manière inchoative, l'accomplissement *eschatologique* de la nature (« soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » Matthieu 5, 48) : l'accomplissement immanent sur un mode transcendant... Ce qui est proposé, ce n'est pas seulement le partage ou la solidarité, mais la dépossession et le don de tout et de soi ; non seulement une scrupuleuse justice, mais le choix de la position de serviteur; non seulement une fidélité conjugale indissoluble (parce que le contrat ne lie pas seulement des corps mais des personnes), mais un amour qui peut aller jusqu'à la continence perpétuelle (renoncement à la satisfaction du vouloir-vivre générique, celui inhérent à l'espèce) que ce soit par fidélité à un conjoint invalide, union à Dieu, disponibilité sans partage et témoignage rendu aux fins dernières. Une telle morale ne se définit plus par la visée indéfinie de l'humanité comme tâche pour elle-même mais actualise l'infini en acte de la charité divine, de *l'agapè*. Dire que ce n'est plus de la morale mais de la mystique, c'est récuser son caractère *pratique*, sa conformité avec la définition de la morale : c'est *une* morale, mais point une morale particulière, car elle n'est pas moins universelle que la morale naturelle, en accordant de plus à l'humanité de l'homme une valeur infinie, absolument divine, en raison de la divinisation de l'humanité par le Christ. Au-delà des principes de la morale naturelle, la morale chrétienne conduit *non seulement à limiter* son vouloir-vivre pour autant que l'humanité l'exige, *mais à y renoncer complètement, en considérant la vie comme purement et simplement donnée et reçue* à chaque instant, et nullement poursuivie.

### **Deux ordres de moralité**

Du point de vue théologique, on peut donc reconnaître deux sources de la morale, ou pour mieux dire deux ordres de moralité : une morale humaine, et qu'on pourrait qualifier d'humaniste, qui revêt un caractère immanent et séculier (la morale dite « naturelle »), et d'autre part, une morale révélée qui fait de l'amour sans réserve d'autrui le principe de la pratique. D'un côté un devoir indéfini d'humanité, de l'autre un amour infini qui est donné comme une grâce par Celui qui « aime le premier » (1 Jean 3,1s). La morale chrétienne ne calcule plus.

En *delà* du donné chrétien, l'Église, chaque fois qu'elle s'adresse à tous les hommes, se doit d'exercer activement son devoir d'humanité (d'autant que c'est au nom du Christ Fils de l'homme), en participant à l'élucidation de la loi morale naturelle, non avec des arguments religieux ou théologiques mais *anthropologiques*, du point de vue de l'humanité comme *télos*, et *humanistes*, du point de vue de l'humanité comme accomplissement. Elle peut le faire de manière d'autant plus éclairée que l'accomplissement se réalise *en fin de compte* dans *l'eschaton*, ce qui donne à l'Église une compréhension de la finalité humaine dont les humains ne disposent pas naturellement par eux-mêmes comme d'un donné : une telle attitude est possible tout en maintenant la distinction de droit entre fin immanente et fin transcendante. La morale chrétienne représente alors un choix de vie découlant d'un mouvement de conversion et de la foi dans l'affirmation que l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont *semblables*. Ce choix de vie dépasse infiniment le devoir moral qui pourtant constitue déjà un idéal que personne n'atteint...

Considérons quelques exemples sensibles : la contraception est dans bien des cas un moindre mal (par rapport à l'avortement par exemple), mais du point de vue de la pure moralité, le simple respect d'une vie humaine possible (celle qui sera hypothétiquement mais intentionnellement empêchée), son accueil par ses parents et le reste de l'humanité, devraient dissuader un être moral d'en faire usage. D'autre part la dissociation de l'activité sexuelle de sa fin naturelle (la génération) ne respecte ni la nature naturelle ni son humanisation, non seulement pour la raison énoncée précédemment mais, du point de vue anthropologique, parce que ce qui est signifié par l'acte, autrement dit le lien entre *éros* et le don de la vie, est dissocié de son signifiant, l'acte lui-même. Celui-ci n'est plus recherché que pour le plaisir qu'il procure et non plus *aussi* pour ce dans quoi le plaisir engage et qui lui donne sens (le don de la vie, dont la possibilité ne devrait jamais être intentionnellement rejetée au moment même où l'acte sexuel réalise une forme de don de soi à l'autre). On ne doit pas oublier que l'enfant, dans sa constitution symbolique, n'est pas étranger à ce lien intentionnel et donateur de sens établi par les parents. Les arguments contraires, fondés sur le droit au plaisir sans ses conséquences, sur le droit de la femme (et de l'homme...) à disposer de son

corps etc., sont compréhensibles et même légitimes du point de vue du vouloir-vivre, du vouloir jouir, etc., mais sont dépourvus de valeur morale : il convient d'afficher clairement la fin visée et non pas de revendiquer comme morale une pratique dénuée de finalité et de valeur morales.

On notera ici que le bonheur, pas plus que le plaisir, ne saurait légitimement être poursuivi pour lui-même : il n'est pas moralement parlant un but et dans la mesure où il est l'effet subjectif de l'accomplissement de soi, autrement dit de la réalisation éthique de son essence, ou « accomplissement », sa poursuite est même absurde et contradictoire (même si elle est peu évitable pour les humains). Le bonheur en tant que tel ne peut être atteint que si c'est le bien au sens éthique qui est visé.

Un autre exemple est celui de la justice distributive, de la gestion du bien commun, etc. Aussi longtemps qu'un homme est dans le besoin et manque du nécessaire, aucun être moral ne devrait pouvoir dormir tranquille : le partage et la distribution des biens (donc leur mode de production et toutes les conséquences économiques et sociales qui en découlent) sont du point de vue de la pure moralité non seulement soumis à un calcul de justice distributive mais, bien plus, à un souci d'humanisation plutôt maximaliste, qui s'oppose inévitablement à la pure logique des intérêts. Moralement parlant, la rationalité économique n'est pas en cause en tant que telle, non plus que les hiérarchies liées aux compétences, mais elles doivent se conjuguer avec un autre principe, qui est celui de la prise en considération de l'humanité des acteurs économiques (et cela d'autant plus qu'ils sont plus faibles et démunis, donc à la merci des puissants et des intelligents), compte tenu que le travail n'est pas seulement une activité matérielle mais aussi humaine avec des enjeux humains (répartition des profits, responsabilités, formation et, plus fondamentalement, réalisation de soi). De même, il y a une manière morale d'exercer le pouvoir, qui repose sur l'intention de considérer autrui « jamais seulement comme un moyen mais toujours aussi comme une fin » (Kant, *Critique de la raison pratique*).

Les considérations qui précèdent inspireront notre lecture de *Veritatis Splendor* sur quelques points :

Le § 4 de l'encyclique. Comme cela a été dit plus haut, révaloriser la loi morale naturelle implique la distinction (qui

n'entraîne ni opposition ni contradiction) entre fins immanentes à la vie humaine finie et fins transcendantes, entre téléologie et eschatologie, entre loi naturelle et « loi » surnaturelle. Une telle distinction n'entraîne aucun relativisme moral, pour peu que l'on ne réduise pas la morale autonome à moins que ce qu'elle est : la définition de ce qui est exigible de l'humanité en vue d'elle-même. Ce qui est exigible de tout homme au nom de sa propre humanité est distinct en théorie comme en pratique de ce qui est proposé au chrétien engagé sur le chemin de la perfection évangélique.

De ce fait, le lien entre morale naturelle et foi ne saurait être intrinsèque, sinon en admettant qu'il n'y a pas de moralité humaine universelle possible en dehors de l'Église et de la foi, ce à quoi s'oppose la tradition, de saint Paul (*Romains*, 2, 14) à saint Thomas d'Aquin (cf. la note 19 du § 12) et ce que démentent les exemples de la pensée socratique, du stoïcisme etc., pour ne rien dire de la réflexion morale extra-occidentale (celle de Confucius par exemple). La moralité est inscrite en acte dans le « cœur » humain car celui-ci n'est rien d'autre que la conscience morale en acte, dont le contenu immanent est la loi naturelle, non sur le modèle de la connaissance d'une loi positive, mais comme *principe a priori* (interne, universel et non empirique) qui rend possible et règle le jugement de la conscience chaque fois que la moralité d'un acte est en jeu.

Aussi n'est-ce pas la conscience subjective individuelle qui décide de la moralité d'un acte ou en constitue la mesure, mais la conscience dans sa forme universelle (appelons-la conscience transcendante comme Kant, ou syndérèse comme Thomas d'Aquin), laquelle a son propre rapport à l'humanité comme contenu universel. Les déterminations empiriques de la conscience morale, le fait que l'humanité ne soit concrètement donnée en acte qu'à travers le rapport empirique à soi et à autrui n'induisent de relativisme moral que dans la mesure où des visées autres que purement morales interfèrent avec la conscience du devoir et du bien.

§ 6. Le dialogue de Jésus avec le jeune homme riche (*Matthieu* 19, 16 s. *Marc* 10, 17 s) distingue fortement deux moments : tout bascule entre « tout cela, je l'ai observé » et « si tu veux être parfait » (*Matthieu*) ou « une seule chose te manque » (*Marc*). Dans cette charnière, *Matthieu* ajoute : « Que me manque-t-il encore ? » et *Marc* : « Jésus le regarda

attentivement et l'aima. » L'observance de la loi, même scrupuleuse, ne suffit pas pour suivre Jésus, autrement dit pour « être parfait » ; et pourtant le scrupule, tant moral que religieux, qui anime le jeune homme, est révélateur de sa vie intérieure, du souci qui l'anime et qui ouvre la possibilité de la conversion, et l'ouverture infinie de soi.

On voit, par le *départ* du jeune homme qui ne *reste pas* avec Jésus, l'opposition et la solution de continuité qui existent entre l'observance de la loi et l'appel à la perfection ou la proposition d'une vie parfaite, celle qui correspond à la « morale évangélique ». Renoncer à tous ses biens n'est pas exigé par la loi (tant naturelle que mosaïque) et même il faut dire que le renoncement n'est, pas plus que l'amour, son avers, légalisable. Même si l'injonction d'aimer ne peut apparaître pour la première fois que dans le cadre et dans la forme de la loi (mosaïque), avant de se libérer de la crainte et du légalisme, dans le nouveau cadre de la nouvelle Alliance.

Les biens terrestres, humains et matériels (femme, enfants, maisons...) ne sont jamais jugés par Jésus comme intrinsèquement mauvais, mais il est clair pour lui que l'usage qui en est fait est aliénant tant du point de vue spirituel (en direction de Dieu) que moral (en direction d'autrui), puisqu'il induit une fermeture sur soi aussi longtemps que la conscience n'est pas parvenue à un entier détachement intérieur : la proposition évangélique de renoncer aux biens (*Luc 12, 33* etc.) n'est pas réservée à une élite et révèle l'homme intérieur. Elle donne la mesure de la conversion des croyants.

Par rapport à la proposition de vie parfaite, l'obéissance à la loi apparaît comme une « préparation évangélique » (cf. § 3). Que la loi morale soit immanente à la vie finie et lui serve de règle n'ôte rien au fait que la moralité soit eschatologiquement ordonnée au salut (*Matthieu 25, 35-45 : j'ai eu faim etc.*), mais à l'inverse, l'ordination eschatologique n'ôte rien à l'immanence de la loi dans la conscience. Les versets de *Matthieu 25* montrent bien que le devoir à l'égard d'autrui continue de valoir *même pour celui qui ignore* que ce qu'il fait à autrui, c'est à Dieu qu'il le fait. Le devoir d'humanité suffit pour accueillir l'étranger, visiter le malade ou le prisonnier etc. D'une part, ces gestes ont une valeur morale intrinsèque et en même temps ils sont reconnus par Dieu et ont une valeur salvi-

figure (ce dont la révélation et elle seule nous donne connaissance).

C'est en cela qu'il est juste de distinguer la vie morale, la pratique du devoir de justice et d'humanité dans un monde d'hommes, en référence à des contenus interpersonnels, des contingences sociales, économiques, politiques etc., et d'autre part la vie religieuse (l'amour de Dieu dans le culte et la prière et par suite la charité) qui n'est pas *due*, parce qu'à la différence d'autrui qui appartient au même monde et à la même humanité que moi, Dieu (celui de la nouvelle Alliance, tel que l'Église l'annonce) ne s'impose nullement à moi mais *se donne*, purement et simplement.

La moralité est un devoir au sein de l'humanité, mais c'est seulement quand autrui et soi-même sont reconnus par la foi comme image et créature de Dieu que ce qui est dû à autrui (et à soi-même) se révèle comme semblable à ce qui est dû à Dieu : Dieu se révèle alors être *quelqu'un* et non une simple entité métaphysique. Alors, et alors seulement, le devoir moral est dépassé comme devoir ou comme loi, et ce qui vaut pour Dieu vaut aussi pour le prochain (*dilige et quod vis fac*, saint Augustin). On remarquera que l'amour de Dieu (*Deutéronome 6, 5*) et l'amour du prochain (*Lévitique 19, 18*) apparaissent *séparément* dans l'Ancien Testament et que c'est Jésus qui les déclare semblables (*Matthieu 22, 39*), non pas à partir de l'amour de Dieu, qui sans l'autre amour n'est qu'un vain mot, mais au contraire, à partir de l'amour du prochain. Exactement : il s'agit de s'en *faire le prochain*, de sorte que le sens du mot *prochain* change et ne se limite plus en extension à mon prochain *seulement* (par opposition au lointain, à l'ennemi etc.). Se faire le prochain devient la pierre de touche de l'amour de Dieu, même de celui qui s'ignore.

§ 11. Que le bien soit en fin de compte *d'appartenir à Dieu et de lui obéir* (de l'aimer effectivement en acte) n'exclut pas que le bien soit *d'abord* d'agir conformément à la nature (humaine) : non pas à la nature telle que chacun se la représente subjectivement, mais à la loi (naturelle) comme forme universelle de la conscience. Que la conscience soit théologiquement interprétable comme image actuelle et créature en acte de Dieu, que, bien plus, Dieu habite toute conscience selon le mode surnaturel de la grâce suffisante, indique bien d'une part que l'homme a par essence une forme divine (il est une personne) et

d'autre part que sa conscience du bien coïncide avec la présence efficiente de Dieu en lui. Mais cela n'ôte rien à la spécificité du domaine de la moralité (l'agir intramondain). Cela n'ôte rien non plus à l'autonomie effective de la conscience, qui, en dernière instance, trouve en elle-même le principe de ses actions, quand bien même ce principe se trouve être en soi d'origine divine. Le plan d'une théologie transcendantale n'a pas à être confondu avec le plan d'une phénoménologie de la conscience, pas plus par exemple que la compréhension théologique de la nature ne peut être confondue avec les sciences de la nature.

§ 12. Peut-on dire que Jésus « redonne » aux hommes les commandements du Décalogue ? Le plus souvent il demande à ses interlocuteurs connaisseurs de la loi de (se) les rappeler (à) eux-mêmes, mais ensuite, c'est *l'au-delà de la loi* vers lequel il les invite à s'engager : l'au-delà de la loi qu'il représente lui-même et qui rend la loi parfaite (*Matthieu 5, 17*). Ce rappel de la loi une fois resitué dans son contexte juif, on peut distinguer sans peine ce qui relève en elle de la morale naturelle (*Exode 20, 12-17 ; Deutéronome 4, 16-21*) de ce qui relève de la loi positive d'essence religieuse (parce qu'aucune nécessité intérieure ne requiert à cette époque la distinction entre loi naturelle et loi positive), respectivement dans les versets 1 à 11 et 7 à 15. Si ne pas tuer, ne pas voler, honorer ses parents, ne pas prendre la femme du voisin sont « naturels », il n'en va pas de même du repos du sabbat. La Loi d'Israël est à la fois la première à associer si étroitement les contenus éthiques et religieux et la première à thématiser les contenus éthiques comme tels – tout en leur donnant valeur et sens religieux, à la différence des religions païennes qui se contentent de sacraliser les règles sociales (comme le respect des contrats) sans leur donner de valeur éthique. Dans le monde païen, l'éthique n'émerge qu'en s'émancipant du religieux, en s'interrogeant sur la valeur intrinsèque des actes, en cessant de les rapporter à des croyances et à la garantie punitive des puissances divines ou du destin.

§ 69. Puisque l'encyclique aborde la question du péché mortel et de la damnation éternelle, il convient en premier lieu de citer *Matthieu 12, 31* : seul est mortel le *péché contre l'Esprit*, le refus libre et conscient de l'amour et du pardon de Dieu. Un tel péché ne peut pas être n'importe quel péché, un péché parmi d'autres : il définit ce en quoi est mortel le « péché mortel » ; il

correspond nécessairement à une décision fondamentale de rejeter Dieu irréversiblement et de se vouloir soi-même, immédiatement ou à travers quelque médiation que ce soit ; peu importe de ce point de vue que la matière soit grave ou non ; en un sens elle l'est par définition ; en un autre elle l'est dans la mesure où elle est rendue telle par l'intention de l'agent. En outre la notion de gravité est par elle-même relative ; au contraire le péché mortel ou contre l'Esprit revêt un caractère absolu, exprime une volonté absolue de séparation d'avec Dieu.

Tous les « autres » péchés seraient donc véniels ? Le mot, qui signifie « pardonnable », a pris le sens courant de « peu grave ». Il convient donc bien de distinguer le registre de la « gravité » de celui de la « vénialité ». Un péché peut être grave par sa matière autant que par son intention malfaisante, sans pour autant être « mortel ». A l'inverse un péché peut être peu grave quant à sa matière mais exprimer la volonté de rejeter le pardon, qui est la proposition de l'amour indéfectible de Dieu pour le pécheur.

Il est clair de la sorte que la damnation comme conséquence du péché mortel ne peut en aucun cas être subie ou arriver par accident : elle est choisie et voulue par celui qui a librement décidé de se vouloir soi-même, de manière absolue, contre Dieu. Si une telle décision peut être supposée prise dès ici-bas et s'exprimer dans de noires actions, il n'est pas dit cependant que l'on puisse jamais agir sur terre en toute connaissance de cause ; des facteurs pathologiques, l'ignorance etc. peuvent toujours être par hypothèse pris en considération (cf. § 70).

Le péché mortel (il n'y en a qu'un, les péchés mortels n'en étant que la petite ou grosse monnaie) supposé commis dès ici-bas demande donc en quelque sorte à être confirmé et ratifié dans la mort, au moment du jugement : il est toujours possible alors pour la créature de choisir la « mort éternelle » autrement dit l'éternelle auto-affirmation, analogue à celle de Satan, contre Dieu et contre la création comme telle. Dans ces conditions, un « acte gravement désordonné », tant du point de vue de sa matière que de l'intention consciente et volontaire, est assurément un péché grave, mais celui-ci, de péché grave ne peut devenir mortel, autrement dit péché contre l'Esprit, que si l'Amour et le Pardon comme tels sont rejetés *ad vitam æternam*.

Il paraît donc souhaitable que, dans la pratique comme dans

l'annonce de la foi par l'Église, l'amour de Dieu banisse la crainte, en premier lieu et de manière exemplaire la crainte de l'enfer (lequel apparaît de nos jours si mythologique qu'il ne fait plus peur à grand monde et demande à être repensé de manière non répétitive) et que soient mis en avant à la fois la liberté humaine et l'objectivité de la loi morale, sans que celle-ci soit présentée sur le mode de l'injonction (dans ce cas la conscience n'y adhère pas), mais sur le mode d'une réalité inhérente et intérieure à la conscience, dont le Magistère est bien placé pour aider à la chercher et à la trouver.

Dieu ne punit pas éternellement des créatures qui, après tout, n'ont pas demandé à exister (cf. *Sagesse* 1, 13) : il suffit qu'Il soit le miroir dans lequel se réfléchit la conscience pour que celle-ci soit affectée par sa propre vérité morale et se juge elle-même à l'aune de la Charité. Or seul *l'approfondissement de la vie intérieure* peut donner accès à la vérité morale : il convient d'aider les hommes d'aujourd'hui à descendre en eux-mêmes et à approfondir leur propre humanité ; alors ils pourront devenir sensibles à l'argumentaire moral, qui est celui de la raison qui sommeille en eux mais que seule la *volonté* morale peut éveiller.

Il est urgent de travailler d'abord en direction des volontés et des consciences, de ce qui jadis était appelé le coeur; alors la raison aura une chance de se faire entendre au plus profond.

Philippe Cormier, né en 1948. Marié, 3 enfants. Professeur de philosophie à l'IUFM de Nantes. Publication : *Généalogie de Personne*, Critérion, Paris, 1994.

Bernard BEIGNIER

## Paternité et filiation. Réflexion juridique sur la procréation médicalement assistée par donneur de gamètes

LE 29 JUILLET 1994, furent promulguées deux lois qui forment désormais le « corpus » français de la bioéthique. La loi n° 94-653 (chiffre, rappelons-le, qui signifie qu'il s'agit de la 653<sup>e</sup> loi promulguée en 1994) est « relative au respect du corps humain » ; la loi n° 94-654 est « relative au don et à l'utilisation des éléments et produits du corps humain, à l'assistance médicale, à la procréation et au diagnostic prénatal ». Par simplification, nous parlerons dans la suite de la première et de la seconde loi.

Ces deux textes sont destinés à ne pas être utilisés en tant que tels car les dispositions législatives nouvelles se trouvent insérées dans des codes préexistants : le Code civil et le Code de la Santé publique. Le législateur a ainsi voulu donner au droit civil ce qui semble lui appartenir de pleine autorité (le droit de la filiation) et octroyer à la législation de la santé publique le reste. Il faut bien admettre qu'une telle vue est assez contestable et qu'au surplus, pour le juriste, elle complique l'existence en obligeant à jongler avec les codes.

Nous n'avons, ici, à envisager que la seule, délicate, question de la filiation d'un enfant né à la suite d'une procréation médicalement assistée (P.M.A.). Il s'entend ici, spécialement, d'une procréation médicalement assistée dite hétérologue, c'est-à-dire où la mère conçoit à la suite d'une insémination provenant non de son époux mais d'un donneur anonyme, à l'exclusion des

autres cas également prévus par la loi (accueil d'embryon, conception *in vitro*...).

Quel est le problème juridique ?

Avant la première loi de 1994 il était posé par l'article 312 du Code civil. Ce texte comporte deux alinéas. Comme souvent en droit, le premier fixe un principe que le second vient tempérer par une exception. Le principe ne fait que reprendre une antique disposition du droit romain : « l'enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari » (*pater is est quem nuptiae demonstrant*, les juristes parlent ordinairement de la règle *pater is est*). Il s'agit d'une règle de preuve qui est une présomption. Il y a en droit deux catégories de présomptions. Les présomptions dites « irréfragables » (ou encore *juris et de jure*) qui n'admettent pas la preuve contraire et les présomptions dite « simples » (ou encore *tantum juris*) qui reposent sur la probabilité et la vraisemblance, lesquelles supportent la preuve contraire. L'article 312 alinéa premier du Code civil n'est qu'une présomption simple puisque immédiatement le second alinéa dispose : « néanmoins, celui-ci (le mari) pourra désavouer l'enfant en justice, s'il justifie de faits propres à démontrer qu'il ne peut pas en être le père ».

En pratique, le « désaveu de paternité » demeure exceptionnel. Il y en avait encore 650 en 1975 ; aujourd'hui simplement 200 par an. Or, précisément, la procréation médicalement assistée est venue, brutalement, redonner vie à une pratique allant sur son déclin. Il suffit de citer quelques décisions de justice à ce propos « Lorsque l'enfant est le fruit de l'insémination artificielle de la mère par un autre homme que le mari, il est sans intérêt de rechercher si ce dernier a donné son consentement à l'opération dès lors que la preuve de son incapacité absolue de procréer est faite, et l'action en désaveu doit être déclarée fondée » (Tribunal de grande instance de Nice, 30 juin 1976 ; Paris, 19 février 1985 ; Toulouse, 21 septembre 1987).

Le motif était évident : les actions dites d'état des personnes sont indisponibles au terme de l'article 311-9 du Code civil qui déclare que « les actions relatives à la filiation ne peuvent faire l'objet d'une renonciation ». Dès lors, « le fait pour le concubin d'avoir consenti à cette insémination ne peut être considéré comme emportant renonciation à contester par la suite sa paternité. » (Jugement du T.G.I. de Toulouse, précité.)

En clair cela signifiait deux choses redoutables. Le mari n'avait pas le droit d'autoriser son épouse à pratiquer une insémination de ce type. Le faisait-il que la mère de l'enfant avait entre les mains un document prouvant que son époux n'était pas le père plutôt qu'un titre lui permettant d'empêcher ce dernier de contester la filiation de l'enfant. Concrètement, le droit commun de la filiation ruinait tout développement de la procréation médicalement assistée par insémination hétérologue.

On comprend ainsi qu'en admettant le principe d'une procréation à la suite d'un don de gamètes, le législateur se devait d'entourer d'une sécurité juridique inexistante un tel procédé. L'attitude retenue est à la fois faite d'une prudence extrême puis d'une rigidité tout aussi absolue. Tout est désormais fait pour inviter à la réflexion le couple qui s'engage dans une telle voie. Puis, ayant opté, tout repentir est interdit. Mais ceux qui sont surtout visés par la nouvelle législation sont le « père » qui n'en est pas un et le « père » qui n'en est plus un. Au premier on impose un délibéré de conscience (I), au second un silence définitif (II).

## I – La paternité désirée.

L'assistance médicale à la procréation, au terme de l'article L. 152-1 du Code de la santé publique (L = partie législative) « s'entend des pratiques cliniques et biologiques permettant la conception *in vitro*, le transfert d'embryons et l'insémination artificielle, ainsi que toute technique d'effet équivalent permettant la procréation en dehors du processus naturel. »

Mais, la procréation médicalement assistée est admise à titre *d'ultima ratio*. En effet, l'article L. 152-2 du Code de la santé publique précise désormais :

« L'assistance médicale à la procréation est destinée à répondre à la demande parentale (sic) d'un couple.

Elle a pour objet de remédier à l'infertilité dont le caractère pathologique a été médicalement diagnostiqué. Elle peut aussi avoir pour objet d'éviter la transmission à l'enfant d'une maladie d'une particulière gravité.

L'homme et la femme formant le couple doivent être vivants, en âge de procréer, mariés ou en mesure d'apporter la preuve d'une vie commune d'au moins deux ans et consentants préalablement au transfert des embryons ou à l'insémination. »

Et le même Code insiste : « L'assistance médicale à la procréation avec tiers donneur ne peut être pratiquée que comme *l'ultime indication* lorsque la procréation médicalement assistée à l'intérieur du couple ne peut aboutir. » (L. 152-6.)

Ce sont ces raisons qui ont conduit le législateur à exiger du couple candidat à ce moyen un consentement particulier qu'il convient d'étudier (A) avant d'en voir les effets (B).

### 1. Le consentement.

La prudence est de mise. Le consentement devra être formulé après réflexion (1) et pourra, éventuellement, être rétracté (2).

#### 1. LES CONDITIONS D'ACCEPTATION.

L'article L. 152-10 du Code de la santé publique organise une procédure assez complexe avant le « oui » final. « La mise en oeuvre de l'assistance médicale à la procréation doit être précédée d'entretiens particuliers des demandeurs avec les membres de l'équipe médicale pluridisciplinaire du centre, qui peut faire appel, en tant que de besoin, au service social institué au titre VI du Code de la famille et de l'aide sociale. »

Ce texte poursuit, « ils doivent notamment :

1° Vérifier la motivation de l'homme et de la femme formant le couple et leur rappeler les possibilités ouvertes par la loi en matière d'adoption ;

2° Informer ceux-ci des possibilités de réussite et d'échec des techniques d'assistance médicale à la procréation, ainsi que de leur pénibilité (sic) ;

3° Leur remettre un dossier-guide comportant notamment :

- a) Le rappel des dispositions législatives et réglementaires relatives à l'assistance médicale et à la procréation ;
- b) Un descriptif de ces techniques ;

c) Le rappel des dispositions législatives et réglementaires relatives à l'adoption ainsi que l'adresse des associations et organismes susceptibles de compléter leur information à ce sujet. »

On a un peu l'impression que le législateur comprend de lui-même qu'il n'y a pas de « droit à l'enfant » mais un « droit de l'enfant ». La « demande parentale » est un leurre. Il n'existe pas de droit pour un couple d'avoir un enfant bien à lui, comme l'accession à la propriété lui permet d'avoir son appartement. Il y a, au contraire, un droit de tout orphelin à retrouver des parents. Pourquoi ne pas dire ces choses clairement qui pourraient, mieux qu'on ne le croit, être admises par beaucoup ?

Plus encore et surtout, « la demande ne peut être confirmée qu'à l'expiration d'un délai de réflexion d'un mois à l'issue du dernier entretien ». Confirmation qui doit être faite par écrit. Mais la loi ajoute que « lorsque le médecin, après concertation au sein de l'équipe pluridisciplinaire, estime qu'un délai de réflexion supplémentaire est nécessaire aux demandeurs dans l'intérêt de l'enfant à naître », l'opération sera reportée *sine die*.

Surtout, renaissance singulière des formes « solennelles » (un acte solennel en droit est un acte qui doit s'effectuer selon des formalités légales strictes et nécessaires à sa validité, l'acte solennel s'opposant à l'acte simple sous seing privé) : « Les époux ou les concubins qui, pour procréer, recourent à une assistance médicale nécessitant l'intervention d'un tiers donneur doivent préalablement donner, dans les conditions prévues par le Code civil, leur consentement au juge ou au notaire. »

Ces dispositions ne surprennent pas à l'excès le juriste. Elles s'inspirent tout simplement d'une tendance très générale du droit de la consommation, depuis 1978. En effet, les lois de cette année relatives aux prêts bancaires (surtout en matière immobilière) imposent un formalisme d'un même esprit et qui a pour finalité la « prise de conscience » des intérêts en jeu. On peut aussi comparer avec les entretiens prévus par la loi Veil sur l'avortement et le préliminaire de conciliation dans le droit du divorce. Il est superflu d'observer que la multiplicité des prêts bancaires à ce jour n'a conduit qu'à la loi du

31 décembre 1989 sur le surendettement des particuliers. Quant à l'interruption volontaire de grossesse et au divorce on aimerait faire connaissance avec un médecin qui soit parvenu à empêcher un ou avec un juge ayant eu le bonheur de réconcilier un couple dans son cabinet.

Il est contradictoire de permettre une chose et d'inviter à s'en abstenir. Il est pervers de tenter et d'inciter à résister à la tentation. C'est un optimisme béat et stupide d'espérer le contraire. Dans le Discours préliminaire du Code civil, en 1804, Portalis, l'avait fait observer : « Les lois sont souvent l'unique morale du peuple ». C'est errer dans les nuages que de vouloir que le peuple distingue ce qui est permis et ce qui est bien; au bout du compte c'est le tromper que lui laisser la liberté de se tromper.

Parmi les multiples difficultés que les hôpitaux vont avoir à résoudre, citons le caractère « pluridisciplinaire » de l'équipe (formule qui a si heureusement réussi à l'Université), la tenue des « entretiens », la preuve (en droit inexistante) d'un concubinage stable (c'est déjà la quadrature du cercle pour un notaire).

## 2. LE DROIT DE REPENTIR.

Ce droit est prévu par la première loi et, désormais, par le Code civil dans son nouvel article 311-20 alinéa 3 : « Le consentement est privé d'effet en cas de décès, de dépôt d'une requête en divorce ou en séparation de corps ou de cessation de la communauté de vie, survenant avant la réalisation de la procréation médicalement assistée. Il est également privé d'effet lorsque l'homme ou la femme le révoque, par écrit et avant la réalisation de la procréation médicalement assistée, auprès du médecin chargé de mettre en oeuvre cette assistance. »

C'est l'histoire du fiancé qui s'éclipse de la mairie au moment du mariage transposé à la procréation médicalement assistée. On comprend parfaitement cette disposition qui permet un dernier remords. Mais ne contribue-t-on pas ainsi à ruiner les efforts de méditation imposés plus haut ? Les candidats pourront toujours se dire qu'il sera toujours temps de reculer. Un engagement sur lequel on peut revenir est tout sauf un engagement.

## 2. Les effets.

Le consentement à l'opération a des effets directs (1) et d'autres indirects (2).

### 1. LES EFFETS DIRECTS.

Désormais l'article 311-20 du Code civil pose une notable exception à la règle d'or de l'article 311-9 déjà cité. En effet, « le consentement donné à une procréation médicalement assistée interdit tout acte en contestation de filiation ou en réclamation d'état ». C'est donc le seul cas, en droit français, où l'on peut renoncer à une action d'état. Comme Esaü renonçant à son droit d'aînesse, le mari renonce à son désaveu de paternité.

Sans doute ne manquera-t-on pas de noter que l'article 359 du même Code déclare que « l'adoption est irrévocable ». Certes, mais la comparaison a ses limites. Dans une adoption, il s'agit d'une décision partagée par les deux époux. Aucun des deux, d'aucune manière, n'est véritablement parent par le sang de l'adopté. Et cette règle ne joue pas d'une manière aussi absolue s'agissant de l'adoption simple d'un enfant de l'un des conjoints par l'autre.

En revanche, une exception est prévue. Le père peut désavouer l'enfant s'il parvient à prouver qu'il n'est pas issu de la procréation médicalement assistée. La science ne doit pas, dans ses progrès, parvenir à dissimuler les traditions de l'adultère.

### 2. LES EFFETS INDIRECTS.

Au cas où, après l'insémination, le mari refuserait de reconnaître l'enfant (on se souviendra que le droit permet une reconnaissance d'un enfant avant sa naissance, mais non pas avant sa conception ; en cas de procréation médicalement assistée, le droit commun permet donc d'effectuer une reconnaissance après l'opération mais non avant celle-ci), il engage sa responsabilité civile envers et la mère et l'enfant sur le fondement classique de l'article 1382 du Code civil (« Tout fait quelconque de l'homme qui cause à

dommage oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer »).

Ce qui est stupéfiant, c'est le dernier alinéa de l'article 311-20 du Code civil : « En outre, est judiciairement déclarée la paternité hors mariage de celui qui, après avoir consenti à l'assistance médicale à la procréation, ne reconnaît pas l'enfant qui en est issu. (...) ». Le mari sera donc contraint d'être le père !

La déclaration judiciaire de paternité est une vénérable institution passée dans le droit civil après être apparue dans le droit canonique. Le Souverain Pontife a toujours eu le droit de légitimer par rescrit des enfants issus d'une union qui ne peut être célébrée pour divers motifs. Ainsi, pour la petite histoire, les enfants de la Princesse Caroline de Monaco furent légitimés après la mort de leur père rendant, hélas, impossible un mariage religieux devenu possible par l'annulation du premier. Dans le droit civil français, l'article 333 du Code civil prévoit que « s'il apparaît que le mariage est impossible entre les deux parents, le bénéfice de la légitimation pourra encore être conféré à l'enfant par autorité de justice (...) ». Mais ce cas était très étroit et limité à des situations véritablement extraordinaires, tel que le décès de l'un des parents. Surtout la loi vise « le mariage impossible ». Comment ne pas être étonné de voir que le nouveau texte envisage maintenant une déclaration judiciaire de paternité pour une situation totalement différente et sans aucun rapport avec le fondement même de l'institution, puisque le mariage existe bel et bien ! La légitimation judiciaire sert normalement à remplacer un mariage, ici elle va servir à passer outre le mariage. Il y a même fort à parier que si la mère pousse son mari à une semblable extrémité, l'affaire risquera fort de se terminer par un divorce. On aura ainsi réussi ce singulier exploit d'obtenir le résultat inverse à celui justifiant la grâce judiciaire !

Mais, si l'on veut donner un bon conseil au père, il vaudra mieux pour lui reconnaître l'enfant plutôt que d'y être contraint par le juge puisque, au moins, il n'encourra pas de condamnation supplémentaire à verser des dommages-intérêts.

## II — La paternité dissimulée.

Le véritable père, celui que les juristes dénomment volontiers le « père biologique », est un père secret (A) mais aussi un père doué d'immunité (B).

### 1. Un père secret.

Les choses sont ici simples et brutales : « En cas de procréation médicalement assistée avec tiers donneur, aucun lien de filiation ne peut être établi entre l'auteur du don et l'enfant issu de la procréation. » (Art. 311-19 du Code civil; à comparer avec une disposition identique dans l'article 538 du Code civil du Québec de 1994).

La loi interdit donc aussi bien au père biologique qu' à l'enfant, ou même à la mère, de faire établir un lien de filiation. L'enfant ici conçu se trouve donc dans la même situation que ... l'enfant adultérin. Ce qu'il est, d'une certaine manière.

Cette disposition était, évidemment, celle attendue par tous les promoteurs de la conception médicalement assistée. Une fiction biologique ne pouvait qu'entraîner une fiction juridique.

Là encore, le juriste ne sursaute pas. Le droit est fait de fiction pour une large part. Le vieux et sage principe voulant *qu'error communis facit jus* (l'erreur commune fait le droit) se double volontiers d'une autre idée selon laquelle « toute vérité n'est pas bonne à dire ». Pendant très longtemps, le droit de la filiation était même dominé par une vue irénique des choses, « la paix des familles ». Cette paix des familles, souvent invoquée jadis et naguère par les tribunaux, voulait que les droits du mari, c'est-à-dire du *paterfamilias*, l'emportent sur toute autre considération. L'ordre public rejoignait d'ailleurs ici l'ordre de la charité, en préférant le père qui paye les biberons à celui qui fit l'enfant, pour reprendre un mot fameux de Pagnol dans *Marius*. Il en était de l'unité de la famille comme de l'unité de la Nation, c'était la suprême loi. A telle enseigne qu'il fallut attendre 1912, et avec quelle réticence, pour que le droit français acceptât l'idée d'une recherche de paternité. Puis, à la suite de la grande loi de 1972, les choses se sont brusquement emballées. L'idée dominante devint celle de « la vérité biologique ».

Il fallait à tout prix que l'enfant soit rattaché à ses véritables parents par le sang, au diable le prix des biberons ! La Cour de cassation furieusement inspirée rendit alors une série d'arrêts vérifiant surtout la fameuse imagination des juristes dans le descriptif de la réalité. Jamais on ne vit juridiction violant si délibérément des textes pour leur faire dire le contraire de ce qu'ils disaient. « Vérité biologique », que d'exégèse fallacieuse on fit en ton nom !

La vérité de cette « vérité » était qu'il fallait se servir de cet argument pour ébranler ce colosse aux pieds d'argile qu'est devenue la famille dans une société, et donc un droit, ayant le culte de l'individu. Sans crier gare la « vérité biologique » tournait casaque. Cette malheureuse fille aux yeux bandés, connue pour avoir la tête près du bonnet, se perdait au carrefour. Voilà qu'elle se mettait dans l'autre camp ! Du coup la « vérité biologique » est sommée de mettre une sourdine à sa trompette. Et même quand il s'agit d'une procréation médicalement assistée, on lui confisque son bruyant instrument.

De la sorte le droit français, qui n'en est pas à une contradiction supplémentaire en la matière, respecte la Convention relative aux droits de l'enfant signée à New York le 26 janvier 1990 (publiée par décret du 8 octobre 1990) qui dans son article 7 reconnaît que l'enfant dispose du droit de connaître ses parents mais interdit dans son Code civil à l'enfant issu d'une procréation médicalement assistée de connaître son véritable père ainsi qu'à celui dont la mère accouche sous X (art. 341-1 C.civ. issu de la loi du 8 janv. 1993). Pourquoi pas ? On aimerait quand même bien savoir ce qui fait que le secret est parfois excellent et parfois maudit. Dans sa décision du 27 juillet 1994, à propos de la nouvelle législation, le Conseil constitutionnel, d'ordinaire si prolixe et si sourcilleux, s'est contenté de dire que cette disposition ne contrevenait pas à la Constitution. Dont acte.

Le malheur en perspective, c'est que rien n'interdit de penser qu'un jour la France ne soit condamnée par l'ingénieuse Cour européenne de Strasbourg puisque la Grande-Bretagne a adopté une loi qui permet à l'enfant de connaître ses origines à compter de ses dix-huit ans. Il y aura bien un arrêt venant dire qu'il n'est pas normal que l'on interdise sur le continent ce qui se pratique de l'autre côté de la Manche. Le droit français sur ce chapitre est bien périlleux.

Ce secret est toutefois, par la force des choses, tempéré pour d'évidentes raisons médicales. L'article L. 673-6 du Code de la santé publique, issu de la première loi, prévoit qu'« un médecin peut accéder aux informations médicales non identifiables en cas de nécessité thérapeutique concernant un enfant conçu par une assistance médicale à la procréation avec tiers donneur ».

Que vaut alors un secret qui n'est pas tout à fait secret? Le danger de divulgation est sérieux. Par ailleurs *quid* des archives hospitalières ? Le législateur de 1994 semble avoir oublié que la loi de 1978 sur les archives vient en contradiction avec sa volonté. Il est présomptueux de dire que rien ne sera connu alors que ce texte permet, certes avec de très longs délais, la consultation de toutes les archives. Les détruire ? Mais alors comment respecter, au profit des descendants, les dispositions du Code de la santé publique ?

*Liber scriptus proferetur, in quo totum continetur.* Le livre est ouvert dans lequel tout est contenu. C'est le chant du *Dies Irae*, c'est le jugement dernier. Rien ne presse mais enfin nous le savons, le secret n'appartient pas à l'homme qui ne parvient jamais à le maîtriser. Le secret des lois de bioéthique est un secret bancal.

## 2. Un père immuniste.

Ce père, ce géniteur pour parler net, n'encourt aucune responsabilité au terme de l'article 311-19 nouveau du Code civil : « aucune action en responsabilité ne peut être exercée à l'encontre du donneur ».

Cela se conçoit dans la logique de la loi car alors qui s'aviserait d'être « donneur » ? Mais on ne perdra pas de vue que cette immunité est une irresponsabilité. Est-ce un bien ? Est-il convenable qu'un homme donne naissance à un autre homme sans s'en soucier ?

Juridiquement, il ne s'agit que de l'immunité du donneur, pas de l'hôpital. Le scandale du sang contaminé nous a pourtant appris la reviviscence d'une jurisprudence déjà ancienne sur la qualité des produits fournis par un établissement hospitalier. Mais sur quel fondement juridiquement devra-t-on agir ? On

répugne à user, comme dans l'affaire du sang, de la vieille loi sur les produits frauduleux. Gageons que l'in vraisemblable idée qui fait son chemin de « l'aléa thérapeutique » viendra un jour ici dire que « c'est la faute à personne ».

L'enfant né d'une procréation médicalement assistée, c'est l'enfant né de la cuisse de Jupiter, qui fait perdre la raison à ceux qu'il veut perdre. On se demande si la législateur français n'a pas été frappé par sa malédiction.

**Pensez à votre réabonnement**

Bernard Beignier, né en 1958, est professeur de droit privé à la Faculté de droit de l'Université des sciences sociales de Toulouse. Il a notamment publié *L'honneur et le droit* (L.G.D.J. 1995), *Le droit de la personnalité et Les régimes matrimoniaux* (Que sais-je ?), *Le procès civil et la protection des libertés* (Montchrestien, 1995).

**Prochain numéro : mars-avril 1996**  
***Le péché et le salut***

**Titres parus**

**LE CREDO**

La confession de la foi 11976/11 Jésus, né du Père avant tous les siècles» (1977/1)  
Né de la Vierge Marie » (1978/1) • Il a pris chair et s'est fait homme x (1979/11)  
La passion (1980/1)  
Descendu aux enfers » (1981/1) a Il est ressuscité (1982/1)  
a Il est monté aux cieux » (1983/31 cil est assis à la droite du Père. (1984/11)  
Le jugement dernier (1985/1)  
L'Esprit Saint 11986/1)  
L'Église 11987/11  
La communion des saints 11988/1) La rémission des péchés (1989/1) La résurrection de la chair 11990/1) La vie éternelle (1991/1)

**LES SACREMENTS**

Guérir et sauver (1977/3)  
L'eucharistie 11977/5) La pénitence (1978/5) Laïcs ou baptisés (1979/2) Le mariage (1979/51)  
Les prêtres (1981/61)  
La confirmation (1982/51) La réconciliation (1983/5)  
Le sacrement des malades 11984/51) Le sacrifice eucharistique (1985/31)

**LES BÉATITUDES**

La pauvreté (1986/51)  
Bienheureux persécutés? (1987/21)  
Les cœurs purs (1988/5)  
Les affligés (1991/4)  
L'écologie: Heureux les doux (1993/3)  
Heureux les miséricordieux (1993/6)

**POLITIQUE**

Les chrétiens et la politique 11976/6) La violence et l'esprit 11980/2)  
Le pluralisme 11983/2)  
Quelle crise? (1983/61) Le pouvoir 11984/31) Les immigrés 11986/31) Le royaume (1986/3)  
L'Europe (1990/3-4)  
Les nations (1994/2)

Médias, démocratie, Église (1994/5)  
Dieu et César (1995/4)

**L'ÉGLISE**

Appartenir à l'Église (1976/5)  
Les communautés dans l'Église (1977/2)  
La loi dans l'Église (1978/31)  
L'autorité de l'évêque (1990/5)  
Former des prêtres (1990/51)  
L'Église, une secte? (1991/2) La papauté (1991/3)  
L'avenir du monde 11985/5-61)  
Les Églises orientales 11992/61)

**LES REUGIONS NON CHRETIENNES**

Les religions de remplacement (1980/41)  
Les religions orientales (1988/41)  
L'islam (1991/5-61)  
Le judaïsme (1995/31)

**L'EXISTENCE DEVANT DIEU**

Mourir 11976/2)  
La fidélité (1976/31)  
L'expérience religieuse (1976/8)  
Guérir et sauver (1977/3)  
La prière et la présence 11977/61)  
La liturgie (1978/81)  
Miettes théologiques 11981/31)  
Les conseils évangéliques (1981/41)  
Qu'est-ce que la théologie? (1981/51)  
Le dimanche (1982/17) Le catéchisme (1983/1) L'enfance 11985/2)  
La prière chrétienne 11985/4)  
Lire l'Écriture (1986/41) La foi (1988/21)  
L'acte liturgique (1993/4) La spiritualité 11994/3)

**PHILOSOPHIE**

La création 11976/31)  
Au fond de la morale (1997/3)  
La cause de Dieu 11978/4)  
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)  
Après la mort (1980/31)  
Le corps (1980/61) Le plaisir (1982/2) La femme (1982/4)  
L'espérance 11984/4)  
L'âme (1987/3)  
La vérité (1987/4)  
La souffrance (1988/61) Sauver la raison (1992/2-31)  
Homme et femme il les créa (1993/21)

**SCIENCES**

Exégèse et théologie (1976/71)  
Sciences, culture et foi 11983/4)  
Biologie et morale (1984/61) Foi et communication (1987/61)  
Cosmos et création (1988/31)  
Les miracles (1989/5)  
L'écologie (1993/3)

**HISTOIRE**

L'Église: une histoire (1979/61) Hans Um von Balthasar (1989/21)  
La Révolution (1989/3,41)  
La modernité – et après? (1990/2) Le Nouveau Monde (1992/4) Henri de Lubac (1992/5)

**SOCIÉTÉ**

La justice 11978/2)  
L'éducation chrétienne 11979/4)  
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/21)  
Le travail (1984/2)  
Sainteté dans la civilisation (1987/5)  
Foi et communication (1987/61) La famille (1986/6)  
L'église dans la ville (1990/51)  
Conscience et consensus? (1993/5) La guerre (1994/41)  
La sépulture (1995/21)  
L'Église et la jeunesse 11995/6)

**ESTHÉTIQUE**

La sainteté de l'art (1982/61)  
L'imagination (1989/61)

**LE DÉCALOGUE**

Un seul Dieu (1992/1)  
Le nom de Dieu (1993/1)  
Le respect du sabbat (1994/1) Père et mère honoreras (1995/1)

**PROCHAINS NUMÉROS**

**Le péché et le salut (1996/2)**

**La conversion (1996/3)**

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.