

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

PRÉAUX Jean, éd., *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 4, Editions de l'Université de Bruxelles, 1974.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Tout titulaire de droits qui s'opposerait à la mise en ligne de son article est invité à prendre immédiatement contact avec la Digithèque afin de régulariser la situation (email : bibdir@ulb.ac.be)

Les illustrations de cet ouvrage n'ont pu être reproduites afin de se conformer à la législation belge en vigueur.

L'œuvre a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Édités par Jean Préaux

université libre
de Bruxelles

institut d'histoire
du christianisme

Lydie **HADERMANN-MISGUISCH**

Nouvelles images
chrétiennes dans le monde
byzantin du XII^e siècle

Maurice **WEYEMBERGH**

Le caractère absolu
du christianisme et
la théologie libérale

John **BARTIER**

Les « vrais » catholiques
en Belgique, 1872-1878

Hervé **HASQUIN**

L'Eglise, la contraception
et l'avortement. Données
historiques et positions
des milieux catholiques
belges

éditions de
l'université de Bruxelles

4 1973 - 1974

Université Libre de Bruxelles
Institut d'Histoire du Christianisme

Année académique
1973-1974

Bureau
Directeur : **M. Jean Préaux**
Directeur-adjoint : **M. Jean Hadot**
Secrétaire : **M. Robert Joly**

Université Libre de Bruxelles

Institut d'Histoire du Christianisme

PROBLÈMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

4 1793 - 1974

Édités par Jean Préaux

Éditions de l'Université de Bruxelles

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique

I.S.B.N. 2-8004-0594-5

Dépôt

D/1974/0171/29

© Editions de l'Université de Bruxelles, 1974

Parc Léopold 1040 Bruxelles Belgique Téléphone (02 35.01.86)

**Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction, y compris les
microfilms et les photocopies, réservés pour tous pays.**

Imprimé en Belgique

Nouvelles images chrétiennes dans le monde byzantin du XII^e siècle

Le XII^e siècle byzantin fut une époque de mutations et d'inquiétude. Les menaces des Normands, à l'Ouest, et des Turcs Seldjoucides, à l'Est, se faisaient de plus en plus pressantes malgré plusieurs victoires byzantines. Des territoires se libéraient de l'Empire, tels ceux de Serbie et de Bulgarie. En outre, depuis la fin du XI^e siècle, les Croisés défilaient sur le sol impérial et eux aussi représentaient un danger certain qui se matérialisa par la prise de Constantinople en 1204.

La situation économique était mauvaise; le malaise social, politique et religieux, profond.

Dans le domaine religieux — qui nous intéresse particulièrement ici — le fait le plus marquant est la lutte des empereurs et de l'Eglise contre une recrudescence des hérésies dualistes et christologiques. Sous une forme ou sous une autre, celles-ci avaient d'ailleurs ébranlé le christianisme depuis ses origines.

Après la destruction de l'empire bulgare de Samuel, au sein duquel était née la doctrine bogomile, celle-ci s'était largement répandue dans les Balkans, en Asie Mineure et même à l'Athos et dans les milieux aristocratiques et ecclésiastiques de Constantinople. L'empereur Alexis I^{er} Comnène mena une lutte active contre les hérétiques. En 1118, il fit brûler dans l'hippodrome le moine Basile, chef des Bogomiles; ce qui n'empêcha qu'en 1147, sous Manuel I^{er}, le patriarche de Constantinople, Kosmas, dût être déchu comme sympathisant de la même doctrine.

Les problèmes relatifs à l'Incarnation, à l'union des deux natures dans le Christ et à la présence réelle dans l'Eucharistie que soulevèrent

les hérésies dualistes firent également l'objet des discussions théologiques des intellectuels constantinopolitains. Sous l'empereur Manuel I^{er}, l'engouement pour ce genre de discussions fut sans égal; il s'agissait d'une « véritable débauche théologique » selon l'expression de l'historien moderne Ferdinand Chalandon¹. La remise en question de l'égalité des trois personnes dans la Trinité, entraînée notamment par l'idée du philosophe Jean Italos que la nature humaine du Christ devait se perfectionner comme les âmes de Platon, incita les penseurs du milieu du siècle à examiner plus particulièrement les problèmes liturgiques que posait le mystère de l'Eucharistie.

La peinture byzantine pratiquée sous les Comnènes et les Anges (les deux dynasties qui se succédèrent de 1081 à 1204), porte l'empreinte de l'inquiétude du temps. Au cours du XII^e siècle, les formes classiques héritées de la Renaissance des Macédoniens subissent de profondes transformations sous l'effet d'un maniérisme croissant qui, dans les dernières décades du siècle, étire les corps, exacerbe et multiplie les courbes, nuance les couleurs. Les mosaïques de la cathédrale de Monreale, en Sicile, les fresques de Saint-Georges de Kurbinovo, en Macédoine yougoslave ou celles de l'église de la Vierge de Lagoudera, à Chypre, offrent de remarquables exemples de l'esthétique qui prévaut dans le monde culturel de Byzance avant la prise de Constantinople par les Croisés².

Les problèmes de l'époque n'orientèrent pas seulement l'art dans la voie d'un maniérisme formel; ils eurent des répercussions sur l'iconographie chrétienne. Celles-ci se manifestèrent, d'une part, dans la création d'images ayant un contenu théologique et liturgique nouveau; d'autre part, dans une humanisation de l'art religieux.

Quelques exemples mettront ces deux points en évidence.

La plus importante des images liturgiques créées au cours du XII^e siècle est celle de l'office des Pères de l'Eglise autour de l'Enfant-Eucharistie. Cette représentation se situe au registre inférieur du chœur, derrière l'autel. On y voit les grands docteurs de l'église grecque et des prélats spécialement vénérés se diriger en deux files convergeant vers le centre de l'abside où l'enfant Jésus est figuré allongé sur une table d'autel, en tant que « pain céleste ». L'église Saint-Georges de Kurbinovo, dont les fresques sont datées de 1191, abrite le plus ancien exemple de cette image appelée à un long avenir (fig. 1).

¹ F. CHALANDON, *Les Comnènes*, II, *Jean II Comnène et Manuel I^{er} Comnène*, Paris, 1912; New York, s.d., p. 640.

² E. KITZINGER, *I mosaici di Monreale*, Palerme, 1960; A. NIKOLOVSKI, *Les fresques de Kurbinovo*, Belgrade, 1961; A. et J. STYLLIANOU, *The Painted Churches of Cyprus*, Londres, 1964, pp. 70-93.

Jusqu'à la fin du XI^e siècle, ou même jusqu'au début du XII^e, les pères de l'église étaient représentés de face, comme des icônes, souvent dans le chœur et derrière l'autel; ils n'étaient engagés dans aucune action. C'est, par exemple, le cas à Sainte-Sophie de Kiev, au XI^e siècle, et dans l'église de la Vierge d'Asinou, à Chypre, au commencement du XII^e ³. Dès ce moment pourtant, un nouveau type est apparu : les prélats y sont figurés de trois quarts, en train de célébrer la messe. Ils déploient des rouleaux où sont inscrits les débuts des prières secrètes que récite le prêtre pendant l'office. Ils sont tournés vers le centre de l'abside où figure un « symbole de l'Eucharistie ou de la Trinité ». J'emploie à dessein cette formule vague car pendant tout le XII^e siècle les iconographes byzantins cherchèrent différentes solutions pour représenter l'office des évêques de la façon la plus adéquate.

Dans l'une des premières versions du thème, dont on a des exemples à Veljusa et à Nerezi, les évêques se dirigent vers le symbole de la Trinité, le trône de l'Hétimasie, prêt pour la seconde venue du Christ ⁴. Ailleurs, ils sont tournés vers la Vierge, image même de l'Incarnation ⁵; ailleurs encore, ils officient près d'un autel sur lequel se trouvent différents vases et objets liturgiques ⁶. Cette dernière solution, la plus réaliste, n'était probablement pas assez « parlante » et c'est ainsi qu'à la fin du siècle, dans l'image déjà citée de Kurbinovo, l'on voit, en plus du calice et de la patène, le Christ enfant dont la nudité est en partie cachée par un voile liturgique; il occupe toute la longueur de l'autel. Certaines images du XIII^e siècle conserveront cette iconographie mais, en général, Jésus sera montré dans la patène, sous l'astérisque, le symbole de l'étoile de la Nativité; sa taille aura, par conséquent, tendance à diminuer. Au XIV^e siècle, lorsque cette représentation sera devenue tout à fait courante, l'enfant aura à peu près la taille du pain eucharistique (fig. 2).

Pourquoi le XII^e siècle a-t-il créé ces images de l'office des Pères ?

Les travaux de M^{lle} Gordana Babić, une byzantiniste yougoslave, ont attiré l'attention sur le fait qu'il fallait y voir une affirmation de l'orthodoxie contre les hérésies ou tendances hérétiques qui, aux XI^e et XII^e siècles, remirent en question l'union des deux natures dans le Christ et la présence réelle de celui-ci dans l'eucharistie ⁷. Les représentations des

³ V. LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, Turin, 1967, fig. 176; M. SACOPOULOU, *Asinou en 1106 et sa contribution à l'iconographie*, Bruxelles, 1966, pl. XXIa et XXIIa.

⁴ G. Basic, « Les discussions christologiques et le décor des églises byzantines au XII^e siècle. Les évêques officiant devant l'Hétimasie et devant l'Amnos », dans *Frühmittelalterliche Studien*, 1968, pp. 368-386, figg. 1, 2, pl. XXIV, XXVII.

⁵ A Saint-Néophyte de Paphos (*Dumbarton Oaks Papers*, XX, 1966, pp. 119-206, fig. 69).

⁶ Notamment dans les peintures de la première couche de Boïana (A. GRABAR, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris, 1928, p. 88, fig. 17) et aux Saints-Anargyres de Castoria (S. PELB-KANIDIS, *Kastoria*, I, Salonique, 1953, pl. 5).

⁷ Cfr note 4.

grands docteurs de l'église et, plus particulièrement des auteurs des principales liturgies (Basile et Chrysostome) en train d'officier, affirmaient le bien-fondé de la liturgie. Elles rappelaient, par l'image, ce que les textes répétaient à chaque messe, à savoir que dans l'eucharistie le Christ était à la fois la victime, c'est-à-dire l'offrande, et celui à qui le sacrifice était adressé au sein de la Trinité. La fin de la prière secrète de l'Hymne des Chérubins est significative à cet égard : « C'est vous, en effet, qui offrez et êtes offert, qui recevez et êtes partagé, ô Christ notre Dieu et nous vous rendons gloire avec votre Père éternel et avec votre Esprit, très saint, bon et vivifiant...⁸ »

Depuis le concile de 692, dit « *in trullo* », le Christ ne pouvait plus être figuré à Byzance sous les traits d'un agneau. Or, dans la liturgie, il est fait plusieurs fois mention de l'Agneau (*Agnos*) par référence à des textes d'Isaïe (LIII, 7), de Jean (I, 29) et de l'Apocalypse (surtout V, 6-13). Les iconographes du XII^e siècle, qui voulaient évoquer le sacrifice de l'Agneau substituèrent alors à l'image de l'animal interdit, celle d'un enfant car plusieurs écrits patristiques avaient déjà associé l'idée de l'enfant-victime eucharistique et de l'agneau⁹.

L'image de l'Adoration de l'Agneau par les évêques, créée par étapes au cours du XII^e siècle, restera de rigueur jusque dans l'art post-byzantin.

Il en est de même pour certaines représentations du Christ glorieux dont on accentua au XII^e siècle le caractère théophanique, et que l'on modifia dans le sens d'une illustration plus directe des textes liturgiques.

C'est ainsi qu'à l'époque qui nous intéresse les représentations du Pantocrator, du Tout-Puissant, furent entourées d'un nombre croissant d'anges. Toute l'escorte divine, la hiérarchie céleste telle qu'elle a été conçue par le pseudo Denys l'Aréopagite, tendit à être figurée sur les parties hautes des églises, depuis les séraphins jusqu'aux archanges en passant par les chérubins, les trônes, etc. Le décor des chœurs de Cefalu et de Monreale (fig. 3), dans lesquels a été adapté un programme de coupole, de même que la grande théophanie qui se déploie dans la partie occidentale de Saint-Georges de Kurbinovo, en sont de bons exemples¹⁰. On peut les considérer comme des illustrations des passages de la liturgie où le Seigneur est évoqué au milieu des Puissances célestes. La variété des chœurs angéliques figurés à Monreale ou à Kurbinovo appelle parti-

⁸ R.P.E. MERCENIER et Chan. F. PARIS, *La prière des Eglises de rite byzantin*, I, *L'Office divin, la liturgie, les sacrements*, Editions de Chevetogne, 2^e éd., s.d., p. 245.

⁹ G. BABIC, *op. cit.*, p. 384.

¹⁰ L. HADERMANN-MISGUICH, « Les eaux vives de l'Ascension dans le contexte visionnaire des théophanies de Kurbinovo », dans *Byzantion*, XXXVIII, 1969, pp. 374-385, fig. 6; la théophanie du mur occidental, telle qu'elle est décrite et illustrée dans cet article, doit être prolongée par deux figures d'archanges en costume impérial à reconstituer sur les murs latéraux.

culièrement la comparaison avec le texte récité par le prêtre au début de l'anaphore : « Nous vous rendons grâces aussi pour cette liturgie que vous avez daigné recevoir de nos mains bien que vous assistent des milliers d'archanges et des myriades d'anges, les chérubins et les séraphins aux six ailes, aux yeux infiniment nombreux...¹¹ »

A partir de l'époque des Paléologues, c'est-à-dire de la fin du XIII^e siècle jusqu'en 1453, et encore dans l'art post-byzantin, à ces évocations de textes liturgiques seront jointes des allusions plus précises à la liturgie puisque le Christ lui-même sera représenté officiant au milieu des puissances célestes¹².

A la fin du XII^e siècle, l'accent est mis aussi sur le caractère théophanique de certaines scènes narratives. Le fait que le Christ y apparaisse avec son corps glorieux est souligné par la représentation d'une grande aura lumineuse. Dans la scène de la Dormition, par exemple, Jésus venant chercher l'âme de sa mère était jusqu'alors simplement nimbé. Dans les dernières décades du siècle, plusieurs monuments attestent que les artistes adoptent désormais fréquemment pour cet épisode *post mortem* l'image du Christ en gloire¹³. Parfois, l'escorte angélique devient plus importante dans les Dormitions ce qui renforce également le caractère théophanique de la représentation. Lumière divine et multitude d'anges sont deux éléments que l'iconographie emprunte à l'évangile apocryphe de Joseph d'Arimathie qui insiste sur l'aspect surnaturel de l'arrivée de Jésus¹⁴. De même, le Christ de la Descente aux Limbes est, dans l'église de Kurbinovo, représenté en gloire (fig. 4). Il ne s'agit pas d'une véritable innovation mais de la remise en honneur d'un motif ancien que les artistes byzantins avaient généralement abandonné aux XI^e et XII^e siècles. L'évangile apocryphe de Nicodème, dont s'inspire l'image de cette scène, évoque pourtant l'extraordinaire lumière qui envahit les ténèbres lorsque le Christ pénétra dans le monde infernal¹⁵. Comme dans le cas de la Dormition, la gloire réintroduite dans la Descente aux Limbes à la fin du XII^e siècle sera une des marques de l'iconographie future.

Le temps des Comnènes vit aussi une nette humanisation de l'art religieux; dans ce domaine également, on peut parler d'un siècle pré-curseur.

Le Christ souffrant, la Vierge douloureuse, la Vierge de tendresse sont des créations de cette époque dont s'inspirera l'Occident.

¹¹ R.P.E. MERCENIER et Chan. F. PARIS, *op. cit.*, I, 1937², p. 251.

¹² Par exemple dans les coupoles de Gracanica, de Decani et de Chilandari.

¹³ Voir liste de ces monuments dans *Byzantion*, XXXVIII, 1969, p. 378, note 2.

¹⁴ K. VON TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866 (Hildesheim, réimpression en 1966), p. 117.

¹⁵ K. VON TISCHENDORF, *Evangelia apocryphae*, Hildesheim, 1966, pp. 323-432.

L'image du Christ mort sur la croix n'est apparue que tardivement en Occident, au XIII^e siècle plus précisément. A Byzance, elle existait déjà au moins depuis le IX^e siècle. Elle fut probablement conçue comme une réfutation de théories hérétiques niant la nature humaine du Christ, que sa mort et sa nudité soulignaient au contraire¹⁶. Au XII^e siècle, dans le monde byzantin, Jésus n'est plus seulement montré mort sur le bois mais comme ayant souffert, le visage torturé, le corps profondément infléchi, et même crispé, alors que dans les créations occidentales contemporaines, et parfois au XIII^e siècle encore, il est représenté comme triomphant sur la croix, droit, calme et les yeux grands ouverts.

Les scènes de la Passion fournirent aux artistes byzantins l'occasion d'exprimer non seulement la souffrance du Christ mais aussi celle de ses proches et, plus particulièrement celle de la Vierge qui, dans la Crucifixion, donne les premiers signes de sa faiblesse humaine ou, dans le Thrène, presse contre sa joue celle de son fils défunt avec une tragique expression de douleur¹⁷. A Saint-Pantéleimon de Nerezi, en 1164, a été réalisée une des plus émouvantes peintures de la détresse de Marie (fig. 5).

Le XII^e siècle byzantin est aussi l'époque où les images de la Vierge prirent une tendresse nouvelle. Plus qu'une divinité, Marie y devint une mère. Souvent rêveuse, elle tient son fils étroitement embrassé comme sur la célèbre icône constantinopolitaine appelée Vierge de Vladimir dont le type se répéta ultérieurement en des styles fort différents¹⁸. Parfois même l'enfant a perdu tout hiératisme; sur une icône tardo-comnène conservée au Sinaï, il s'agite dans les bras de Marie et s'agrippe à son voile (fig. 6). Ici aussi quelque chose de neuf est né dans l'iconographie religieuse.



Qu'il s'agisse d'images liturgiques ayant valeur de démonstration, comme celle des évêques officiant autour de l'*Amnos*, qu'il s'agisse de nouvelles représentations du Christ glorieux, comme celle de Jésus dans la Dormition, ou bien encore de figurations du Christ et de la Vierge en tant qu'êtres humains, c'est-à-dire livrés aux sentiments humains, dans tous les cas les formules trouvées ou exploitées par les artistes byzantins du XII^e siècle sont des formules d'avenir. Elles seront, en effet, retenues et parfois développées par l'art des Paléologues, après l'occupation latine,

¹⁶ J.R. MARTIN, « The Dead Christ on the Cross in Byzantine Art », dans *Studies in Honor of A. M. Friend Jr*, Princeton, 1955, pp. 189-196.

¹⁷ L'image du thrène se forme déjà par étapes au cours du XI^e siècle pour être tout à fait constituée à la fin de ce siècle ou au début du XII^e. Elle se répand au XII^e siècle notamment dans les cycles évangéliques des églises. Cfr K. WEITZMANN, « The Origin of the Threnos », dans *Essays in honor of Erwin Panofsky*, New York, 1961, pp. 476-490.

¹⁸ V. LAZAREV, *op. cit.*, figg. 325-326.

et même par l'art post-byzantin, après la chute de Constantinople aux mains des Turcs, dans les grands monastères du Mont Athos, des Météores ou sur les façades des églises de Moldavie.

En outre, certaines innovations du XII^e siècle byzantin, notamment celles qui mettent l'accent sur l'aspect humain des personnages divins ou saints, seront reprises par l'Occident et plus particulièrement par l'Italie.

L'Occident ira plus loin dans la voie de l'humanisation de l'art religieux mais ce sera souvent au détriment du sens du sacré et du transcendant qui fut, de tout temps, le propre de Byzance.

Lydie HADERMANN-MISGUICH.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

Pour l'histoire politique et religieuse de Byzance à l'époque des Comnènes et des Anges, on pourra consulter : H.G. BECK, *Kirche und theologische Literatur in Byzantinischen Reich*, Munich, 1959, surtout Chap. IV, 5, pp. 609-663; L. BREHIER, *Le monde byzantin*, Paris, 1962 et 1970², I, pp. 222-299, II, pp. 243-272, pp. 360-364; F. CHALANDON, *Les Comnène*, I, *Essai sur le règne d'Alexis I^{er} Comnène*, II, *Jean II Comnène et Manuel I^{er} Comnène*, Paris, 1900 et 1912; J.M. HUSSEY et collaborateurs, *The Byzantine Empire (The Cambridge Medieval History*, vol. IV), Cambridge, 1964, Part I, pp. 193-249, 519-565; Part II, pp. 185-205.

Les publications sur l'art byzantin font actuellement une part assez importante aux problèmes du XII^e siècle. C'est notamment le cas dans : Ch. DELVOYE, *L'art Byzantin*, Paris, 1967, pp. 231-263; V. LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, Turin, 1967, pp. 192-272; D. TALBOT-RICE, *Byzantine Painting, The Last Phase*, Londres, 1968, pp. 9-37.

Les ouvrages et articles cités en note peuvent constituer également de bons points de départ pour des études plus vastes ou plus approfondies.

Fig. 1. — Saint-Georges de Kurbinovo :
les évêques officiant autour de l'Amnos. 1191.
(photo Hadermann).

Fig. 2. — Monastère de Chilandari :
l'Amnos. XIV^e siècle (d'après l'*Ann. de l'Inst. de Phil. et d'Hist. orientales*, 1935).

Fig. 3. — Cathédrale de Monreale :
détail du chœur, v. 1180-90
(d'après Kitzinger).

Fig. 4. — Saint-Georges de Kurbinovo :
Descente aux Limbes, 1191.
(d'après Nikolovski).



Fig. 5. — Saint-Pantéléimon de Nerezi :
détail du Thrène. 1164.
(d'après Bihalji Merin).



Fig. 6. — La Vierge à l'Enfant.
Détail d'une icône conservée au Sinai. Fin XII^e s.
(d'après Sotiriou).

Le caractère absolu du christianisme et la théologie libérale

Le titre de la présente étude appelle quelques commentaires. Qu'est-ce que la théologie libérale et qu'est-ce que le caractère absolu du christianisme ? Par théologie libérale on entend en général un mouvement de pensée propre à la théologie protestante allemande qui s'affirme au XIX^e siècle avec Schleiermacher¹ et Hegel et reste dominant jusqu'à la fin de la première guerre mondiale. En gros, il s'agit d'une théologie qui se montre réceptive aux conceptions des Lumières et qui tient compte du développement des sciences, soit de l'application des méthodes philologiques et historiques à la critique biblique, ce qui donne naissance à la célèbre *Leben-Jesu Forschung*, soit des résultats des sciences naturelles et par exemple de la doctrine de l'évolution. Assez indépendante à l'égard des autorités, elle préfigure, pour lui demeurer parallèle par la suite, le modernisme. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Comme il n'est pas possible, dans le cadre d'un article, d'analyser les différentes colorations qu'a prises la notion d'absoluité au cours de l'évolution de la théologie libérale, il nous faudra nous limiter à évoquer un moment de son développement. Pas n'importe quel moment d'ailleurs, mais son point d'aboutissement ou, suivant la perspective que l'on adopte, de chute. Nous consacrerons en effet l'essentiel de nos commentaires à un des derniers grands représentants du mouvement, Ernst Troeltsch, qui a inscrit et a eu le courage d'inscrire la problématique de l'*Absolutheit des Christentums* au cœur même de ses préoccupations. Il lui a consacré non seulement plusieurs articles mais aussi tout un livre.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il est intéressant, croyons-nous, de souligner quelque peu les filiations au sein de la théologie libérale, du moins en ce qui concerne ses grands représentants. Si Hegel et Schleiermacher sont les figures de proue du mouvement à ses origines, F.C. Baur (1792-1860), maître de la célèbre *Tübinger Schule*, y occupe une place

¹ La *New Catholic Encyclopedia* (Washington, vol. VIII, 1967, p. 711) déclare : « ... It is just to accord F. Schleiermacher the title Father of Liberal Theology. »

capitale et par ses écrits et par ses disciples. Il a eu pour élèves non seulement D.F. Strauss (1808-1874), lequel a suivi en sus les cours de Schleiermacher et de Hegel à Berlin², mais aussi Albrecht Ritschl (1822-1889) qui a joué dans la théologie allemande un rôle décisif. Il faut savoir en effet que A. von Harnack (1851-1930), W. Herrmann (1846-1922) et Troeltsch (1865-1923) ont suivi son enseignement, lequel les a profondément marqués³. Enfin soulignons que K. Barth (1886-1968) et R. Bultmann (1884) ont reçu l'enseignement de W. Herrmann. Barth, qui a d'ailleurs aussi été l'élève de Harnack, s'est libéré de l'emprise de la théologie libérale, puisque, par sa théologie dialectique, il a voulu sonner le glas de l'ancienne manière, alors que Bultmann lui est resté beaucoup plus fidèle⁴. Cette esquisse n'a pas pour but de donner l'impression d'une continuité indéfectible ou d'une unité particulière : la théologie libérale est parcourue par des courants divers et opposés, mais il n'empêche que les générations successives ont gardé ce caractère réceptif, ouvert aux questions de l'heure et aux nouvelles disciplines.

L'absoluité (*Absolutheit*), la revendication de l'absoluité (*l'Absolutheitsanspruch*) du christianisme est une partie intégrante de l'apologétique. En gros, elle consiste à prétendre que le christianisme occupe une place privilégiée parmi les différentes religions : il est leur couronnement, la religion absolue, c'est-à-dire celle en qui Dieu s'est révélé par son fils. Le christianisme est donc sans aucune commune mesure avec les autres religions qui ne sont tout au plus que des étapes préparatoires et il constitue un stade indépassable, définitif. Le problème qui va nous occuper est donc le suivant : comment Troeltsch a-t-il considéré cette problématique et comment l'a-t-il résolue ? Pour clarifier notre exposé nous le diviserons en trois parties qui correspondent chacune à une question :

² Il aurait d'ailleurs déclaré à Schleiermacher dans le bureau duquel il avait appris la mort de Hegel, qu'il n'était venu à Berlin que pour entendre ce dernier (F.D.E. *Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Reinbek bei Hamburg, 1967, p. 148). Le propos est méchant parce que Hegel et Schleiermacher ne sympathisaient guère. Rappelons le commentaire de Hegel sur la définition de l'essence de la religion (dans *Der christliche Glaube* de Schleiermacher) comme « Abhängigkeitsgefühl » : « Hegel hat in jener (Wesensbestimmung) 'die tierische Unwissenheit von Gott' zum Grundsatz erhoben gefunden und in dieser das Werk einer Sophisterei gesehen, welche das unwissende Gefühl und das beliebige Meinen an die Stelle von Erkenntnissen und Grundsätzen schiebt. Wenn Abhängigkeitsgefühl der Grundcharakter der Religion ist, dann ist der Hund der beste Christ », dans E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Darmstadt, 1960, 2^e éd., vol. 5, p. 243.

³ Insistons cependant sur le fait que Troeltsch a également suivi les cours de P. de Lagarde, auquel le deuxième volume de ses œuvres complètes est dédié. Troeltsch connaît évidemment fort bien l'histoire du mouvement auquel il appartient et il a notamment consacré dans la *Festgabe für A. von Harnack* une étude à *A. von Harnack und F.C. Baur*, Tübingen, 1921, pp. 282-291.

⁴ Barth a consacré un gros ouvrage à l'histoire de la théologie protestante, *Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundert*, Zurich, 1952, 2^e éd. Cfr aussi son étude *R. Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, dans *Theologische Studien*, Zurich, 1952, Heft 34; traduit en français dans *Comprendre Bultmann. Un dossier*, Paris, 1970, pp. 133-190. En ce qui concerne la discussion avec A. von Harnack, cfr le livre de Agnes ZAHN-VON HARNACK, *A. von Harnack*, Berlin, 1936, pp. 529-535; *Christliche Welt*, 1923, pp. 89-91, 244-305.

1) pourquoi Troeltsch pose-t-il explicitement le problème de l'absoluité, pourquoi les solutions proposées jusqu'ici sont-elles caduques, qu'est-ce qui les a détruites ?

2) comment justifier l'*Absolutheitsanspruch* ? Existe-t-il une position de repli qui permette de sauver les meubles ?

3) la solution de Troeltsch sort-elle du cadre du christianisme ?

Une des difficultés majeures posées par l'œuvre du théologien est la suivante : l'auteur est un homme qui lutte avec sa problématique; il la reprend sans cesse sous des angles différents et remet lui-même ses réponses en question. Il est donc indispensable de tenir compte de l'évolution du penseur et de souligner, à chaque étape, le cadre de référence par rapport auquel il se définit. Nous envisagerons pour l'essentiel trois textes de Troeltsch qui sont centrés sur notre thème : *Christentum und Religionsgeschichte*, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* et *Der Historismus und seine Ueberwindung*⁵. Le problème de l'évolution de la pensée de Troeltsch ne concerne pas, sinon sur des points accessoires, notre première question : le penseur a rejeté une fois pour toutes les tentatives traditionnelles de justification. Mais la difficulté demeure centrale quant à la deuxième question : la dynamique interne de la réflexion de Troeltsch l'a obligé peu à peu à lâcher du lest et à ramener sa propre tentative à des proportions de plus en plus modestes; elle a du même coup des répercussions sur notre troisième question. Ces quelques réflexions expliquent la différence de traitement que nous réserverons aux trois parties de notre exposé : dans la première, nous suivrons essentiellement une méthode synthétique, dans la deuxième et la troisième, au contraire, une approche analytique et chronologique. Cela dit, passons au vif du sujet.

Quelles sont les solutions que la théologie protestante a apportées au problème posé par le rapport du christianisme aux autres religions et comment a-t-elle justifié la prétention à l'absoluité et à la vérité ? Troeltsch distingue deux manières traditionnelles de légitimer la position privilégiée du christianisme : respectivement le supranaturalisme et l'*Entwicklungstheologie*, la théologie basée sur l'idée de l'évolution. Le théologien s'est surtout occupé de la seconde, qu'il a, comme nous le verrons, essayé d'adapter aux exigences scientifiques de l'époque.

Le supranaturalisme isole le christianisme des autres religions ou doctrines en mettant l'accent sur la manière dont le message chrétien est

⁵ Respectivement dans *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (L.R.E.)*, dans *Gesammelte Schriften*, vol. II, Tuebingen, 1913, pp. 328-363; Tuebingen, 3^e éd., 1929 (il s'agit du texte remanié d'une conférence faite le 3 octobre 1901 et publiée pour la première fois à Tuebingen en 1902); éd. par F. VON HÜGEL-KENSINGTON, Berlin, 1924; en anglais *Christian thought. Its History and Application*, éd. par le Baron VON HÜGEL, London, 1923.

délivré; du point de vue formel, ce dernier est radicalement *autre* puisqu'il repose sur le miracle absolu : Dieu s'est révélé par l'intermédiaire de son fils, l'infini s'est fait fini, s'est fait homme. Au miracle de l'origine du message correspond celui de l'effet qu'il exerce sur l'homme, le miracle de la conversion à la vie sainte. Tout ce qui précède le christianisme est, dans la mesure où il le contredit, produit de l'erreur et lié à la chute; dans la mesure où les autres religions ou doctrines présentent une quelconque affinité avec lui, la parenté est due à ce qui demeure en l'homme de raison non corrompue par le péché. L'auteur rejette sans ménagement aucun cette forme d'apologétique : partant des présupposés de la science historique, il refuse de distinguer deux espèces de causalité, la *Sonntagskausalität* de la *Werktagskausalität* ⁶, et est donc contraint de renoncer au miracle comme preuve de la validité du christianisme. Comment du reste justifier les miracles chrétiens et rejeter ceux des autres religions ? Le théologien remarque d'ailleurs que le terme *Absolutheit*, s'il est utilisé en relation avec l'apologétique supranaturaliste, ne trouve pas son origine en elle, mais bien dans l'apologétique évolutionniste. Absoluité ne signifie pas au demeurant, pour le partisan du supranaturalisme, que l'homme serait, avec la révélation, en possession de la totalité de la connaissance de Dieu, mais que la révélation nous apporte des normes qui sont radicalement distinctes de tout ce que l'histoire humaine pourrait nous donner. Les vérités révélées n'épuisent pas les vérités divines, mais elles sont absolues en ce sens que tout le reste ne constitue que des vérités relatives ⁷.

L'apologétique évolutionniste a ceci de particulier qu'elle tient compte de l'histoire, mais, comme nous le verrons, sans sacrifier à toutes ses conséquences. Elle part de l'idée que l'histoire de l'humanité forme un tout; il n'y a donc pas, comme nous dirions aujourd'hui, de ruptures, de solutions de continuité. L'histoire est un processus linéaire qui mène à la réalisation progressive de certaines idées, notamment à celle de la vérité religieuse. Sur le plan religieux, l'idée de la religion constituerait une espèce de but, de fin qui serait inscrite dans le devenir dont elle déterminerait le cours. Bref, cette idée ou ce concept de religion préside à l'évolution des religions concrètes et téléologie et causalité s'y rejoignent. Le christianisme serait évidemment, dans cette perspective, la réalisation ultime, la concrétisation parfaite de l'idée et, pour cette raison, supérieur à toutes les autres formes de religion qu'il résume et qu'il dépasse; il constitue donc l'*akmè* d'un processus cumulatif. A ce niveau, l'apologétique n'a plus besoin de distinguer des causalités de nature différente, tout est à la fois humain et divin, puisque chaque étape, chaque moment du processus évolutif a sa place nécessaire dans l'ensemble. Chaque

⁶ *Absolutheit des Christentums*, A.C., p. 10.

⁷ A.C., pp. 10-11.

religion est donc justifiée dans la mesure exacte où elle prépare l'avènement de la religion absolue. Une telle vision ne s'accommode évidemment pas d'un processus infini dans lequel la religion se décanterait indéfiniment; il lui faut un stade ultime, une dernière étape qui donne son sens à toute l'entreprise. Remarquons que chaque moment est toujours supérieur à tous ceux qui le précèdent, ce qui confère à chaque époque un critère qui lui permet de se juger par comparaison avec toutes les précédentes. Ce n'est cependant qu'au stade dernier que la signification de l'ensemble se révèle, que le panorama apparaît enfin dans sa totalité : c'est du sommet de la montagne que le relief se précise. La dernière époque mesure ainsi sa supériorité sur toutes les autres, même si elle a conscience qu'elle n'a atteint le stade qui est le sien qu'en s'appuyant sur les précédents⁸. L'absoluité n'est donc plus basée sur un critère formel — la manière dont le message nous a été communiqué —, mais sur le contenu de l'essence du christianisme qui actualise de manière parfaitement adéquate le concept de religion. Les deux auteurs de cette nouvelle apologétique sont, pour l'essentiel, Schleiermacher et Hegel, le dernier ayant, selon Troeltsch, donné au concept d'évolution son fondement le plus sûr⁹.

L'absoluité du christianisme signifie donc, nous le répétons, adéquation parfaite du christianisme et de l'idée de religion, saisie totale de la connaissance de Dieu, telle du moins que celle-ci est accessible à l'humanité, bref, « die Selbstverwirklichung Gottes im menschlichen Bewusstsein »¹⁰.

Troeltsch considère que ces deux formes d'apologétique sont les seules cohérentes et qu'elles tentent de répondre à une question beaucoup plus générale et essentielle : comment fonder les valeurs, les normes face à la *Mannigfaltigkeit der Geschichte*¹¹, à la pluralité des cultures ? Le normatif auquel le supranaturalisme et la théologie évolutionniste prétendent accéder constitue, dans leur optique, la seule et l'éternelle vérité. Le caractère radical de la réponse explique d'ailleurs l'attrait qu'elle exerce sur nous.

Pourquoi alors la rejeter ? Troeltsch prend ici une position que l'on pourrait en gros qualifier de moderniste : le supranaturalisme et la théologie sur base d'évolution sont battus en brèche par les exigences de l'esprit contemporain. Le développement des sciences naturelles mais

⁸ « Diesem Blick wird die verworrene Wirklichkeit durchsichtig wie ein Kristall und verwandelt sich das scheinbare Chaos in ein Wunderland leuchtender Notwendigkeiten. Eine Art religiöser Geologie lehrt ihn alle Länder und Provinzen in diesem Wunderlande verstehen als Vorstufen zu dem Gipfel, an dem sie alle gebaut haben und der nun die Krönung des Ganzen ist », *A.C.*, p. 12.

⁹ *A.C.*, pp. 6-7.

¹⁰ *A.C.*, p. 13.

¹¹ *A.C.*, p. 13.

surtout des sciences historiques rend impossible l'apologétique traditionnelle. Troeltsch entend donc confronter l'*Entwicklungstheologie* — qui a voulu intégrer la réflexion historique à un moment de son développement — aux réquisits de la méthode historique parvenue à sa maturité. Sa position est donc extrêmement courageuse, nous dirons libre-exaministe et nous y reviendrons, mais aussi inconfortable. Un de ses meilleurs commentateurs, J. Klapwijk, a intitulé le livre qu'il lui a consacré *Tussen historicisme en relativisme*¹², ce qui résume admirablement la tension qui traverse toute l'œuvre du théologien. Se situant d'emblée au cœur même de l'historicisme qu'il entend penser à son terme, Troeltsch est confronté au problème du relativisme qui risque d'être la conclusion du mouvement. Le développement de la dynamique interne de l'historicisme devait donc mener inévitablement le théologien à la question de l'absoluité des valeurs en général, du christianisme en particulier. Les ouvrages qu'il a consacrés à l'absoluité du christianisme prennent de ce fait, dans l'ensemble de sa production, un relief exceptionnel : ils manifestent de manière paradigmatique le trouble, le vertige qui saisit une culture imprégnée et avide de savoir historique. Troeltsch se débat avec les conséquences de ce que Nietzsche avait appelé dans *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* le mal ou la maladie historique¹³. Son espoir, au départ, était peut-être de se guérir des méfaits d'un peu d'histoire par une plus forte dose d'histoire. Nous aurons à nous demander dans quelle mesure il est arrivé à l'*Ueberwindung des Historismus*, au dépassement de l'historicisme qui est évoqué dans le titre de son dernier ouvrage. Troeltsch s'est dès lors passionné pour les différentes tentatives de fonder les sciences historiques et il a littéralement dévoré tout ce qui se publiait dans ce domaine. Il est ainsi passé par l'hégélianisme, le néo-kantisme, l'entreprise wébérienne et l'approche sociologique, la philosophie de la vie pour aboutir, en fin de course, à l'individualisme radical. Il retrouvait d'ailleurs, au cœur même de ces tentatives, le problème des valeurs, puisque — comme Windelband, Rickert, Weber, entre autres, devaient le montrer — la sélection et la constitution de l'objet historique nécessitent la *Wert-beziehung*, le rapport aux valeurs. A la limite, la méthode historique est mise en question par l'historicisme qui l'a pourtant suscitée. Troeltsch a cherché sans trêve ni repos dans les réflexions méthodologiques de ces penseurs l'arsenal qui lui aurait permis de répondre à sa question. Sa nomination à une chaire de philosophie, et non de théologie, en 1915 à l'Université de Berlin est l'aboutissement de son évolution : le théologien a cédé le pas, même si les anciennes amours ne sont pas reniées, à l'historien, au méthodologue et au philosophe de l'histoire.

¹² Assen, 1970.

¹³ Dans *Werke in Drei Bänden*, éd. K. SCHLECHTA, 1960, 2^e éd., vol. I, p. 281.

Revenons un instant sur ce que nous avons appelé le libre-examinisme de Troeltsch. Dans un article qui date de 1897, *Voraussetzungslose Wissenschaft*, il s'interroge sur le rapport qui prévaut dans les sciences entre la *Voraussetzungslosigkeit* et le *Voraussetzungsgebundenheit*; il arrive à la conclusion, et celle-ci vaut pour la théologie, que tout savoir repose sur des axiomes derniers, mais que ceux-ci doivent néanmoins demeurer soumis à la critique et à la révision¹⁴. L'Eglise catholique et les autorités protestantes l'oublie trop facilement : elles recourent à ce que H. Albert a appelé, dans un contexte plus large, des stratégies d'immunisation¹⁵ qui doivent faire long feu face au développement scientifique. Selon Troeltsch, d'ailleurs, la contrainte ainsi exercée par les dogmes ferme ces institutions aux résultats de l'évolution scientifique, ce qui est un symptôme, dit-il, que le noyau éthico-religieux sur lequel ces institutions reposent n'est pas au point.

Que reproche-t-il dès lors à l'apologétique évolutionniste ? En gros, il la rejette pour quatre motifs qui manifestent de manière éclatante l'impossibilité de la construction du christianisme comme religion absolue. *L'Absolutheitsanspruch* exige en effet que :

- 1) l'on constitue un concept général de la religion qui subsumerait toutes les religions particulières;
- 2) ce concept contienne la loi de succession causale des réalisations concrètes et de plus en plus adéquates de l'essence de la religion, loi dont on pourrait déduire les manifestations particulières;
- 3) ce concept constitue en même temps un critère qui permette de juger la distance qui sépare une réalisation concrète du but dernier;
- 4) il existe une religion, en l'occurrence le christianisme, qui réalise parfaitement le concept.

En ce qui concerne le premier point, il est clair qu'un tel concept est lui-même un produit historique qui varie avec l'époque à laquelle l'historien appartient; il s'agit d'un concept d'espèce obtenu par abstraction et réunissant les traits qui sont spécifiques à toutes les religions, primitives ou évoluées. Ceci pose d'ailleurs un problème difficile : le concept ainsi construit risque, s'il englobe les religions primitives, de ne pas saisir adéquatement l'essence des religions évoluées et, s'il se base sur celles-ci, de négliger par trop celles-là. Compris de cette manière, la seule qui corresponde au travail scientifique, le concept de religion n'est pas en mesure de fournir un principe de succession ni un idéal, une norme permettant

¹⁴ *Gesammelte Schriften* II (G.S.), pp. 183-192.

¹⁵ *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, 1969, 2^e éd., pp. 76-80, 96-100, 106-115.

de juger les réalisations concrètes. L'histoire est une discipline qui porte sur l'individuel et l'unique et elle est de ce fait incapable de formuler une loi de développement nécessaire de l'évolution de la religion, loi à l'aide de laquelle on pourrait prédire la succession des stades. Dégager d'autre part de l'étude des faits une norme permettant de les juger, norme dont on affirme qu'elle est nécessaire et absolue, est un leurre. Les normes n'apparaissent jamais que sous forme individuelle; elles sont historiquement conditionnées, donc relatives. La plupart du temps, d'ailleurs, dans ce type d'apologétique, on se contente, sans autre forme de justification, de poser le christianisme comme religion idéale ou d'imposer du dehors aux religions concrètes l'une ou l'autre conception de la religiosité inspirée par des réflexions métaphysiques. Bref, la tentative de fondre en une unité le concept général (regroupant les caractéristiques fondamentales de la religion), la norme et les diverses manifestations historiques de la religion aboutit toujours, si l'on y regarde de plus près, à un échec. Reste alors le dernier point, le christianisme comme réalisation parfaitement adéquate de l'idée. Il n'est pas sûr, d'abord, que le concept puisse s'épuiser dans une manifestation historique particulière, il ne s'exprime peut-être totalement que dans l'ensemble de l'évolution¹⁶. D'autre part, à supposer qu'une manifestation soit en mesure de l'épuiser, sommes-nous déjà à cette époque qui, couronnement de l'histoire, serait aussi sa fin ? Ces difficultés expliquent que les penseurs qui s'essayent à la construction d'une religion absolue ne s'attachent que peu aux religions historiques mais s'occupent beaucoup, par contre, de la religion de l'avenir qui réalisera parfaitement l'idée. A ce niveau, cependant, l'histoire nous est de peu d'utilité. Enfin, lorsque l'on parle du christianisme, il s'agit aussi d'un concept général qui couvre des manifestations fort différentes. Affirmer que le christianisme constitue la réalisation de l'idée suppose que l'on a auparavant construit un concept du christianisme qui aurait en quelque sorte les caractéristiques de l'idée de la religion. Nous retrouvons donc à ce niveau les mêmes difficultés. Troeltsch aborde ici, et nous y reviendrons, le thème célèbre du livre de Harnack, celui de la *Wesen des Christentums*. Qu'est-ce qui constitue en effet l'essence du christianisme et comment faire pour abstraire celle-ci des circonstances historiques particulières dans lesquelles elle se réalise ?

Si nous résumons ce qui précède, il apparaît que toute la réflexion de Troeltsch est centrée sur le concept d'évolution et sur celui d'individu historique. Comment faire entrer dans une évolution unitaire les individus qui se succèdent ? Pour l'objet qui nous occupe, comment montrer que la succession des diverses religions pousse pour ainsi dire à la réalisation du christianisme dans lequel le processus culminerait ? Comment, d'autre

¹⁶ Troeltsch cite à ce propos Hegel : « Die Idee liebt es nicht ihre ganze Fülle in ein einzelnes Exemplar auszuschütten. » A.C., p. 25.

part, retrouver, au travers des transformations du christianisme, l'essence de ce dernier, essence qui serait le garant de l'unité de son évolution ? Bref, comment restaurer, au travers de la pluralité, l'unité, tout en ne violant pas les caractères spécifiques des éléments constitutifs de la pluralité ?

Nous arrivons ainsi à la deuxième partie de notre exposé. Ayant déblayé le terrain, Troeltsch va essayer de reconstruire, sur nouveaux frais, une théorie plus élaborée qui justifierait la première place que certains réclament pour le christianisme. La difficulté rencontrée par sa tentative est directement proportionnelle à sa fidélité aux exigences de la méthode historique. Pour la clarté de l'exposé, mais aussi pour souligner l'évolution du théologien, nous allons traiter successivement les textes auxquels nous avons fait allusion en commençant. *Christentum und Religionsgeschichte* date de 1897, *Die Absolutheit des Christentums* de 1901 et « Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen », qui est un chapitre de *Der Historismus und seine Ueberwindung*, de 1923. Ces textes s'inscrivent dans des cadres de référence quelque peu différents. Le premier se base, pour reprendre la périodisation de Klapwijk, sur l'idéalisme métaphysique, le deuxième sur le néo-kantisme, le troisième sur la *Lebensphilosophie* et l'individualisme radical¹⁷.

Dans *Christentum und Religionsgeschichte*, Troeltsch résout le problème de l'unité des religions en considérant que l'esprit humain passe par des stades successifs qui sont cumulatifs. L'expérience religieuse, de même que l'expérience morale ou artistique, constitue un phénomène dernier irréductible de l'âme humaine. « Die immer wiederbelebte Berührung mit der Gottheit »¹⁸ serait la base même de la vie religieuse, l'élément qui permettrait de parler de la religion, donc de réduire la pluralité des manifestations à un socle commun. Le chaos apparent de la succession se résorbe, pour autant que l'on découvre au travers de celle-ci le mouvement même du divin qui a besoin, pour épuiser ses possibilités de communication avec l'esprit humain, de la collaboration de plusieurs générations. L'*Entwicklungsgedanke* que Troeltsch défend ici parvient à relier les différents phénomènes religieux par l'idée d'un but dernier, *Endziel*, la vérité de la religion. Ce but ultime, que l'on ne peut dégager par abstraction en réduisant les diverses religions à un dénominateur commun et qui doit se réaliser, à la fin de l'évolution, dans une religion concrète, demeure cependant, et ceci est capital, un *postulat*. Il repose sur la conviction éthico-religieuse que l'histoire n'est pas seulement un jeu infini de variantes, mais « die Entfaltung des tiefsten und einheitlichen Gehaltes des menschlichen Geistes »¹⁹.

¹⁷ Nous ne pouvons pas tenir compte, dans le cadre de notre étude, de différenciations plus subtiles, notamment celle — dont Klapwijk souligne à plusieurs reprises la difficulté — entre *Lebensphilosophie* et individualisme radical, *op. cit.*, pp. 370-375.

¹⁸ G.S., II, p. 340.

¹⁹ G.S., p. 342.

La *Religionswissenschaft* a dès lors pour tâche d'étudier la succession des religions et de faire apparaître, au travers de cette dernière, la réalisation progressive de ce but ultime. La diversité, selon Troeltsch, n'est pas exclusive de l'existence d'une même vérité, d'une vérité unitaire. Dieu, en effet, s'adresse aux hommes, non pas directement, sans médiation, mais par le détour de leurs possibilités personnelles, de leur situation, de leur tradition. Le stimulus — Troeltsch parle de *Reiz*²⁰ et entend expressément utiliser le langage de la psychologie empirique —, tout en demeurant identique, peut donc donner lieu, en raison de la diversité de ceux qui l'éprouvent, à une diversité d'interprétations. Le stimulus opère d'ailleurs plus activement sur les grands initiateurs religieux qui, au prix de l'unilatéralité de leur expérience, se libèrent plus totalement du poids de la tradition. Leur réaction au stimulus divin entraîne les autres et la communauté ainsi formée devra peu à peu s'institutionnaliser et faire fructifier les éléments nouveaux, jusqu'à ce qu'une nouvelle personnalité religieuse, Weber dirait une personnalité charismatique, surgisse. Troeltsch utilise pour désigner cette expérience du stimulus divin le terme de *Gottesanschauung*, l'intuition du divin.

Mais, s'il y a un but ultime qui justifie le processus, il faut que l'on en arrive, en passant par les religions successives, à un point de convergence et à un point culminant. Qu'en est-il à ce niveau ? Le christianisme est-il a même de jouer ce rôle ? Car, et ceci est capital, le christianisme revendique cette absoluité, elle est inscrite dans son message, elle est le produit de la conception de Dieu qu'il exprime. Poser la question de l'absoluité n'est donc pas simplement le reflet de notre appartenance à la zone d'influence chrétienne, mais surtout le reflet des prétentions propres au christianisme. Le christianisme est universel, il s'adresse à chaque individu, il n'est plus lié à une nation ou une race; son Dieu est le créateur de l'univers et l'amour qu'il porte aux hommes doit susciter en retour l'amour des hommes pour Dieu, mais aussi pour tous les hommes, afin que s'installe, dans la reconnaissance réciproque, une communauté universelle. L'universalité est donc le but que le christianisme se propose de réaliser : il a créé à cette fin une philosophie de l'histoire qui confère un sens au processus cosmique. Bref, la prétention à l'universalité et donc à la valeur absolue est partie intégrante du christianisme, elle reflète l'universalité de son message. D'autres religions, comme l'Islam et le bouddhisme, ont aussi formulé cette prétention, mais, selon Troeltsch, elle n'est pas dans ces systèmes une nécessité impérieuse émanant de la conception même du divin. L'Islam reste malgré tout une religion de guerriers (*Kriegsreligion*)²¹, le bouddhisme une religion, ou plutôt une

²⁰ G.S., p. 346.

²¹ G.S., II, p. 352.

philosophie, d'un ordre de moines, qui est certes missionnaire mais dont la permanence dépend du maintien de communautés de laïcs. Son message repose sur une connaissance, non sur l'essence d'un Dieu qui appelle toutes ses créatures à la réalisation d'un but commun ²².

Mais le christianisme, à supposer que la prétention à l'absoluité l'anime et qu'elle exprime une nécessité interne, est-il pour autant le point de convergence de l'évolution et porte-t-il la religion à sa perfection ? Troeltsch note qu'il y a une convergence entre les grandes religions en ce qu'elles sont toutes le produit d'une spiritualisation, d'une intériorisation des contenus religieux. L'individualisation va d'ailleurs de pair avec l'universalisation du message. Chaque grande religion va aussi loin qu'elle le peut sur sa lancée, mais, ici encore, le christianisme occupe pour Troeltsch une place en avant des autres : il a réalisé de la manière la plus profonde cette individualisation ; il constitue une religion de salut personneliste qui maintient farouchement l'opposition nature-esprit, monde-Dieu. Il dépasse donc radicalement les religions de la nature, le panthéisme, le monisme et conserve ainsi à la personne son intégrité face à la divinité. Il n'est pas question de se perdre, comme dans le bouddhisme, dans le Nirvana, il n'y a pas place pour l'extinction de la conscience individuelle. En raison de cette double spécificité, son universalité et la place qu'il accorde au salut individuel, le christianisme est bien, pour Troeltsch, le point culminant de l'évolution religieuse. Affirmer pourtant que l'évolution converge sur lui est aller trop loin : la confrontation des diverses religions sur le plan mondial ne fait que commencer, elle demeure la tâche du futur. Ce qui implique par là-même que si le christianisme est bien le point culminant, il n'est pas encore, ou plutôt il ne peut l'être que potentiellement, la perfection, l'achèvement de l'évolution. Troeltsch ne croit pas que sommes à la fin de l'évolution religieuse, le processus de décanation doit se poursuivre au sein même de chaque système, mais, dans la compétition entre les religions, l'opposition nature-esprit propre au christianisme insuffle à ce dernier une dynamique plus grande, puisqu'elle en appelle à l'auto-dépassement. L'histoire, en d'autres termes, n'est pas finie, Troeltsch est ici du côté des hégéliens de gauche ; la possibilité de l'apparition de nouvelles religions n'est pas exclue, même si elle semble peu vraisemblable. Le travail d'approfondissement, par contre, du message chrétien est la tâche de l'avenir et le contact avec les autres grandes religions pourrait d'ailleurs infléchir certains de ses aspects.

En somme, si nous résumons ce qui précède, nous constatons que Troeltsch maintient l'idée d'une évolution qui aurait pour tâche la réalisation d'un but ultime. Mais cette idée demeure un *postulat* : même si la

²² G.S., II, p. 352. « Es (das Christentum) ist die einzige Religion, die aus der eigentlich religiösen Triebkraft heraus sich unbedingt als allgemeingültige Wahrheit empfindet und durchsetzt und damit tatsächlich erreicht, was in der Tendenz der Religion überhaupt liegt. »

Religionswissenschaft se doit de rendre la foi en cette vision de l'histoire plus vraisemblable, le *postulat* n'est susceptible de devenir *vérité* qu'à la fin de l'histoire.

Dans *Die Absolutheit des Christentums*, Troeltsch reprend le problème qu'il traite cette fois en deux volets :

- 1) le mode de pensée historique pensé à son terme exclut-il, oui ou non, la question de la supériorité du christianisme ?
- 2) s'il ne l'exclut pas, permet-il de la fonder ?

Troeltsch reprend sa profession de foi en faveur de l'histoire : le christianisme est un phénomène historique, relatif comme tout phénomène historique. Mais une telle affirmation entraîne-t-elle nécessairement le relativisme dans le sens de scepticisme, d'absence de critère, de moyen d'orientation dans le flux du devenir, bref de nihilisme ? Etudier les différentes cultures, se familiariser avec leurs valeurs, au point de devenir un virtuose dans le changement du *Beurteilungsstandpunkt*, mène-t-il à la perte de tout point d'ancrage ? A ces questions, le théologien répond de la manière suivante : l'histoire n'est pas un jeu infini de variantes, le nombre de grandes valeurs qu'elle a fait découvrir et essayé de réaliser est au fond très limité, comme est limité le nombre de religions universelles qu'elle a suscitées. Saisir la diversité suppose en même temps que l'on est sensible à ce qu'il y a de semblable, l'Autre renvoyant toujours, en termes platoniciens, au Même. Dès lors, le *Zusammenschau*, la comparaison est possible, et elle doit établir, en termes aristotéliens, non seulement la différence spécifique mais aussi le genre prochain. Et cette confrontation nous permet de porter un jugement de valeur sur les phénomènes analysés. Une telle appréciation a lieu du sein même de la lutte entre les valeurs et elle implique un critère qui reflète une conception personnelle : le critère demeure donc subjectif. Mais il n'est pas arbitraire pour autant, puisqu'il repose sur une analyse circonstanciée des matériaux que l'on juge. Par la comparaison critique des diverses religions, l'on peut, par exemple, juger le degré de simplicité et de profondeur avec lequel elles en appellent à la vie supérieure et invitent l'individu à s'élever au-dessus de ce qui est seulement naturel. On peut donc trouver en elles des lignes convergentes qui les révèlent lancées à la poursuite d'un but identique, but qui est à la fois norme et vérité universelle, mais jamais totalement accessible ou réalisable. Ou y a-t-il place pour une révélation finale ? Troeltsch répète ce qu'il a dit précédemment : il ne croit pas à l'émergence de nouvelles religions, mais à l'approfondissement de celles qui existent. Tout ceci suppose évidemment une philosophie de l'histoire et, à la limite, une métaphysique. Troeltsch a bien conscience que sa vision de l'histoire, où la norme absolue est saisie comme intuition, comme pressentiment, comme but à réaliser, comme idée au sens kantien, dépasse largement le

cadre d'une histoire scientifique; mais il ajoute, pensant sans doute aux exigences de son ami Weber, qu'il est extrêmement difficile, au niveau de l'histoire et des sciences sociales, de séparer rigoureusement jugements de fait et jugements de valeur ²³. Bref, l'historicisme n'exclut pas que l'on se prononce sur la valeur respective des différentes religions.

Permet-il maintenant — pour en venir au second volet de la « démonstration » — de fonder positivement la supériorité du christianisme ? Troeltsch élabore rapidement une espèce de typologie des religions qui distingue trois groupes : le polythéisme ou polydémonisme, la religion de la loi (le judaïsme et l'Islam) et les religions de salut, qui regroupent le christianisme et les religions indiennes. En nous limitant à l'essentiel, nous dirions que, selon le théologien, et ceci corrobore ce qui a été dit plus haut, le christianisme occupe la position la plus avancée dans la hiérarchie des religions pour deux raisons :

- 1) le christianisme est une religion personnaliste. Dieu y est conçu comme personne et le rapport théandrique est un rapport d'amour; le divin n'est donc pas réduit à l'ordre dominant l'univers ou à un principe impersonnel;
- 2) le christianisme distingue radicalement Dieu et l'âme de la simple nature et il en appelle au dépassement radical de ce qui est mondain ²⁴.

Le christianisme est donc le point culminant de l'évolution, mais aussi son point de convergence, en ce sens que les quatre pensées qui animent toute religion — Dieu, le monde, l'âme, la vie supérieure — se retrouvent en lui mais à leur point ultime de développement. Résumant le processus qui mène à l'affirmation de la supériorité du christianisme, Troeltsch écrit : « Es ist eine Verbindung gegenwärtig absoluter Entscheidung und historisch-relativer Entwicklungskonstruktion, aus der das Urteil hervorgeht... Die "Absolutheit", die sich so ergibt, ist dann nichts anderes als die Höchstgeltung und die Gewissheit, in die Richtung auf die vollkommene Wahrheit sich eingestellt zu haben ²⁵. »

Revenons quelque peu à la prétention à l'absoluité émise par différentes religions et demandons-nous si le fait que plusieurs religions se proclament absolues ne constitue pas une preuve de l'inanité même de la démarche. Troeltsch ne le pense pas et son explication mérite qu'on s'y

²³ A.C., p. 63.

²⁴ « Zwischen der Erlösung durch Denken zum Uebersein oder Nichtsein und der Erlösung durch gläubiges Vertrauen zum Anteil an der Personhaftigkeit Gottes, an dem Grund aller Lebendigkeit und aller gültigen Werte : zwischen beiden steht die Entscheidung. Es ist eine Entscheidung der religiösen Selbstbesinnung, nicht der wissenschaftlichen Beweisführung. Die grössere Lebenstiefe und die höhere Zielsetzung findet sich auf der Seite der personalistischen Religion. » A.C., pp. 70-71.

²⁵ A.C., p. 75.

attarde, parce qu'elle conditionne tout le reste de son propos. Dans l'expérience religieuse, il faut au fond séparer deux éléments : l'expérience subjective qu'on y fait du divin et le divin qui s'y donne. En d'autres termes, il faut prendre garde à la distinction suivante : l'expérience de l'absolu (de Dieu) n'est pas une expérience absolue de l'absolu, une expérience historique relative ne pouvant épuiser le divin, Dieu ne pouvant se manifester « in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt »²⁶. Les différentes religions sont donc toutes les « Ausflüsse eines gemeinsamen Prinzips »²⁷. Les choses s'éclairent dès lors : au moment de l'expérience, et quelle que soit la religion à laquelle on appartient, celle-ci est vécue *naïvement* comme absolue, l'individu étant subjugué par la force qu'il sent monter en lui. Mais sa prétention à l'absoluité ne porte pas sur sa personne, sur son expérience, mais sur le contenu qui s'y donne. Jésus, selon Troeltsch, en est le plus bel exemple : il parle au nom du Père et la vérité de son message n'est vérité que par la force avec laquelle le Père s'y révèle. La religion institutionnalisée toutefois ne demeure pas à ce stade, la prétention *naïve* à l'absoluité fait petit à petit place à une prétention *artificielle, apologétique*, qui utilise une argumentation prétendument scientifique afin d'isoler le message de tous les autres. Bref, on prétend démontrer que l'initiateur religieux, celui qui est à la base de la nouvelle tradition, a fait l'expérience absolue de l'absolu et que toute la vérité y est contenue. La communauté chrétienne et l'apologétique s'emparent ainsi de Jésus et lient la vérité du message non au Père que le message révèle, mais à la personne de Jésus lui-même²⁸ qu'elles absolutisent. L'apologétique a eu sans doute, à certaines époques, son utilité, mais il est temps de s'en débarrasser, dans la mesure même où, alors qu'elle se donne pour une science, elle s'oppose au développement réel de la science historique. L'histoire pensée à son terme nous en libère²⁹ et nous met en mesure de justifier les prétentions naïves à l'absoluité. Elle permet surtout de comparer les manières dont le divin s'est communiqué dans les différentes expériences religieuses et nous donne ainsi l'occasion d'élaborer une hiérarchie des prétentions à l'absolu. Elle nous met enfin en état d'analyser le christianisme lui-même, de distinguer ses formes successives et de retrouver l'expérience de l'absolu de Jésus, qui, même si elle n'est pas l'expérience absolue de l'absolu, est néanmoins jusqu'ici la révélation la plus haute, l'approximation la plus

²⁶ A.C., p. 80.

²⁷ A.C., p. 105.

²⁸ A.C., pp. 81-82, 105-106. Harnack, dans *Das Wesen des Christentums*, voit le problème — *Das Evangelium und der Gottessohn oder die Frage der Christologie* (pp. 79-92) — de manière assez semblable.

²⁹ « Aber wenn diese Last (die künstliche Absolutheit der Apologetik) gerade durch die Historie so schwer geworden ist, so befreit auch hier die Historie von ihr, wenn sie zu Ende gedacht wird. » A.C., p. 119.

pure de la vérité. Le croyant n'a d'ailleurs pas besoin de se croire en possession de cette vérité absolue; se savoir sur la meilleure voie pour y accéder doit lui suffire, même s'il est impossible de démontrer que l'on ne découvrira pas à l'avenir une voie encore supérieure⁸⁰. Bref, au travers de l'histoire, il y a comme une révélation permanente de Dieu, et le christianisme, qui n'est peut-être pas la dernière, demeure néanmoins, jusqu'ici, la révélation la plus haute.

Jusqu'à présent, nous avons vu que, si Troeltsch avait parfois modifié son attitude sur des questions de détail, il était demeuré inébranlable sur un point capital : l'histoire humaine forme un tout, la succession, la pluralité et la diversité des cultures et des valeurs n'empêchent pas une évolution unique, qui, même si elle n'est pas exempte de reculs partiels et temporaires, mène à la réalisation de la valeur absolue. Les individus historiques et leur spécificité ne rendent pas l'*Universalgeschichte*, l'histoire universelle impossible.

La guerre mondiale, le choc moral qu'elle a causé, la mise en question de l'unité spirituelle européenne d'une part et l'approfondissement de l'étude des cultures européennes et non européennes de l'autre ont remis la vision du monde de Troeltsch en question. Le théologien est ainsi passé par une crise spirituelle extrêmement aiguë qui l'a obligé à revoir ses positions. Avec le courage intellectuel et la ténacité qui le caractérisent, Troeltsch a accepté l'aventure. Les titres de ses derniers grands ouvrages, *Der Historismus und seine Probleme*⁸¹ et *Der Historismus und seine Ueberwindung* montrent que le problème de l'historicisme et les difficultés qui lui sont inhérentes ont fini par mobiliser toutes ses énergies. Au cours de cette dernière période (1915-1923) l'idée d'une évolution unitaire, devant mener à la réalisation d'un but ultime qui serait le point de convergence de toute l'histoire, est mise en question. Ne subsiste plus que la diversité des cultures; même à l'intérieur de chacune de celles-ci, Troeltsch n'est pas sûr de pouvoir reconstituer une évolution unitaire⁸². Les données de la biologie, de la préhistoire, de l'ethnologie, les difficultés méthodologiques, les problèmes de l'herméneutique convainquent Troeltsch qu'il n'y a pas d'évolution unitaire : « Der historische Gegenstand kann nur durch einen (...) einheitlichen oder zur Einheit zusammengewachsenen Sinngehalt zusammengehalten werden, und dieser Sinngehalt muss dem gemeinsamen Erleben und Verstehen zugänglich sein. Nun aber gibt es für die "Menschheit" in ihrer noch völlig undurchdrungenen und unver-

⁸⁰ A.C., p. 84.

⁸¹ *Gesammelte Schriften* III, Tübingen, 1922. Sur les détails de cette évolution, sur les hésitations, les retours en arrière du théologien, cfr Klapwijk, *op. cit.*, pp. 342-369.

⁸² H.U., p. 75.

standenen zeitlichen und räumlichen Gesamtausdehnung keinen gemeinsamen Sinn- und Kulturgehalt (...) Die Menschheit als Ganzes hat keine geistige Einheit und daher auch keine einheitliche Entwicklung³³. »

Tout cela ne demeure évidemment pas sans conséquence pour la problématique qui nous occupe. Si l'histoire est constituée par une série de cultures qui ont chacune leur spécificité, s'il est difficile de sortir de son propre cadre de référence et de comprendre les autres, sinon pour mieux se saisir soi-même, la *Religionswissenschaft* et la comparaison sur laquelle reposait la conception du christianisme comme *Höhepunkt*, comme point culminant, sont remises en question : « Die Idee des Europaertums und des mit ihm eng verbundenen Christentums tritt nun viel stärker in den Vordergrund, und die doch immer etwas rationalistische Idee der Geltung und der Höchstgeltung tritt stark zurück³⁴. » Troeltsch maintient néanmoins la distinction entre religions primitives et religions évoluées : celles-ci reposent sur l'opposition nature-esprit, elles sont libérées de toute croyance aux démons; celles-là seront refoulées par la dynamique des grandes religions. Mais le jugement qu'il porte sur la place qu'occupe le christianisme au sein des religions universelles est beaucoup plus nuancé. La prétention à l'absoluité est justifiée au sein de chacune des grandes religions : le concept de l'individualité de chaque culture rend donc, si on le prend au sérieux, celui de *Höchstgeltung* caduc dans son ancienne forme. Troeltsch dit explicitement que, surtout en ce qui concerne le bouddhisme et le brahmanisme, ses études l'ont convaincu de la pureté de leur revendication à l'absoluité. Au niveau de ces religions universelles, il considère que le zèle missionnaire est déplacé, sinon pour apprendre à mieux comprendre les autres religions; mais il est vain de vouloir convaincre les fidèles de ces cultes de la supériorité du nôtre et inversement. Une religion forme un tout avec le type de culture auquel elle appartient — les études de sociologie des religions marquant ici leur influence — elle en est indissociable : vouloir l'exporter consiste à perdre son temps. « Will man sie (die Religionen) einer Wertvergleichung unterziehen, so kann man nicht die Religionen für sich, sondern stets nur die ganzen Kultursysteme selbst vergleichen, zu denen die Religionen jedesmal als ihr unablässbares Ingrediens gehören. Wer also will hier wagen, wirklich entscheidende Wertvergleichen zu machen. Das könnte nur Gott selbst, der diese Verschiedenheiten aus sich entlassen hat. » Et encore : « Die grossen Religionen scheinen eben doch Festwerdungen der grossen

³³ G.S. III, p. 705. « Ja sogar die Gültigkeiten der Wissenschaft und der Logik scheinen unter verschiedenen Himmeln und auf verschiedenen Böden bis in den tiefsten und innersten Grund hinein starke individuelle Unterschiede zu zeigen. Dasjenige, was wirklich in der Menschheit allgemein und absolut ist, ist trotz durchgängiger Verwandtschaft und Verstehensmöglichkeit doch im Grunde recht wenig, immer noch mehr auf dem materiellen Gebiete der Sinnlichkeit als auf dem ideellen der Kulturwerte. » H.U., p. 76.

³⁴ H.U., p. 76.

Rassengeister zu sein, ähnlich wie die Rassen selbst Festwerdungen der biologisch-anthropologischen Formen sind. Zwischen ihnen gibt es nicht Bekehrung und Verwandlung sondern Ausgleich und Verständigung³⁵. »

Comment encore alors maintenir la prétention du christianisme à l'absoluité ? Comment la partager, si d'autres religions sont tout aussi justifiées à l'émettre ? Et Troeltsch répond de la manière suivante à cette question : le christianisme est l'absolu pour nous, « Es ist das uns zugewandte Antlitz Gottes, die Art, wie wir in unserer Lage Gottes Offenbarung empfinden und fühlen, für uns verpflichtend und uns erlösend, für uns absolut, da wir etwas anderes nicht haben und in dem, was wir haben, die göttliche Stimme vernehmen³⁶. » Le christianisme est notre destin d'Européen, comme la culture européenne est notre destin. Dans notre situation, il nous apparaît comme la vérité de la religion, parce que, produit d'une longue évolution, il est le mieux adapté à notre être, qui est le produit de la même évolution. « Die Geltung des Christentums besteht vor allem darin, dass wir nur durch es geworden sind, was wir sind, und nur in ihm die religiösen Kräfte behalten, die wir brauchen³⁷. » Mais la réflexion doit nous montrer que ce phénomène vaut pour les autres cultures et religions. Aucune jusqu'ici ne représente ni ne réalise la valeur absolue qu'elles s'efforcent pourtant d'atteindre, toutes sont sur la voie de cette unité dernière et elles continueront, en fonction de leur propre dynamique, avec peut-être des contacts mutuels, à se purifier et à se décanter. Ceci n'exclut pas l'émulation, le *Wetteifer*, mais une émulation qui ne peut en aucun cas nous empêcher de reconnaître les autres dans leur altérité. Dieu ne se donne pas dans l'expérience terrestre comme une unité, mais comme une pluralité. Sentir, pressentir l'unité dans la pluralité, est, dit Troeltsch, *das Wesen der Liebe*³⁸.

L'accent mis sur la pluralité et la diversité des cultures et des religions entraîne évidemment comme corollaire une réflexion sur la diversité au sein d'une même culture et d'une même religion. Le christianisme a toute une histoire et il est difficile de prétendre qu'il n'a pas évolué, comme il est difficile de se convaincre de son unité, lorsque l'on étudie les diverses tendances qui cohabitent en lui aujourd'hui. Ici encore l'attitude de Troeltsch est ondoyante et il a élaboré une théorie qui devrait permettre à l'Europe de faire la synthèse de son histoire, même si celle-ci recèle des éléments hétérogènes et même souvent contradictoires. C'est le fameux *Aufbaugedanke*, la *Kultursynthese*³⁹. L'unité n'est pas faite, elle doit

³⁵ H.U., pp. 78-80.

³⁶ H.U., p. 78.

³⁷ H.U., p. 77.

³⁸ H.U., p. 83.

³⁹ Il écrit à ce propos : « Die Idee des Aufbaus heisst Geschichte durch Geschichte überwinden. » G.S., III, p. 772.

encore l'être, c'est la tâche de l'avenir. Songeons par exemple un instant à l'opposition existant entre la démocratie occidentale et la pensée politique allemande basée sur la communauté et la pensée organiciste. C'est là un thème souvent repris par les intellectuels allemands au cours de la première guerre mondiale, pour justifier l'attitude du *Reich*. Plus profondément encore, l'européisme est, selon Troeltsch, le fruit d'une combinaison entre la culture antique et le monde moderne issu du développement des peuples germaniques, le christianisme ayant servi de médiateur entre les deux. Je ne puis entrer ici dans les difficultés que soulève cet appel à l'*Aufbau*, difficultés que Troeltsch essayera finalement de résoudre en reprenant, mais sur une base historiciste, la métaphysique leibnizienne avec son pluralisme des monades ⁴⁰.

Si nous faisons le point de ce qui précède, nous pouvons formuler trois remarques qui résument en quelque sorte le sens de l'évolution de Troeltsch :

- 1) l'idée d'individualité historique et d'individu l'emporte toujours davantage sur celle d'évolution unitaire. A la limite, on se trouve devant une série de cultures qui ont leur dynamique propre et qui sont sans rapport aucun entre elles. Troeltsch ne franchira jamais ce cap, que Spengler, qu'il connaissait bien, franchira avec allégresse ⁴¹;
- 2) l'accent est mis de plus en plus sur le côté *construction*, sur l'aspect subjectif de la prétention à l'absoluité; avant que de disparaître, l'*Absolutheitsanspruch* est considéré comme le résultat d'une *décision* personnelle, même si celle-ci demeure documentée. A la limite encore, que Troeltsch n'atteindra pas vraiment, nous aboutissons au décisionisme;
- 3) la notion de destin apparaît : le christianisme comme la culture européenne sont notre destin, auquel nous ne pouvons échapper. Troeltsch n'est pas loin de la doctrine nietzschéenne de l'*amor fati* : « Die höchste Weisheit ist, sein Schicksal zu lieben und zugleich es schaffend zu bewältigen ⁴². »

⁴⁰ En gros, chaque individu participe inconsciemment au divin, à la totalité, comme la monade leibnizienne, de manière plus ou moins inconsciente, selon la place qu'elle occupe dans la hiérarchie des êtres, une vue de la totalité de l'univers. Seule une partie de la totalité accède à la conscience; la marge permise de prise de conscience, d'actualisation de ce qui demeure potentiel, dépend de l'expérience sensible de l'individu, de sa situation, de la culture à laquelle il appartient. L'accession à la conscience varie donc avec le développement historique, mais la participation à un même *Weltgrund* explique que, *en droit* (non *en fait*, puisque nous sommes limités par notre expérience, nos moyens conceptuels, notre culture) nous sommes réceptifs à la totalité du processus cosmique. Le particulier rejoint de cette manière le général et la pluralité l'unité.

⁴¹ Signalons les recensions qu'il a données de *Der Untergang des Abendlandes*, I et II (G.S. IV, Tuebingen, 1925, respectivement pp. 677-684, 685-196). Cfr à ce propos, dans l'ouvrage de M. SCHROETER, *Der Streit um Spengler. Kritik seiner Kritiker* (München, 1922), le chapitre *Philosophische Kritiken* et la partie consacrée à Troeltsch, pp. 104-107.

⁴² Dans *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tuebingen, 1925, p. 203.

Il nous semble que l'intrépidité de Troeltsch, sa volonté de s'exposer aux conséquences de l'historicisme le mènent à croiser dans des eaux dangereuses : il s'efforce, mais désespérément, d'élever une digue contre l'irrationalisme.

Reste enfin la dernière question, mais elle est capitale : Troeltsch est-il encore chrétien, demeure-t-il encore dans le cadre du christianisme ? L'auteur lui-même a posé cette question dans l'*Absolutheit des Christentums* et il y a répondu par la positive, mais en avouant qu'il faisait sauter les limites de l'apologétique et de la théologie traditionnelles et même libérales et qu'il s'opposait au christianisme de la communauté primitive et au paulinisme⁴³. Rappelons que Troeltsch espère cependant retrouver, au-delà de toutes les interprétations, l'expérience naïve de l'absoluité, telle que Jésus a pu l'avoir. Dans *Der Historismus und seine Ueberwindung* il écrit : « Ich bin in dieser Hinsicht immer radikaler und überkonfessioneller geworden, indem ich zugleich das eigentlich Religiöse immer selbständiger und eigentümlicher als eine autonome Macht des Lebens empfinde⁴⁴. » Si Troeltsch a pris de tels risques, c'est qu'il est convaincu que le christianisme se trouve à un tournant de son histoire et que s'il ne fait pas l'effort de renouvellement nécessaire, il est condamné au déclin. Le théologien en appelle à une « Umdenkung des ganzen religiösen Bestandes » et il ajoute un peu plus loin : « Man muss aufs Ganze gehen, um das Ganze zu gewinnen⁴⁵. » Il faut donc moderniser le christianisme, l'adapter aux exigences actuelles qui sont fondamentales puisqu'elles reflètent une modification de notre *Weltbild*, tant au niveau des sciences de la nature que des sciences historiques. Et Troeltsch sait parfaitement bien qu'il se trouve du côté du modernisme contre le « medievalism » critiqué par Tyrell⁴⁶.

⁴³ A.C., p. 87.

⁴⁴ Rappelons à ce propos que, à l'occasion d'une conférence de Harnack (27 janvier 1907, *Protestantismus und Katholizismus in Deutschland*, repris dans *Reden und Aufsätze*, Giessen, 1911, vol. II, pp. 225-250) consacrée au problème de l'unité des différents mouvements chrétiens et dans laquelle l'auteur s'était montré ouvert au catholicisme, Troeltsch lui avait écrit pour lui dire combien il partageait son optique, alors que les autres collègues avaient plutôt réagi de manière glaciale. Le texte de la réponse de Troeltsch se trouve dans *A. von Harnack, A. Zahn-von Harnack*, Berlin, 1936, pp. 413-414). Et A. Zahn-von Harnack ajoute ceci : « Man wird sich fragen, ob die Charakteristik mit der Troeltsch hier sich und Harnack zusammenfasst, auf Harnack ganz zutrifft. Jedenfalls wird aus diesem Brief verständlich, warum Troeltsch wenige Jahre später, bei der Berufung nach Berlin, aus der theologischen in die philosophische Fakultät übertreten konnte; während man sich Harnacks Wirksamkeit schlechterdings und immer nur vom Boden der protestantischen Theologie aus denken kann. », p. 414.

⁴⁵ A.C., p. 122.

⁴⁶ Il compare d'ailleurs une critique de son ouvrage A.C., celle du superintendant général de Kiel, J. Kaftan, à la manière dont l'encyclique *Pascendi* a répondu aux conceptions modernistes. Signalons que Troeltsch a consacré quelques commentaires à Tyrell dans un article intitulé *der Modernismus* (G.S., II, pp. 57-59) et qu'il a fait une recension du livre de Tyrell *Medievalism*, G.S. IV, pp. 736-739.

Tout cela nous ramène à la question à laquelle Harnack avait essayé de répondre dans *das Wesen des Christentums*. Ce n'est évidemment qu'en fonction de ce que l'on considère comme l'essence du christianisme que l'on pourra déterminer si une conception est chrétienne ou non. Troeltsch s'est penché sur le problème dans un long article de 1903 *Was heisst "Wesen des Christentums" ?* qui se réfère explicitement au livre de Harnack et à la critique que Loisy en avait faite dans *L'Évangile et l'Église*. Dans cette étude, qui est donc à peu près contemporaine de *Die Absolutheit des Christentums*, Troeltsch analyse, à sa manière coutumière, les présupposés et les difficultés méthodologiques qui sont sous-jacentes à la délimitation de l'essence du christianisme. Il est dès lors évident qu'il retrouve toutes les questions que nous avons soulevées antérieurement. Il y réaffirme le primat de la méthode historique et disqualifie toute tentative de réponse qui se baserait sur le supranaturalisme ou la théologie évolutionniste. En réalité, si l'on rejette une réponse dogmatique à la question, laquelle est inévitable pour un chrétien qui vit sa foi, l'on est renvoyé à une série de processus.

Il y a tout d'abord l'étude des différentes manifestations historiques du christianisme, puis un processus d'abstraction et de critique interne qui doit mener à dégager par intuition, par divination, par *Zusammenschau*, ce qui semble constituer les forces vives du mouvement. L'essence ainsi dégagée n'est pas le commun dénominateur des phénomènes étudiés, elle doit remplir le rôle de critère permettant de voir dans quelle mesure une manifestation historique particulière la réalise. Dégager maintenant cette essence-critère à partir d'une considération immanente de l'histoire implique, surtout pour un mouvement religieux, que l'on se tourne vers son créateur et sa période d'instauration. Mais comment distinguer, dans ce qui nous est parvenu de ce moment privilégié, l'essentiel de l'inessentiel, sinon en le confrontant à ce que le développement ultérieur a réalisé de ce qui n'était contenu que potentiellement dans le commencement ? D'autre part, et inversement, le développement du mouvement n'est jamais sûr d'épuiser ou même d'exprimer de manière adéquate le contenu de la prédication première. Ainsi, un double mouvement est nécessaire qui va de l'*Urzeit* à ses réalisations et jusqu'aux plus contemporaines, mais aussi de celles-ci à celui-là. La formule qui exprime l'essence du mouvement ne peut donc être définie une fois pour toutes par un seul concept; l'essence est, au contraire, un principe spirituel qui se développe, elle véhicule par conséquent certaines tensions, une polarité, un dualisme⁴⁷. Enfin, elle reflète la position qu'occupe celui qui l'étudie à l'égard de l'avenir du mouvement et l'importance qu'il lui confère au moment présent. L'essence est donc aussi idéal qu'il convient ou non de réaliser à l'avenir. En elle, l'imagination divinatoire qui porte sur le passé se conjugue à l'imagination

⁴⁷ G.S. II, pp. 421-423.

qui pressent l'avenir ⁴⁸. Il est donc clair que son élaboration n'est pas totalement objective. La subjectivité, les jugements de valeur y interviennent pour une part importante, mais tout cela n'est pas, pour Troeltsch, synonyme d'arbitraire.

Si l'on tient compte de ces différentes démarches et surtout de la dernière, il apparaît que la définition de l'essence du christianisme ne se limite pas à porter un jugement sur l'histoire, elle est aussi et fondamentalement *ein Stück Geschichte*, un fragment d'histoire, un moment du mouvement analysé et un moyen de son développement. Elle reflète une « lebendige Tat », elle est pour le mouvement la « grosse Tat der Zeit » ⁴⁹ puisqu'elle le continue : « Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung » et « Die jeweilige Wesensbestimmung ist die jeweilige historische Neugestaltung des Christentums ⁵⁰. » Le livre de Harnack est dès lors, pour utiliser une expression un peu forte mais qui fait apparaître le fond de la pensée de Troeltsch, comparable aux textes de saint Paul : il s'agit d'intérioriser, d'intégrer, de recréer aussi la révélation, mais dans une perspective actuelle. Les réformateurs religieux n'ont rien fait d'autre, mais ils l'ont fait avec les moyens de leur époque, c'est-à-dire avec une méthode plus naïve et moins rigoureuse : « Es steckt in der Wesensbestimmung die lebendige religiöse Produktion der Gegenwart und zwar einer nicht naiv fortbildenden, sondern auf Grund geschichtlicher Einsicht gestaltenden Gegenwart ⁵¹. » De cette manière Troeltsch parvient à justifier ses propres conceptions de l'absoluité : le christianisme n'est pas un mouvement mort, pétrifié, qui doit s'en tenir à un canon; la révélation continue ou, formulé autrement, son interprétation n'est pas terminée.

Troeltsch a parfaitement conscience du risque que recèle cette conception : l'*aggiornamento*, la réinterprétation du christianisme à partir de notre situation présente peut rompre les amarres avec le passé, briser la continuité. N'aboutit-on pas ainsi à la création d'une nouvelle religion ou plutôt d'une philosophie de la religion sur base chrétienne ? N'est-ce pas ouvrir portes et fenêtres au subjectivisme ? Sur ce dernier point, Troeltsch répond qu'il vaut mieux reconnaître ce qui est : les valeurs sont toujours ressenties et interprétées différemment suivant les époques et les individus. Affirmer le contraire, vouloir les fonder de l'une ou l'autre manière par le dogmatisme est vain. Au demeurant, la tentative que le théologien préconise ne rend ni l'Eglise ni la communauté impossibles, du moins si celles-ci n'exigent pas la foi à des dogmes invariables. Le livre

⁴⁸ « Nicht bloss die divinatorische Phantasie der Abstraktion, sondern auch die vorausschauende Phantasie, die eine Weiterentfaltung der Grundgedanken in Aussicht nimmt, treffen im Wesensbegriff zusammen. » G.S. II, p. 426.

⁴⁹ G.S. II, p. 430.

⁵⁰ G.S. II, p. 431.

⁵¹ G.S. II, p. 431.

de Harnack ⁵² a par exemple ramené à la communauté protestante beaucoup de personnes qui s'y sentaient mal à l'aise. En ce qui concerne le problème de la continuité, Troeltsch confesse qu'il n'y a pas de moyen de congédier le risque de rupture, puisqu'il n'y a pas de critère sûr, sinon celui de l'essence, dont on a précisément reconnu le caractère subjectif. Mais ce danger est le prix qu'il faut payer si l'on entend maintenir à la religion sa force d'adaptation et sa créativité. Epoque de remise en question, de crise, notre temps exige des révisions qui sont sans doute déchirantes mais aussi salutaires.

Harnack, et c'est là le mérite de son livre, a senti que, puisque le dogmatisme et les réponses traditionnelles avaient perdu leur pouvoir de persuasion, il fallait autre chose. La réflexion historique sur le christianisme à une époque dominée par les sciences historiques est la voie royale, même si elle est hérissée de difficultés. Ainsi Harnack n'a peut-être pas suffisamment indiqué les différents plans de la question qu'il traite : son ouvrage n'est pas seulement celui d'un historien, il implique une vision du monde, une philosophie de l'histoire, des jugements de valeur et suppose résolu toute une série de problèmes méthodologiques. C'est pourquoi il eût été nécessaire de séparer la partie plus spécifiquement historique de la définition de l'essence de sa partie systématique-normative ⁵³. D'autre part, Harnack s'oriente trop exclusivement aux idées et ne tient pas compte du point de vue sociologique, il ne replace pas la problématique dans l'ensemble socio-économique ⁵⁴.

Le premier reproche rejoint, selon Troeltsch, la critique que Loisy a adressée, dans *l'Évangile et l'Église*, à l'ouvrage de Harnack ⁵⁵. Rappelons que Troeltsch ⁵⁶ et Loisy avaient un ami commun, le baron von

⁵² Troeltsch et Harnack, qui avaient appris à mieux se connaître au cours d'un voyage à Siebenbürgen et dans les Carpathes, s'estimaient beaucoup et entretenaient des liens d'amitié. Lors de la nomination de Troeltsch à Berlin dans la Faculté de Philosophie, Harnack lui écrivit : « Ich brauche nicht erst zu sagen, dass ich Sie lieber in der theologischen Fakultät sähe; aber ich bin immer der Meinung gewesen, dass Sie nach Berlin gehören, und dass demgegenüber die Frage in welchem 'Regimente' Sie dienen werden, zwar nicht gleichgültig, aber durchaus sekundär ist. (A. ZAHN-VON HARNACK, *op. cit.*, pp. 436-437). Rappelons que c'est Harnack qui a prononcé la *Trauerrede* lors de la mort de Troeltsch (cf. E. Troeltsch, « Rede gehalten bei der Trauerfeier am 3. Februar 1923 », dans *Reden und Aufsätze*, vol. IV, Giessen, 1923, pp. 360-367).

⁵³ Harnack écrivait pourtant dans l'introduction de *Das Wesen des Christentums* : « Was ist Christentum ? — lediglich im historischen Sinn wollen wir die Frage hier zu beantworten versuchen, d. h. mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist. Damit ist die apologetische und die religionsphilosophische Betrachtung ausgeschlossen. » (Leipzig, 1905, p. 4). Il ajoute cependant un peu plus loin que la tâche de l'historien est de « das Wertvolle und Bleibende festzustellen » (p. 8).

⁵⁴ G.S. II, pp. 390, 449.

⁵⁵ Cf. l'article de 1909 de TROELTSCH, « Der Modernismus », G.S. II, pp. 69-71.

⁵⁶ Troeltsch présente Loisy comme « ein Mann von vollständig freier und exakter historischer Bildung ». G.S. II, p. 389.

Hügel⁵⁷ et que Loisy fait plusieurs fois allusion à Troeltsch, auquel il a d'ailleurs consacré une recension⁵⁸, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*. Loisy reprochait à Harnack de projeter dans son étude dite historique ses *a priori* protestants et sa volonté d'adapter le christianisme aux nécessités du temps; l'essence du christianisme s'y réduit à un élément de la prédication de Jésus : l'annonce du Père et la foi en sa miséricorde. Harnack veut saisir la spécificité de la prédication en l'opposant au judaïsme qui la précède et à l'Eglise qui la suit. En tant que protestant, il entend surtout dissocier l'essence de la réception du message au sein de l'Eglise. Bref, Harnack protestantise et individualise l'essence du christianisme, il ne fait pas œuvre d'historien, sans quoi il aurait été sensible à ce qui relie Jésus au judaïsme et aurait dû admettre que l'Eglise catholique est le développement logique et la continuation directe de la prédication. L'essence n'est pas seulement présente à un moment privilégié, choisi en fonction des options propres au théologien, mais elle se manifeste tout au long de son développement. Troeltsch reconnaît le bien-fondé de la critique de Loisy, la simplification outrancière de l'essence et aussi le fait que Harnack aurait dû, comme nous l'avons vu, séparer plus rigoureusement les plans⁵⁹. Cela dit, en protestant, Troeltsch rejette l'identification christianisme-Eglise : « Darin kommt bei ihm (Loisy) ein Rest unhistorischen, katholisch-dogmatischen Denkens zum Vorschein. Die Historie fordert den Fortgang vom Detail der Erzählung zum Wesensbegriff, einerlei wie weit hierbei ein solcher sich wirklich geschlossen ergeben mag⁶⁰. »

Au demeurant, si l'on s'en tenait à cette identification, on donnerait raison à D.F. Strauss et à E. von Hartmann⁶¹. Ces derniers, qui acceptent cette réduction, aboutissent à la conclusion suivante qui est inévitable :

⁵⁷ Von Hügel disait de Troeltsch à Loisy : « Troeltsch est vraiment profond et clairvoyant, mais curieusement imparfait, parce que hâtif et non révisé quant à la forme. » (lettre du 28 juin 1902, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Paris, 1930-1931, vol. II, p. 123). Von Hügel signala le 12 octobre 1904 à Loisy les articles qui constituent *Was heisst 'Wesen des Christentums'*; il déclare qu'il ne croit pas « qu'on ait nulle part publié quelque chose de plus profond sur le débat » (*idem*, p. 416). Le 11 juillet 1921, il écrivit encore à Loisy : « Par un des paradoxes si nombreux de la vie, je me trouve, moi, catholique convaincu, profondément aidé à bien m'épanouir, précisément en ce catholicisme de mon âme par le luthérien Troeltsch et le calviniste Kemp Smith (Edimbourg), plus ou moins contre les catholiques Blondel et Laberthonnière » (*idem* III, p. 404). Rappelons que Von Hügel avait invité Troeltsch en Angleterre en 1923 et que *Der Historismus und seine Ueberwindung* (édité et préfacé en anglais et en allemand par le baron) est constitué par une série de conférences que Troeltsch devait aller y faire. Il est mort peu de temps avant son départ.

⁵⁸ *Revue critique*, 1^{er} mai 1924 (*Mémoires*, III, p. 450).

⁵⁹ Loisy connaissait par Von Hügel le jugement que Troeltsch portait sur *l'Evangile et l'Eglise*. Il écrit à ce propos : « Un pareil témoignage rendu par le plus grand philosophe religieux de l'Allemagne, suffirait à montrer que le catholicisme pouvait utiliser mon livre, si la jalousie haineuse de quelques individus, le fanatisme théologique et l'impérialisme romain n'en avaient décidé autrement. » (*Mémoires*, II, p. 235).

⁶⁰ G.S. II, p. 398.

⁶¹ Cf. *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft*, Leipzig, 1874, traduit sous le titre *La Religion de l'avenir; Die Religion des Geistes*, Leipzig, 1882; *Das Christentum des Neuen Testaments*, 1905.

puisque l'on a perdu la foi aux dogmes qui caractérise aussi bien l'Eglise catholique que l'Eglise protestante traditionnelle et que cette foi est la clef de voûte de l'édifice, le christianisme agonise, il a cessé d'être un mouvement vivant et il faut lui substituer tout autre chose. Hartmann⁶² par exemple qui désire imposer sa propre philosophie comme religion de l'avenir — un panthéisme pessimiste qui occidentalise, à la manière de Schopenhauer, le bouddhisme — attaque la théologie libérale qui essaie, en débarrassant le christianisme de tout ce qui est inactuel ou dépassé, de lui insuffler une nouvelle vie. La critique que Hartmann adresse aux *Links-Ritschlianner* et par conséquent à Harnack, consiste à opposer à la construction de l'essence du christianisme une autre construction⁶³. Hartmann réduit donc le mouvement à la croyance aux dogmes et épingle parmi ceux-ci la christologie et la Trinité, dans lesquelles il découvre une expression mythique de cette vérité fondamentale, qui constitue l'essentiel de la philosophie hartmanienne, le monisme panthéiste. La christologie ainsi interprétée est une conception tragique de l'union du fini et de l'infini. Troeltsch voit dans la construction de Hartmann une vérification de sa théorie de l'impact de la manière dont on envisage le futur sur l'interprétation que l'on donne du passé. L'essence du christianisme dégagée par Hartmann est tributaire de la projection de sa propre philosophie comme religion de l'avenir. Inutile de dire que Troeltsch dénonce avec vigueur la simplification, la déformation que Hartmann fait subir au christianisme en passant sous silence, entre beaucoup de choses, le

⁶² Troeltsch connaissait bien l'œuvre de l'auteur de la *Philosophie des Unbewussten*, qu'il appelle « einen bedeutenden Denker unserer Zeit », p. 441; cfr II, pp. 440-444, 453-454; III, pp. 138-139, 437-438, 466-467, 477-485. Loisy connaissait *La Religion de l'avenir*; il note à ce propos : « Je lis la Religion de l'Avenir de von Hartmann. C'est très curieux. Critique sévère du protestantisme libéral tel qu'il existait vers 1870-1875. L'idée principale est que toutes les formes du christianisme sont réellement mortes, qu'elles ne sont pas améliorables autrement que par le changement radical et qu'il faudrait du neuf. Au fond, il pense du catholicisme ce que j'en pense moi-même, ce qu'en pense Hilaire Bourdon (Tyrrell). Nous ne sommes plus chrétiens; nous ne croyons ni à l'infailibilité du pape, ni au royaume des cieux. » (*Mémoires*, II, p. 395). Citons en guise d'illustration ces deux extraits de Hartmann : « Au fond c'est là sans doute ce que ces messieurs désirent : un espace sans limites et sans barrières pour envoyer leurs propres idées dans le monde, sans abandonner le nom de christianisme. c'est-à-dire les idées de la culture moderne naviguant sous pavillon chrétien » et encore : « Le protestantisme libéral est un phénomène historique qui est devenu nécessairement irréligieux, parce qu'il a pris pour mesure les intérêts de la culture moderne et qu'il a essayé de refaire le christianisme sur ce patron, alors que cette culture moderne dont on voulait faire la règle du christianisme a elle-même un caractère irréligieux parce qu'elle doit son origine à la lutte du principe mondain contre la religion. » (*La Religion de l'avenir*, Paris, 6^e éd., 1903, — la première édition de la traduction date de 1876 — respectivement pp. 85 et 124). Citons aussi ces propos de Renan : « Le théologien a un intérêt, c'est son dogme. Réduisez ce dogme autant que vous voudrez; il est encore pour l'artiste et le critique d'un poids insupportable. Le théologien orthodoxe peut être comparé à un oiseau en cage : tout mouvement propre lui est interdit. Le théologien libéral est un oiseau à qui l'on a coupé quelques plumes de l'aile. Vous le croyez maître de lui-même, et il l'est en effet jusqu'au moment où il s'agit de prendre son vol. » (*Vie de Jésus*, préface à la treizième édition, Paris, 1965, p. 15).

⁶³ Harnack n'ignore pas d'ailleurs la conception hartmannienne du christianisme : il y fait allusion dans *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1905, p. 1.

caractère personnaliste de la doctrine⁶⁴. Mais, et c'est fondamental, une nouvelle définition de l'essence du christianisme et de l'absoluité est une nécessité vitale, si l'on désire conserver au mouvement sa force créatrice.

En ce sens, et quoiqu'il la rejette sur certains points, Troeltsch est bien un continuateur de la théologie libérale : au fond, il n'a essayé que de la rendre plus libérale encore. Sa tentative est exemplaire par sa probité. Reste cependant à savoir, et la question est plus aiguë que jamais à l'heure de l'« ouverture » de l'Eglise, si Hartmann n'a pas raison lorsqu'il écrit : « Ainsi le protestantisme libéral n'a plus qu'un *simulacre* de théologie, auquel il ne veut pas renoncer pour n'avoir pas l'air de briser la chaîne historique. A son tour, ce simulacre de théologie, qu'il laisse debout, l'empêche de prendre la vérité scientifique comme nouvelle et unique base. Il s'assied sur la chaise dont il a scié les pieds, et se tient à la chaise voisine restée entière. Le peuple peut-il espérer trouver dans un tel système la « vérité » qu'il cherche dans la religion ?⁶⁵ »

Maurice WEYEMBERGH.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

a) *Théologie libérale*

- K. BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 2^e éd., Zürich, 1952.
J. DILLENBERGER et C. WELCH, *Protestant christianity interpreted through its development*, New York, 1958.
E. HIRSCH, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, 5 vol., 2^e éd., Gütersloh, 1962.
W. NIGG, *Geschichte des religiösen Liberalismus*, Zürich, 1937.
D.E. ROBERTS et H.P. VAN DUSEN, *Liberal Theology*, New York, 1942.
A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, 6^e éd., Tübingen, 1951.

b) *Absoluité du christianisme*

- W. ELERT, *Der Kampf um das Christentum*, 1921.
G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2 vol., Berlin, 1832 (plus particulièrement le Dritter Theil intitulé *Die absolute Religion*).

⁶⁴ Rappelons que la critique de Hartmann a encore été radicalisée par un de ses élèves, A. DREWS, dans un livre *Christusmythe* (2 vol., Iena, 1909-1911; cf. aussi *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart*, Karlsruhe, 1926) qui a causé à l'époque une certaine sensation (il y va d'une négation de la personnalité historique de Jésus). Troeltsch montre que, là encore, toute la tentative repose sur la volonté de promouvoir la pensée du maître, le monisme panthéiste, et à déclarer le christianisme mort, quitte à retenir un de ses moments et à en faire l'essence du mouvement. En tant que moniste, Drews (Hartmann) doit s'en prendre au théisme dualiste du christianisme, lequel vise, à l'aide de la révélation de Dieu par Jésus, à élever l'homme au-dessus de la nature pour le faire accéder au niveau de la personne (G.S., II, p. 36). Dans l'optique de Drews comme dans celle d'Hartmann, — lequel présente Jésus comme « einen viel überschätzten beschränkten Fanatiker » (G.S., II, note 31, p. 440) — il faut détruire la foi en l'*Erlöserpersönlichkeit*. On comprend dès lors, dit Troeltsch, pourquoi ces deux philosophes réduisent la christologie à son aspect cosmologique et métaphysique : l'union du fini et de l'infini que Jésus représente de manière mythique rejoint en définitive le monisme.

⁶⁵ *La Religion de l'avenir*, p. 111.

- J. HESSEN, *Religionsphilosophie*, 2 vol., München-Basel, 1955.
Der Absolutheitsanspruch des Christentums, 1963.
- F. KÖNIG, *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, 3 vol., Freiburg, 1951 (plus particulièrement, vol. III, *Das Christentum und die Weltreligionen*, pp. 735-776, avec brève bibliographie p. 734).
- F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 vol., 7^e éd., Berlin, 1960.

c) *E. Troeltsch*

Bibliographie de ses œuvres dans *Gesammelte Schriften IV*, Tübingen, 1925, pp. 863-873.

d) *Ouvrages sur Troeltsch*

- J. KLAPWICK, *Tussen historicisme en relativisme*, Assen, 1970, avec bibliographie très étendue, pp. 452-459.
- Citons encore pour le lecteur français : E. VERMEIL, *La pensée religieuse de E. Troeltsch*, Strasbourg-Paris, 1922.

Les “vrais” catholiques en Belgique 1872-1878

Vatican I opposa fortement partisans et adversaires de l'infaillibilité pontificale. Après sa proclamation par le Concile une partie des vaincus rompit avec Rome pour fonder des églises vieilles catholiques. On se propose d'examiner ici à l'aide de sources peu connues et parfois inédites¹, les effets que ce schisme eut en Belgique.

*
**

Né à Montmirey-la-Ville (Jura) en 1821, Jean-Pierre Depillier, qui donnera à son nom une forme plus aristocratique, était le fils de cultivateurs aisés. Après être passé par le séminaire, il devint vicaire, puis tenté par la vie monastique, entra en 1846 à Solesmes. Dom Guéranger qui avait remarqué son énergie et son habileté le chargea en 1848, dès qu'il eut terminé son noviciat, de parcourir la France pour quêter en faveur de l'abbaye. Pierre des Pilliers — pour lui donner son nouveau nom — se tira à merveille de cette mission, et la renouvela à plusieurs reprises. Lors d'un de ses voyages dans sa Franche-Comté natale il apprit que ses compatriotes souhaitaient établir une filiale de Solesmes. L'idée plut à Dom Guéranger. Chargé de sa réalisation, des Pilliers parvint à acquérir, grâce à des souscriptions, l'ancienne abbaye cistercienne d'Acéy et y organisa une communauté dont il croyait devenir prieur. Mais Dom Guéranger la confia à Dom Menault que des Pilliers détestait. Ulcéré, il refusa de se soumettre. Sa résistance fut facilitée par le fait que Dom Guéranger, créateur extraordinaire, mais mauvais comptable et harassé par des créanciers, avait préféré ne pas apparaître dans l'achat d'Acéy, dont des Pilliers était devenu le propriétaire légal. S'engagea alors, entre les deux hommes, une querelle qui, par ses multiples rebondissements,

¹ Nous avons utilisé spécialement les dossiers constitués au sujet des chefs du vrai catholicisme, par la police de Bruxelles (Archives de la Ville : des Pilliers — Junqua — Mouls — Sterlin) et par celle des étrangers (Archives Générales du Royaume : P.E. 196.079, des Pilliers — 232.032, Corninche — 250.595, Mouls) et aussi le journal de la secte : *la Rénovation religieuse*. Pour éviter de multiplier des notes déjà nombreuses, nous n'avons pas précisé, sauf quand cela était indispensable, chacun de nos emprunts à cette documentation fondamentale.

ne manqua ni de pittoresque, ni d'intérêt dramatique, mais qu'on ne narrera pas ici. On se contentera de dire que des Pilliers, après quelques victoires à la Pyrrhus, fut exclu de Solesmes et interdit comme prêtre, perdit Acey par sa mauvaise gestion et récolta, en fin de compte, devant le tribunal de Dole et en appel devant la Cour de Besançon un an de prison, pour dissimulation de biens. Il gagna alors Paris, devint correcteur d'imprimerie, fit des dettes et passa en Belgique avec « la fille Jeanne Vielle » qui était depuis longtemps sa maîtresse, et avec un parent de cette dernière, un frère ou un père, on ne sait trop. Arrivé à Bruxelles en novembre 1865, il allait y passer treize ans coupés, il est vrai, de voyages en France. Les Vielle et des Pilliers assurèrent en Belgique leur subsistance en ouvrant un commerce de vins. L'ancien moine obtint aussi quelques revenus en effectuant des recherches pour le compte de G. Hagemans qui préparait son *Histoire du Pays de Chimay*. Mais des Pilliers ne se contenta pas de ce rôle de documentaliste. Il se fit auteur. En 1868, il commença la publication de ses *Bénédictins de la Congrégation de France* ouvrage qui, avec sa suite, *La cour de Rome et les trois évêques de St-Claude*, ne fut terminé qu'en 1875. Il y retraçait en quatre volumes, dans un récit fastidieux à force de minutie, ses démêlés avec Dom Guéranger, les évêques de St-Claude, les autorités pontificales et la magistrature impériale. Malgré l'égoïsme qui se manifeste à chaque page, des Pilliers avait eu l'intelligence de se présenter, non comme un individu d'exception, mais comme une des innombrables victimes que la dureté de Rome, des évêques et des supérieurs d'Ordres faisait parmi leurs subordonnés. Il dénonçait aussi les efforts de Dom Guéranger pour faire triompher l'ultramontanisme en France et par là, « assurer par toute l'Europe la prééminence du clergé sur les pouvoirs civils ». Il apportait ainsi sa contribution à un des thèmes favoris de la littérature anticléricale de l'époque². Puis, il doubla son activité d'écrivain par celle de journaliste en publiant, à partir de 1869, avec une périodicité irrégulière, un pamphlet, *Le Martinet*. Cette publication ne connut pas le succès. Mais, parmi ses rares lecteurs se trouvèrent deux prêtres de Bordeaux, l'abbé Junqua et le chanoine Xavier Mouls. Ce dernier avait été pendant longtemps le curé d'Arcachon. Il s'y était fait des amis influents comme Louis Veuillot, les riches Israélites Pereire et même l'impératrice Eugénie. Très actif, il était parvenu notamment à remettre à l'honneur un pèlerinage tombé en désuétude. Les écrits qu'il avait consacrés à de multiples sujets avaient été appréciés et la Légion d'Honneur avait récompensé son dévouement aux malades. Signe de sa réussite, le cardinal Donnet l'avait alors promu chanoine titulaire à Bordeaux. François Junqua, docteur en

² En 1856, des Pilliers avait déjà fait imprimer à Lyon un *Mémoire à la Sacrée Congrégation des évêques et des réguliers...*, mais il n'avait pas mis cette publication dans le commerce et en avait même interdit la reproduction.

théologie de la *Sapienza* et auteur de *Tiges et Fleurs de Nazareth*, œuvre goûtée dans les milieux dévots par son style poétique et sa pieuse ferveur, était lui aussi un protégé du cardinal Donnet.

Comment ces deux hommes bien en cour en étaient-ils venus à entrer en contact avec un personnage aussi hétérodoxe que des Pilliers ? Selon François Combes, historien fort conformiste du cardinal Donnet, leur évolution s'expliquerait par l'amertume qu'ils avaient ressentie à n'être pas soutenus par l'archevêque de Bordeaux dans leurs prétentions à la mitre³. L'accusation n'est pas entièrement dénuée de fondement, du moins pour Mouis qui rappellera souvent qu'on avait songé à faire de lui un évêque. Mais l'explication est insuffisante car l'hostilité des deux Bordelais à l'ultramontanisme et à l'infaillibilité pontificale paraît avoir été sincère et réfléchie. Elle les conduisit à entrer en contact épistolaire avec des Pilliers. Puis, Mouis vint « dans le plus strict incognito » le voir à Bruxelles. Ils décidèrent de transformer *Le Martinet* en un hebdomadaire de ton sérieux qu'ils espéraient diffuser largement en Belgique et surtout en France. Mouis regagna Bordeaux tandis que des Pilliers se mettait à l'œuvre. Grâce à un prospectus largement répandu dans le clergé français, et qui avait rapporté cinquante souscriptions, grâce aussi à 400 francs donnés par « des plus honorables familles protestantes de Bruxelles », il fit paraître à partir de juin 1870, huit numéros de *L'Ere Chrétienne*. Le succès ne couronna pas l'entreprise. On ne rassembla que 178 abonnés et la vente au numéro fut quasi inexistante. Deux événements bien différents fournirent prétexte pour arrêter l'expérience; des Pilliers dont le tempérament semble avoir été âcre et violent se prit de querelle avec un voisin qui le blessa légèrement. Décrivant cette rixe comme une machination des Jésuites, il prétendit être obligé par ses contusions à un long repos. Puis survint la guerre qui coupa le journal de ses lecteurs français. Du reste, bon patriote, des Pilliers négligeant pour l'heure les problèmes religieux, ne s'occupa plus que de recruter des volontaires pour l'armée française.

La paix revenue, il recommença à correspondre avec Bordeaux, jusqu'au moment où, en mars 1872, il vit arriver inopinément Mouis. Ce dernier et Junqua, qui menaient une lutte secrète contre l'ultramontanisme, avaient été trahis par un de leurs affiliés. Ils avaient alors raidi leur attitude et collaboré anonymement, il est vrai, à un journal d'extrême-gauche, *La Tribune de Bordeaux*⁴. Ils lui donnèrent notamment *Les Mystères*

³ *Histoire du cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux*, Paris-Bordeaux, 1888, pp. 376-379.

⁴ Nombreux détails sur ce journal, mais pour une période antérieure dans J. GIRAULT, *La Commune à Bordeaux (1870-1871)*, Paris, 1971, *passim*.

d'un Archevêché⁵, roman qui décrivait avec complaisance les turpitudes d'un prélat évoquant par certains traits le cardinal Donnet. Le scandale avait été considérable et venait de provoquer des poursuites. Brûlant leurs vaisseaux, Mouls et Junqua avaient alors publié, en signant cette fois, un acte de rupture avec l'Eglise romaine. Arrivés à Bruxelles, Mouls décida avec des Pilliers d'établir en Belgique l'Eglise vieille catholique que la conservatrice Assemblée Nationale empêcherait à coup sûr de créer à Paris. Seulement, comme ses affaires l'appelaient en France, des Pilliers après avoir présenté Mouls à quelques Belges, lui laissa le soin de l'entreprise. Le Bordelais la mena rondement. Il trouva quelques mécènes et notamment l'agent de change Magerman. Grâce à leurs subsides il annonça la réparation de *L'Ere Chrétienne* et loua la chapelle de Berlaimont⁶ pour y installer son église. Il en prépara l'inauguration par une propagande active et variée. Il commença pas se gagner quelques appuis dans la presse libérale. C'est ainsi que le 17 avril, le *Journal de Charleroi*, consacrait à Mouls un copieux article, que d'autres fort élogieux allaient suivre dans plusieurs numéros. A Bruxelles, *Les Nouvelles du Jour* et *La Gazette* ouvraient leurs colonnes au schismatique. A cela s'ajoutait une brochure intitulée par Mouls : le *Vrai catholicisme en Belgique, ou ma rupture avec Rome* qui fut largement diffusée. En outre, il tentait de faire participer à la séance inaugurale des personnalités connues par leur adhésion au vieux catholicisme ou en tout cas par leur hostilité à l'ultramontanisme, tels que Doellinger, le Père Hyacinthe et les abbés Egli et Michaud, ainsi que l'auteur anonyme du *Maudit*, à savoir l'abbé Michon. Mais sauf ce dernier qui du reste ne vint en Belgique qu'*incognito*⁷, aucun des invités n'assista, le 28 avril, à l'inauguration de l'église à laquelle avaient procédé des Pilliers, Junqua arrivé à son tour en Belgique et Mouls.

Bientôt le temple de Berlaimont allait devenir celui du seul Xavier Mouls. Il ne lui fallut en effet qu'un mois pour rompre toute relation avec des Pilliers. Un des traits de son caractère étant l'horreur des polémiques personnelles, il ne s'étendit guère sur les motifs de la querelle.

⁵ *Les Mystères* seront réédités à Bruxelles en 1872 par la Librairie socialiste universelle (2 vol.) comme l'œuvre du seul Mouls. Nous n'avons pu prendre connaissance que du 1^{er} tome, mais il suffit pour se rendre compte que le roman démarque ceux qui avaient fait la réputation de l'abbé *** , alias Michon.

⁶ Elle était située près de l'actuelle rue de la Régence, dans celle du Manège qui a entièrement disparu.

⁷ *L'Ere chrétienne*, 8 juin 1872. Cfr aussi Cl. SAVART, *L'Abbé Jean-Hippolyte Michon, 1806-1881* (Bibl. de la Fac. des Lettres de Lyon, fasc. XXVII), Paris, 1971, pp. 240-250 et p. 264. Il convient d'ajouter que si Michon ne participa pas à l'aventure du Berlaimont, il n'en resta pas moins en excellentes relations avec Mouls à en juger par plusieurs articles de *La Rénovation*.

Il en alla tout autrement du côté de son nouvel ennemi. Des Pilliers consacra à l'affaire plusieurs articles. Ramenés à l'essentiel, ils montrent que Moulis n'avait voulu accorder au Franc-Comtois qu'une position subordonnée que ce dernier considéra comme humiliante. Le comité qui assistait Moulis, après avoir exclu des Pilliers, décida en outre de remplacer comme organe de l'église, *L'Ere Chrétienne* par *La Rénovation religieuse* qui parut à partir du 1^{er} juin. Des Pilliers polémiqua contre le nouveau journal dans son *Ere Chrétienne* et aussi par personnes interposées dans des feuilles de chantage comme *L'Indiscret* et *L'Epoque*, puis il abandonna la lutte pendant plusieurs années.

Des motifs très différents éloignèrent Junqua de la nouvelle église. Pendant qu'elle s'établissait, se déroulait à Bordeaux le procès qu'avaient suscité *Les Mystères d'un Archevêché*. Mais si Moulis fit défaut, Junqua se présenta devant la Cour. Le 8 juin 1872, les deux ecclésiastiques et le gérant de *La Tribune* furent sévèrement condamnés. Junqua récolta en outre deux autres peines de prison, l'une pour port illégal de la soutane, l'autre, pour s'être querellé aux Assises avec un gendarme et fut jeté immédiatement en prison⁸. Libéré seulement en février 1875, il regagna la Belgique où accueilli en martyr et en héros par les « vrais catholiques », il seconda Moulis dans son apostolat. Mais au bout de quelques mois, son nom ne fut plus cité dans *La Rénovation*. Ce silence était signe d'embarras. Moulis restait attaché au célibat des prêtres, soutenant que les apôtres du nouveau christianisme failliraient à leur mission s'ils avaient une vie privée. Or, Junqua avait pris femme et son union avait rapidement tourné au scandale. Dès novembre 1875 les conjoints étaient séparés et leurs avocats plaidaient devant la justice belge à propos de la validité d'un mariage célébré à Londres par un ministre anglican et subsidiairement à propos de l'administration des biens de la mariée. On devine les commentaires de la presse. L'anticléricale *Chronique*, par exemple, concluait que Junqua, en se séparant de Rome n'avait agi que pour des motifs intéressés⁹. En tout cas, l'affaire précipita chez Junqua une évolution qui, selon lui, avait commencé pendant son emprisonnement et qui allait transformer l'ancien prêtre en un penseur panthéiste et socialiste¹⁰. Séparé de ses deux premiers acolytes, Moulis avait tout de même trouvé

⁸ *Gazette des Tribunaux*, 10-11 juin 1872.

⁹ Junqua avait été assisté par M^e Dansaert et sa femme par M^e Demmot. Un premier jugement lui confia la gestion des biens d'une valeur d'environ 100.000 F. Mais il laissa à son épouse la possession de 200.000 F de diamants. Quant au fond, l'affaire se termina en 1877, par un divorce. Junqua mourut à Paris en 1899. (*Intermédiaire des Chercheurs et Curieux*, 1931, t. 94, col. 399-400).

¹⁰ G. DELFAU, *Jules Vallès, l'Exil à Londres, 1871-1880*, Paris, 1971, pp. 293-294; cfr aussi M. NETTLAU, *Bibliographie de l'Anarchie*, p. 25.

un auxiliaire en la personne d'un jeune prêtre en rupture du diocèse de Bruges, Léon Opsomer. Celui-ci se chargea de prêcher la nouvelle doctrine en flamand, secondé parfois par un pasteur, Bekking. Mais en juillet 1873 Opsomer quitte le vrai catholicisme pour adhérer à la société rationaliste et révolutionnaire « l'Affranchissement »¹¹. A nouveau *La Rénovation* n'avait rien dit de cette rupture. Mouls allait bientôt devoir regretter ce mutisme. Après avoir abandonné la carrière ecclésiastique, Opsomer en effet avait été quelque temps précepteur à Marchienne puis employé à Gosselies. Il avait gagné la confiance de son patron, un fabricant de clous, nommé Brasseur. Seulement, le 4 mai 1874, chargé d'aller retirer 10.000 francs dans une banque de Charleroi, il s'était emparé de la somme et avait été faire la noce à Paris. Arrêté, livré à la justice belge, il fut condamné malgré une confession émouvante à cinq ans de prison. L'affaire fit beaucoup de bruit. La presse catholique ainsi que le Procureur du Roi, le comte de Glymes, tentèrent d'y compromettre Mouls.

On le voit, il n'eut pas à se louer de ses auxiliaires ecclésiastiques. Sans doute quelques laïcs l'aidèrent à gérer la communauté et à rédiger son journal, mais leur rôle ne fut que secondaire. C'est donc bien lui qui conduisit la nouvelle église dont l'évolution fut aussi curieuse que rapide.

Bien qu'elle ait adopté le nom d'« église chrétienne des vrais catholiques » elle n'en était pas moins, au départ, une entreprise qui se réclamait du « vieux catholicisme ». Dans les premiers numéros de *La Rénovation*, on relève des éloges du Père Hyacinthe à qui on accorde « la première place au milieu des champions de la rénovation religieuse ». Mais dès septembre 1872, il y est l'objet, à l'occasion de son mariage, de commentaires acides. Allant plus loin encore, le journal commence à parler dédaigneusement du vieux catholicisme, qualifiant ses chefs de « sentinelles utiles, mais un peu arriérées de la religion de l'avenir ». A partir de ce moment, le fossé entre « vieux catholiques » et « vrais catholiques » ne cessera de s'approfondir. Lorsqu'en 1874 Loyson donnera des conférences en Belgique, *La Rénovation* en viendra à lui consacrer des articles injurieux et à insérer son « portrait-charge » par le caricaturiste Bellochet, alors qu'elle évitait d'habitude toute illustration !

Aussi, en 1875, les amis de Loyson seront conduits à repartir de zéro en Belgique et tenteront vainement d'y établir leur culte avec l'aide d'un

¹¹ Il y demanda son affiliation le 1^{er} juillet 1873 et fut reçu le 7 octobre en même temps que son patron à la suite d'une lettre dans laquelle il se déclarait « ennemi de toute religion ». La société l'exclura le 2 juin 1874 à cause de son procès. (H. WOUTERS, « Documenten betreffende de Geschiedenis der Arbeidersbeweging », dans *Centre Interuniversitaire d'Histoire contemporaine*, Cahiers n° 40, p. 282 et n° 60, pp. 599 et 714.)

prêtre français venu de Genève, l'abbé Louis Sterlin¹² et avec celle... du P. des Pilliers¹³ !

Pourquoi Mouls s'est-il séparé du vieux catholicisme ? Des questions personnelles ont, sans doute, joué un rôle. Loyson et ses amis se sont méfiés du Bordelais comme le prouve leur absence à l'inauguration de l'église bruxelloise¹⁴. Mais le conflit a eu des motifs plus profonds. Tout en rompant avec Rome, les Loyson, les Michaud, les Doellinger continuaient sincèrement à s'affirmer catholiques et soutenaient que moyennant des réformes, l'Église pouvait s'adapter au monde moderne¹⁵. Mouls, au contraire, en était venu très vite à répudier entièrement le catholicisme, voire à ne garder du christianisme que la morale de l'évangile. Il en était arrivé ainsi à une religion, selon lui « naturelle » car il la prétendait innée, et qui se résumait dans le théisme et la croyance à l'immortalité de l'âme. S'il maintenait un culte extérieur, c'était uniquement pour répondre aux besoins qu'éprouvent les hommes de s'unir à leurs frères dans l'adoration divine et à marquer par des rites les étapes importantes de leur vie. C'est pourquoi, renonçant aux contacts avec les vieux catholiques de Suisse ou d'Allemagne, l'église bruxelloise en établit avec les unitariens anglais¹⁶. Encore s'agit-il là d'une secte protestante. En fin de compte, Mouls alla plus loin. Il s'allia au vieux Charles Fauvety qui, poursuivant le rêve de

¹² Né le 13 juin 1832 à Longuevoisin. Curé de Cambronne, puis de Plainville (Oise) et aumônier de l'armée du Nord en 1870. Entré en contact avec Loyson, il se fixa à Bruxelles à la fin de 1874 et lança un manifeste le 30 décembre. Il y déclarait notamment : « En attendant que le culte des Vieux-Catholiques ait droit de cité en France, je travaillerai à le répandre par la parole et par les écrits dans la terre étrangère. » Mais il annonçait que sa propagande viserait particulièrement le Nord de la France. On ignore la durée de son séjour en Belgique; en tout cas, il devint curé vieux-catholique à Genève, puis rentré en France tenta de gagner à sa doctrine ses anciennes ouailles de Plainville (*Revue du Mouvement social*, 1881, t. 2, pp. 134-135).

¹³ Les deux hommes firent ensemble une tournée de propagande à Verviers (*Progrès de Charleroi*, 23 juillet 1875). En 1878, des Pilliers qui s'était marié, sans doute avec sa maîtresse, et qui était devenu père, quitta Bruxelles pour Strasbourg. On le retrouve dès 1882, fixé à Grand-Fontaine par St-Witt (Doubs). Il y éditait ou en tout cas vendait de la littérature anticléricale et exerçait encore ce commerce en 1893. (*Intermédiaire des chercheurs et curieux*, 1901, t. 43, col. 1074-1075 et la *Revue mensuelle...*, Complément à la publication *Le Diable au XIX^e siècle*, 1894, pp. 127-128 et 174-176. Ce dernier périodique prétendait en outre que la femme de des Pilliers était une religieuse devenue franc-maçonne. Mais comme la *Revue* était dirigée par Léo Taxil, cette dernière affirmation mériterait un sérieux contrôle).

¹⁴ A son retour de Belgique, Loyson aura quelques mots dédaigneux pour Mouls (*Rénovation*, 20 juin 1874).

¹⁵ Le 15 mai 1873, Loyson écrit : « Une réforme catholique n'est pas une réforme protestante, encore moins une réforme déiste » (A. HOUTIN, *Le Père Hyacinthe, réformateur catholique, 1869-1893*, Paris, 1922, p. 149); il renouvellera souvent cette affirmation (*Ibid.*, pp. 168, 176 et *passim*); Michaud se donne pour but en 1872 de « restaurer par une réforme aussi large que possible l'ancienne église catholique d'Occident » (R. DEDEREN, *Un réformateur catholique au XIX^e siècle : Eugène Michaud, 1839-1917*, Genève, 1963, p. 97). Notons encore qu'on lit dans les statuts de l'église rédigés par Sterlin : « Les dogmes nouveaux sont rejetés, les anciens sont maintenus. »

¹⁶ En décembre 1873, *La Rénovation* publiera un numéro rédigé partiellement en anglais à l'occasion d'un séjour à Londres où les unitariens avaient invité Mouls à conférencier. Selon un informateur de la Sûreté, ils se montrèrent généreux, car ils lui remirent 6.500 F pour son église. Mouls prêcha aussi dans les milieux protestants libéraux de Hollande.

toute sa vie, avait fondé à Paris l'« église laïque rationnelle » qui ne gardait Dieu que dans un sens panthéiste et l'immortalité de l'âme que « comme une probabilité »¹⁷.

La même évolution se marque dans le journal qui, après s'être nommé « *La Rénovation religieuse*, Organe officiel de l'Eglise chrétienne universelle des Vrais Catholiques », devint le 10 mai 1873 « *La Rénovation - Organe de l'Eglise universelle* » et enfin le 3 janvier 1874 « *La Rénovation Universelle* ». Désormais, la feuille ne se réclamait plus d'un culte particulier et ses origines n'étaient plus indiquées que par la présence, à la manchette, des termes « Liberté de conscience - Liberté religieuse - Fusion des cultes - Fraternité universelle ».

Les cérémonies du vrai catholicisme se modifièrent également. Pendant les premiers temps, les réunions hebdomadaires sont encore de véritables services religieux. Mouls et Opsomer les célébrèrent d'abord en soutane, et par la suite couverts d'un « manteau blanc oriental aux parements bleu de ciel se rapprochant de la toge des juges ». On commençait par lire un passage de la Bible et l'on récitait l'oraison dominicale. Puis, les deux officiants prononçaient de pieuses harangues. La séance était coupée d'hymnes chantés par l'assistance et accompagnés à l'orgue. Enfin des rituels spéciaux étaient prévus pour les cérémonies qui, dans le nouveau culte, correspondaient à la naissance, à l'adolescence, au mariage et à la mort.

Les sermons de Mouls étaient résumés ou reproduits *in extenso* dans *La Rénovation*, et parfois repris en brochures. Ces publications montrent que dans sa prédication il touchait à la fois à des problèmes métaphysiques et à des questions d'actualité. Le ton en était fort théâtral. C'est ainsi qu'une de ses premières harangues est constituée de sept longs paragraphes qui commencent chacun par « Ministre du Dieu vivant ô prêtre ! que vois-tu ? ». Et les réponses n'étaient pas moins ampoulées « Dans la ville éternelle, au centre d'un immense et lugubre palais, j'aperçois une vaste salle toute tapissée d'un triple rang de livres et de manuscrits et au milieu de la salle, se trouve une table couverte d'un vieux tapis portant cette inscription latine *In nomine Jesu omne genu flectatur*; que tout genou fléchisse au nom de Jésus. Et autour de la table sont assis les principaux chefs de la Bande Noire. » Entendez par là les Jésuites. Et Mouls met alors dans la bouche de leur Général des propos de ce genre : « N'avons-nous pas le nerf de la guerre ? Ne sommes-nous pas

¹⁷ On complètera le bref article qui lui est consacré par le *Dictionnaire biographique du Mouvement ouvrier français* (t. 2, p. 174) par A. ERDAN, *La France Mystique*, Amsterdam, 1858, 2^e éd., 2 vol., t. 2, pp. 335-337 et par J. BAYLOT, *La Voie substituée*, Liège, 1968, pp. 372-380 et *passim*.

plus riches que les princes et les rois, que les Etats, même les plus fortunés ! Des milliards ! Et avec des milliards notre armée marche comme un seul homme... »



Quels furent les effets de ces prédications, des articles de *La Rénovation* et des autres écrits de Mouls ? Les débuts du mouvement parurent assurément prometteurs. La presse catholique elle-même note que le public se presse au Berlaimont qui pouvait compter de 12 à 1.500 auditeurs et le succès de Mouls n'est pas moins vif quand il se rend en province. Pendant plusieurs années, il ne cessa en effet de parcourir la Belgique parlant dans plus de quarante localités devant les publics les plus variés, depuis celui de la bourgeoisie des grandes villes jusqu'au prolétariat des bourgades industrielles en passant par les étudiants de Gand et de Liège. Des localités comme Chênée ou Seraing, le virent revenir à de multiples reprises mais le Hainaut fut sa terre de prédilection, à Jumet par exemple, il prit près de 80 fois la parole. Il se créa de la sorte, dans de nombreux coins de Wallonie des noyaux de fidèles. Il faut noter à ce propos le cas particulier de Mouscron où son public était surtout fait de Français du Nord attirés par ses attaques contre le gouvernement de l'Ordre Moral. D'un autre côté, l'organisation que s'était donnée la nouvelle Eglise paraissait solide. Une assemblée générale des fidèles avait désigné Mouls comme chef et avait élu un comité de 32 membres. Cette équipe mit immédiatement sur pied une commission chargée de l'administration du journal, une autre qui veillait à sa rédaction, une société de secours mutuel, un bureau de charité s'occupant des malades et des malheureux, un cercle scientifique, une chorale et une bibliothèque. Le centre bruxellois tenta de faire rayonner le mouvement sur tout le pays en établissant des comités locaux. Dès octobre 1872 l'un d'eux se formait à Anvers, exemple que suivaient tour à tour Jumet, Charleroi, Jemappes, Liège, Chênée, Seraing et Mouscron, enfin. Si le comité anversoïse fut éphémère, les autres se maintinrent jusqu'en 1875 au moins. Il est vrai qu'il suffisait de trois personnes pour en constituer un et que leur but essentiel était d'organiser les conférences pour lesquelles Mouls ne demandait que ses frais de route et un cachet dérisoire, savoir 25 francs pour trois séances ! Le comité de Charleroi montra plus d'ambition et tenta vainement de créer une église succursale pourvue d'un ministre. Mais très vite toute cette organisation s'effrita. La coordination entre Bruxelles et les sections locales fut mal assurée. En juillet 1875, Mouscron était seul à avoir réglé la modeste cotisation que réclamait l'organe central. Il est vrai que ce dernier fonctionnait mal lui aussi et qu'il fallut le remanier à plusieurs reprises avant d'en arriver, en août 77, à décider que dorénavant « le culte rationaliste » serait constitué par des sociétés civiles absolument auto-

mes, mais qui pourraient se fédérer. Ce projet resta du reste lettre morte. On eut aussi l'occasion de s'apercevoir que les gros auditoires rassemblés par Mouls étaient surtout composés de curieux qui disparurent progressivement. Dès lors les effectifs tombèrent au point qu'à Bruxelles, au début de 1875, malgré l'intérêt provoqué par le retour de Junqua, les services ne rassemblèrent plus que 70 personnes, les jours fastes, mais d'ordinaire une vingtaine seulement. Dès lors, il fallut remplacer la belle, mais coûteuse, salle du Berlaimont par une autre située rue de la Régence. Bien que beaucoup plus modeste, elle deviendra à son tour trop grande et Mouls finira par renoncer aux cérémonies dominicales. De même, en province, son public se restreint. A Jumet-Gohyssart, il ne parle plus en 1875 que devant « une vingtaine d'affiliés », et à Mouscron, le 27 novembre de la même année, devant une assemblée tout aussi maigre. A ses débuts, la société de secours mutuel comptait rien qu'à Bruxelles 180 membres mais en 1876, Mouls estimait le nombre de ses fidèles à 1.245 pour toute la Belgique. Il doit s'agir là d'un chiffre maximum mais qui, même accepté sans critique, indique la faiblesse du mouvement. Cette impression est confirmée par d'autres données fournies par la *Rénovation*. On n'y recense en effet que trois « présentations » ou baptêmes, six mariages et quatre cérémonies funéraires. Dans plusieurs cas, on n'avait fait appel au desservant de la nouvelle Eglise qu'à la suite du refus d'un prêtre catholique. Enfin, l'évolution du journal n'est pas moins significative. La *Rénovation* avait commencé par insérer des articles variés et notamment de nombreuses correspondances sur la lutte menée dans toute l'Europe par les vieux catholiques et autres dissidents contre l'ultramontanisme. La feuille renfermait aussi des articles sur la politique européenne et la vie belge. La polémique y était abondante et variée. En outre le journal faisait quelques campagnes fort originales pour l'époque, par exemple en faveur de la crémation, mais surtout pour l'émancipation de la femme. Au fur et à mesure des numéros, les rubriques deviennent moins nombreuses. Les articles d'emprunt se multiplient, ainsi que d'interminables études qui, manifestement, ne sont autres que des morceaux de remplissage. Il est vrai qu'ajouté à ses innombrables conférences, le journal devait représenter pour Mouls une tâche écrasante. La feuille compta bien quelques collaborateurs occasionnels comme les auteurs anticléricaux, Max Gossi ¹⁸ et Louis Lamborelle ^{18 bis} et le poète Carpentier ¹⁹, prêtre français qui avait abandonné depuis longtemps l'Eglise romaine.

¹⁸ Né à Cologne en 1818, il était devenu à Anvers un important homme d'affaires. On lui doit des ouvrages traitant d'économie politique et diverses publications d'esprit libéral et rationaliste. Ses origines allemandes ne l'empêchèrent pas d'adopter une position favorable à la France en 1870. Sous le Second Empire, il avait du reste aidé plusieurs proscrits républicains et notamment A. Perdiguier.

^{18 bis} Cfr l'article nécrologique que lui consacre le 2^e juillet 1894, *La Lanterne de Bruxelles*.

¹⁹ Vicaire à Dunkerque, il abandonna l'église vers 1840 et se fixa à Bruxelles où il vécut des leçons de littérature et d'une pension que lui faisait le prince de Ligne. Il mourut le 12 mai 1875.

ne, le géomètre arpenteur A. Bogaert²⁰, le professeur Grégoire et quelques autres. Mais pour l'essentiel, il était rédigé par Mouis lui-même. Cette situation suffirait à elle seule à montrer qu'il n'avait pas conquis de disciples dans le monde politique et intellectuel. Cette impression se renforce lorsqu'on analyse les données que l'on possède sur certains fidèles. Le plus important est un fabricant de vernis et négociant, Auguste Bassompierre, qui ajoutant à son nom la particule, se faisait passer pour le descendant du maréchal français, prétention démentie par l'état civil²¹. Gravitent encore autour de Mouis un marchand de vins, Raingo²² et une de ses parentes, vendeuse de faux-cols; A. Bled, associé dans une entreprise « d'étiquettes sur cartons, bois et métaux », le maître tailleur, Jean Cwalosinski et quelques autres artisans et commerçants. On rencontre aussi dans son entourage J.A. Vignix, écrivain public, agent d'affaires... et recruteur pour compte de l'armée coloniale hollandaise, l'huissier de justice, A. Wadin²³ et Laporte qui se chargeait de traquer, pour le compte de sa clientèle, les débiteurs défaillants. En province, l'église peut compter sur quelques amis généreux. A Liège, une demoiselle Demeur; à Charleroi, un ingénieur, A. Royer, qui se mariera selon le nouveau rite et un notable prêt à donner 2.000 francs pour ériger un temple; à Mouscron, l'expéditeur en douane Lagast-Duvernay²⁴ et à Wanfercée-Baulet, l'avocat Léopold Denys. Mais pour la plupart, les fidèles du vrai catholicisme se recrutaient dans des milieux beaucoup moins aisés. La preuve en est fournie par les souscriptions ouvertes par la *Rénovation*. En cinq ans, elles ne rapportèrent que 4.126,50 francs soit 825 francs par an. Et, le résultat aurait encore été moins brillant sans les gros versements effectués par Bassompierre et quelques autres. Les 40 francs que donne le groupe de Marchienne en 1873 proviennent de 14 donateurs. En 1875, le « Cercle de la Civilisation et du Progrès » de Pâturages qui prétend grouper plus de 200 membres ne réunit pourtant que 10 francs. Les lieux où parle Mouis, après avoir perdu ses temples bruxellois, sont aussi révélateurs. Ses conférences se donnent désormais dans des estaminets situés dans les quartiers populeux de la ville ou dans des communes ouvrières de Wallonie. Aussi comprend-on qu'il ait été forcé, en septembre 1877, d'arrêter la publication de son journal.

*
**

²⁰ Il fournira notamment à *La Rénovation* une série de biographies peu originales des chefs du libéralisme belge.

²¹ Liège, 29 juin 1917 — Etterbeek, 28 août 1886. Il avait épousé Anne-Marie Parys, née à Bruxelles, le 16 novembre 1832, sœur d'un imprimeur fort connu dans les milieux libéraux et maçonniques.

²² Il s'était distingué en 1871, par sa propagande en faveur de la Commune (WOUTERS, *op. cit.*, cahiers n° 60, p. 388). Son passage par le vrai catholicisme sera bref à en juger par la disparition des réclames qu'il faisait insérer dans *La Rénovation*.

²³ Tubize, 11 juin 1910 — Bruxelles, 19 juillet 1885.

²⁴ Constant Lagast (Warneton, 16 novembre 1826 — Mouscron, 25 février 1904), époux d'Elisabeth Duvernay (Lyon, 7 octobre 1832 — Mouscron, 19 mai 1912). Un article de Mouis (*Rénovation*, 3 mars 1877) montre que Lagast et sa femme passaient pour des originaux.

Pourtant cette disparition et celle des services hebdomadaires ne va pas arrêter ses activités. Mais elles vont désormais revêtir un caractère qui s'annonçait du reste depuis longtemps. Il y avait en Moulins du « docteur Jekyll et M. Hyde ». D'une part, nous l'avons vu, il avait fait triompher dans son église le pur déisme, mais en même temps, il était attiré par des formes toutes différentes de la pensée religieuse. Ainsi, à la mort de Vintras²⁵, il lui consacre un article orné de cette conclusion peu rationaliste : « Ses nombreux sectateurs belges, français, russes etc., etc, se nourrissent de la lecture de ses écrits, vénèrent le prophète comme un précurseur du nouveau Messie. Il est mort, mais doit bientôt se réincarner pour être le Jean-Baptiste du Christ qui doit naître pour régénérer la face de la terre. Attendons les événements. » L'article donne du reste à penser qu'il avait rencontré Vintras à Bruxelles²⁶, mais les contacts qu'il eut avec lui furent moins importants que les relations qu'il noua avec les spirites belges²⁷. Dès la fondation de son église, plusieurs d'entre eux y adhèrent, à commencer par Bassompierre, suivi par Lagast-Duvernay, Vanderyst qui défend le vrai catholicisme à Spa et ceux qui le propagent à Liège. D'abord discrète, leur influence se fait fortement sentir dans le journal, à partir d'octobre 1874. Les réserves, pourtant modérées, que Bogaert et Grégoire avaient émises au sujet d'Allan-Kardec et de ses émules dans *La Rénovation*, provoquent une mise au point dans laquelle Moulins magnifie le spiritisme qui, selon lui, en prouvant « par des effets sensibles, tangibles » la réalité des esprits, démontre l'existence de Dieu. Cette doctrine établit ainsi un juste équilibre entre l'athéisme et la foi « aveugle » puisqu'elle fonde l'ordre surnaturel sur « l'évidence des faits purement naturels ». A partir de cette époque, *La Rénovation* fait une large place au spiritisme que Moulins défend en outre dans des conférences contradictoires. De plus, il participe en 1875 au congrès tenu à Bruxelles par le mouvement. Sa foi est celle du charbonnier, elle résiste au procès de Buguet, mystificateur qui fournissait à ses victimes des photos d'êtres chers, disparus depuis longtemps. Désormais Moulins affirmait que l'âme était protégée par une enveloppe ou « peresprit » qui à la différence du corps ne se décomposait pas à la mort. Tout au contraire elle pouvait « avoir des relations d'outre-tombe comme l'attestent tous les monuments de l'histoire ». Aussi les démonstrations auxquelles se livrait à Bruxelles le médium Slade s'expliquaient logiquement par la présence d'un « esprit amateur de son fluide et de sa personne » et qui ne le quittait « ni le jour ni la nuit ».

²⁵ Cfr notamment ERDAN, *op. cit.*, t. 1, pp. 163-183 et M. GARÇON, *Vintras, hérésiarque et prophète*, Paris, 1928.

²⁶ Vintras qui avait vécu en Belgique y compta plusieurs disciples et notamment le Courtrai-sien Joseph Vercruyse-Bruneel qui publia en 1860 sous le pseudonyme de Joseph de la Félicité : *La Régénération du Monde. Opuscule dédié aux douze tribus d'Israël*.

²⁷ Bien qu'incomplet, le meilleur exposé sur les origines du spiritisme en Belgique reste celui de P. DEBOUXHAT, *Antoine le Guérisseur et l'Antoinisme*, Liège, 1934, t. 1 (seul paru), pp. 11-35.

Mais de tous les phénomènes dont la clé était fournie par le spiritisme, celui qui passionnait surtout Mouls, était le magnétisme. Son intérêt s'était déjà manifesté dans *Les Mystères d'un Archevêché*. Seulement il parlait à l'époque de l'art du magnétiseur avec une sorte d'horreur. Changeant d'attitude, il en deviendra le champion sous le pseudonyme de « docteur Conrad ». Désormais, tandis que Mouls prône le spiritualisme épuré de Fauvety, de Larroque et de Tiberghien, son double fonde à St-Gilles à l'estaminet du Morian « L'Athénée Mesmer » où une vingtaine d'élèves suivaient deux fois la semaine « un cours théorique et pratique de magnétisme et de somnambulisme. Après des examens sérieux, ajoutait *La Rénovation*, des diplômes ou brevets de capacité seront délivrés, et les médecins qui voudront faire magnétiser leurs malades seront sûrs de trouver dans l'établissement des magnétiseurs intelligents et capables, de précieux auxiliaires d'art médical ». Dans ce domaine, le docteur Conrad se mit à prêcher l'exemple. Selon *La Rénovation* : « On dit que ce docteur opère avec ses mains des cures merveilleuses; qu'un jour, la foudre tombant sur lui, le laissant à demi-mort le satura de fluide électrique et le transforma en pile *electis-vitale*; que depuis cette époque, il n'a qu'à toucher un malade pour le guérir comme par enchantement. » Conrad exerça ses talents surtout dans des bourgades du Hainaut où il avait trouvé des partisans fanatiques. A Roux, à Jumet et dans quelques autres localités, il multipliait les séances, se faisant assister par un médium de douze ans, la petite Amélie Chardon. Le journal annonçait le 1^{er} janvier 1876, par exemple, que quelques jours plus tard à Jumet « endormie à distance par la simple volonté du magnétiseur, Amélie, les yeux grands ouverts, fixes, immobiles, insensibles à la lumière d'une bougie qui les touche, mais fascinés par un simple verre à lunettes du magnétiseur, roulera comme une toupie, renversera tous les obstacles pour suivre son guide. Les yeux subitement fermés, convulsés, bandés, elle obéira à la pensée de son magnétiseur et fera des mouvements, des poses artistiques impossibles à l'état de veille. » Ces démonstrations n'étaient pas pour Mouls un spectacle, mais la preuve du pouvoir magnétique. Habilement utilisé, le fluide « ou agent fluidique universel » devait guérir bien des souffrances et en particulier toutes les maladies nerveuses. Et Mouls qui avait du reste un physique de « jettatore »²⁸ multiplia les cures au point que selon un témoignage sérieux, chaque fois qu'il organisait une séance, on lui conduisait tous les « éclopés des environs ».

Lorsqu'il dut cesser la rédaction de son journal, il se consacra entièrement au magnétisme. Installé à Chapelle-les-Herlaimont chez son médium, la femme Cambier dite « la grande Térau », il exerça son art jusqu'au moment où la tuberculose l'emporta le 5 juillet 1878. Sa disparition ne

²⁸ *Etoile Belge*, 9 juillet 1878. Cfr aussi *Le Soir*, 17 juillet et 1^{er} octobre 1974.

fit guère de bruit dans la grande presse. On sait pourtant que sa dépouille fut conduite le 8 au cimetière par les quelques fidèles qu'il avait gardés à Bruxelles, mais surtout par les nombreux amis qu'il s'était conquis dans le peuple de la région ²⁹.

*

**

Ainsi, en quelques années, une entreprise qui, à en juger par la presse du temps, avait débuté avec des chances de succès, aboutissait à l'échec alors qu'elle réussissait en Suisse et en Allemagne. Sans doute, le vieux catholicisme avait été favorisé dans ces deux pays, par les circonstances politiques et même par la situation de l'Eglise. Les choses s'étaient présentées différemment en Belgique. Mouls avait espéré que plusieurs centaines de prêtres se rangeraient sous sa bannière. Seul le calamiteux Opsomer s'y était rallié. Sans doute d'autres clercs et des fidèles avaient été troublés par la proclamation de l'infailibilité — ce fut le cas du chanoine Gilson et celui d'une dévote liégeoise ³⁰ — mais leur mécontentement n'alla pas jusqu'à la révolte. Les évêques ne paraissent pas avoir craint un seul instant le développement d'un schisme, du moins si on en juge d'après l'état présent de la documentation ³¹. En revanche, fidèles et prêtres réagirent violemment contre le nouveau culte. *La Rénovation* parlera à de multiples reprises de services du Berlaimont ou de conférences de Mouls troublés par des élèves des Jésuites ou par les ouvriers « xavériens ». Ces chahuts sont souvent même accompagnés de violences. Parfois l'hostilité des dévots se fait plus subtile. A Tournai ³², Mouls ne peut prêcher parce que les catholiques ont dissuadé les propriétaires de salles de lui louer un local. A Mouscron, ils vont plus loin. Exaspéré de le voir tenir régulièrement tribune chez le peintre et cabaretier François-Joseph Bataille ³³ qui avait transformé son estaminet en musée anticlérical ³⁴, ils lui rachètent à haut prix son établissement, ses tableaux et les écrits de Mouls dont ils font un autodafé ³⁵.

²⁹ « Plus de 1.200 personnes ont suivi ses restes jusqu'au cimetière communal, donnant un dernier témoignage d'estime à l'homme de bien qui n'est plus, car, à côté de Mouls, sincère adepte du magnétisme animal, se trouve Mouls charitable, vivant de peu, se privant même pour venir en aide au malheur. Les pauvres perdent en lui un cœur qui leur était entièrement attaché et une main toujours ouverte pour les secourir. » (*Gazette de Charleroi*, 11 juillet 1878.)

³⁰ Chanoine B. GILSON, *Œuvres posthumes*, Bruxelles, 1904-1905, 2 vol., t. 2, pp. 246-147.

³¹ Les Archives de l'Archevêché dans leur classement actuel ne contiennent rien sur la question. Il est certain en tout cas que l'épiscopat ne s'en est jamais préoccupé dans ses assemblées; cfr A. SIMON, « Réunion des évêques de Belgique », 1864-1883, dans *Centre inter-universitaire H.C.*, cahier n° 61.

³² Article symptomatique à ce sujet dans *Le Courrier de l'Escaut* (cité par *Le Courrier de Bruxelles*, 16 avril 1874.)

³³ Audenaerde, 1821 — Mouscron, novembre 1879, époux de Séraphine Dehontin, marchande.

³⁴ « Les scènes les plus comiques des couvents du confessionnal de la sacristie et des pèlerinages, se déroulent aux yeux ébahis... Le curé de Mouscron est mis sous une cloche, le Christ au Vatican fulmine contre les vendeurs du Temple », etc., etc. (*Rénovation*, 23 septembre 1876.)

³⁵ Le café fut vendu 60.000 F alors qu'il n'en valait que 25.000 (*ibid.*, 23 juin 1877).

Les conservateurs gouvernant la Belgique, Mouls doit aussi faire face à l'hostilité des pouvoirs publics. Elle se traduit clairement dans les dossiers que la police avait constitués à son propos et à celui de quelques-uns de ses amis. Sans doute, l'administrateur de la Sûreté pouvait-il soutenir que la surveillance tatillonne à laquelle il soumettait l'ancien chanoine, n'était pas dictée par la religion, mais par l'intérêt national. Sans être lui-même révolutionnaire, Mouls s'était en effet lié étroitement avec des proscrits de la Commune. Ses écrits avaient été diffusés par Lemonnyer³⁶, puis il avait donné comme gérant au journal l'éditeur socialiste Lachâtre³⁷ qui y insérera de la publicité en faveur de la première traduction du *Capital*. *La Rénovation* fera l'éloge des écrits de Rocher³⁸ et d'Eugène Chatelain³⁹. En outre, Mouls sympathise avec le déserteur Corninche⁴⁰ et avec A. Forest⁴¹. Aussi, le journal que publiait ce dernier sous le titre éloquent de *Polichinelle au Vatican*⁴², se fait-il le champion du vrai catholicisme et Mouls est même soupçonné par la police d'y collaborer.

A une époque de répression, de tels amis devaient nécessairement compromettre Mouls. La Sûreté devait voir aussi d'un mauvais œil les conférences qu'il donnait à Mouscron puisque les propos qu'il y tenait sur Mac-Mahon provoquèrent des protestations des autorités françaises. Mais dans d'autres cas il est clair que ce n'est pas le républicain français, mais bien l'hérétique que persécute la Sûreté. En septembre 1875, son administrateur, Berden, le tance parce que des affiches anticléricales sont placardées chez Bataille. En janvier 77, il le menace d'expulsion après sa conférence aux étudiants de Gand, bien que Mouls se défende d'y avoir fait allusion à la Belgique. Il y a mieux. En 1876, les habitants de Sart-Dames-Avelines, ne voulant pas du curé que leur bourgmestre et l'archevêque de Malines entendaient leur imposer, décident de quitter l'Eglise romaine et demandent l'aide de Mouls. Répondant à leur invitation, il vient, leur expliquer comment ils pouvaient s'organiser en paroisse vieille catholique

³⁶ *Dictionnaire du mouvement ouvrier*, t. 7, p. 119.

³⁷ *Ibid.*, t. 6, pp. 441-442.

³⁸ *Ibid.*, t. 9, pp. 16-17; mais le Dictionnaire ignore la carrière belge de Rocher.

³⁹ *Ibid.*, t. 5, p. 80.

⁴⁰ Né à Toulon, le 2 septembre 1849. Engagé au 80^e de ligne, Corninche était en garnison à Metz en 1870. Compromis, lors du plébiscite par la propagande républicaine qu'il menait auprès de ses camarades, il déserte, au début de mai. Après avoir séjourné à Luxembourg, il arrive à Bruxelles en août et devient typographe. C'est à ce titre que Mouls l'utilisera comme gérant pendant quelques mois. Intelligent, mais buveur et instable, il passera d'atelier en atelier et se fera un moment chansonnier. Il disparaît de Bruxelles en 1883, abandonnant une femme et une fille en bas âge.

⁴¹ F. SARTORIUS et J.-L. DE PAEPE, *Les communards en exil*, t. à p. des *Cahiers Bruxellois*, t. XV-XVI, 1970-1971, pp. 38-49.

⁴² 26 mai 1872. Du reste, Corninche était également mêlé à cette publication.

tout en insistant sur le fait que lui-même ne professait plus que la religion naturelle. Averti de l'incident par le bourgmestre, Berden menace Mouls de l'expulser s'il se rend encore à Sart. L'ex-chanoine s'incline... sans bénéfice pour le catholicisme, car des protestants, belges et par conséquent à l'abri de la Sûreté, persuaderont alors les villageois de passer à la Réforme.

D'ailleurs, bien qu'il s'agisse d'un personnage beaucoup moins remuant, Berden ne ménage pas non plus Sterlin, le représentant dans des lettres confidentielles au commissaire de police de Bruxelles comme un « chevalier d'industrie ».

En définitive, l'échec du vrai catholicisme résulta moins de la pugnacité de ses adversaires que de ses propres faiblesses. Ecrasé de travail, Mouls fut incapable de suivre une ligne cohérente, comme le montrent les variations de son journal en bien des domaines et notamment ses hésitations entre un socialisme modéré, le progressisme et le libéralisme doctrinaire, entre le rationalisme et le merveilleux. On peut aussi croire que cette sorte de théophilanthropie que Mouls prêchait sous le nom de religion naturelle, ne correspondait plus à la mentalité de l'époque. Sans doute, elle était marquée par des sorties massives du catholicisme. Parmi ceux qui l'abandonnaient, les uns, en minorité, voulaient rester chrétiens et dès lors, ils devaient préférer au déisme de Mouls les idées de Loyson ou celles de protestants. La majorité allait beaucoup plus loin, dédaignait la religion naturelle pour l'agnosticisme ou l'athéisme. Les réactions de la presse libérale ou socialiste sont à cet égard révélatrices. Certaines feuilles, les plus modérées politiquement, mais aussi les plus répandues, firent peu de place à la tentative des vrais catholiques. Peut-être parce qu'elle la croyait vouée à l'échec, mais aussi parce qu'elle se refusait à transformer l'anticléricisme libéral en guerre de religions. Dans un deuxième groupe — nous l'avons vu — Mouls trouva de la sympathie; mais l'appui qu'il y rencontra fut purement tactique, le vrai catholicisme étant considéré par ces feuilles, non comme la doctrine de l'avenir, mais comme une arme de guerre contre l'ultramontanisme. La même attitude se retrouve au cercle de la « Civilisation et du Progrès » qui organise au Borinage les conférences du chanoine mais interdit à ses membres toute pratique religieuse. Enfin un troisième groupe combattra la nouvelle religion au nom du rationalisme. *La Chronique* écrit par exemple le 9 juin 1872 : « Progrès en quoi ? En ce qu'elle n'admet pas l'infailibilité du pape ? Mais que nous importe, si elle admet les quelques autres sottises que le catholicisme impose à ses fidèles ? » Quant à *l'Internationale*, elle dénonce, le 26 mai 1872, le nouveau culte comme une ruse de guerre de la bourgeoisie, qui voudrait combattre grâce à une troisième force ses deux ennemis : l'ultramontanisme et le socialisme.

Aussi Mouls aura beau inviter dans son journal, à de multiples reprises, libéraux, franc-maçons et libre penseurs à le soutenir⁴³, ils resteront dans leur immense majorité insensibles à ses appels⁴⁴.

Mais si Mouls devait inévitablement échouer, en allait-il de même pour le docteur Conrad ? Il semble que non. Certains de ceux qui avaient quitté l'Eglise romaine ne l'avaient pas fait parce qu'ils croyaient ses dogmes condamnés par la raison, mais parce qu'ils lui reprochaient son comportement politique et son attitude en matière sociale. Ils regrettaient, inconsciemment parfois les consolations que le catholicisme apportait à ses fidèles et les pouvoirs de ses saints guérisseurs. Aussi, vaincu comme théologien, Mouls a gardé comme thaumaturge des fidèles jusqu'à sa dernière heure. On pouvait partir de là pour bâtir une église nouvelle. Faute de temps, Mouls y a échoué. Il avait tout de même marqué assez profondément ses disciples pour que, à la fin du siècle encore, ils soient venus chaque dimanche à Jumet pour écouter le message qu'il leur transmettait de l'au-delà. S'emparant de l'esprit de son *medium favori* « simple ouvrier mineur, peu lettré, s'exprimant habituellement en patois wallon » il commençait par leur citer des textes sacrés puis il développait « devant eux, en pur français, durant une heure, le sujet choisi, parlant au cœur et à l'intelligence de ses auditeurs, les exhortant au devoir, à la soumission aux lois divines »⁴⁵. Trente ans plus tard, un autre guérisseur, sorti de ce prolétariat wallon qui avait cru au Docteur Conrad, et était passé par ces milieux spirites qu'il avait fréquentés, réussissait là où Mouls avait échoué. Aussi, bien qu'il n'y ait pas eu contact direct entre les deux hommes, on peut voir en Mouls le précurseur de Louis-Joseph Antoine, le fondateur de l'Antoinisme.

John BARTIER.

⁴³ C'est pourquoi *La Rénovation* insère de nombreux articles à la gloire de Théodore Verhaegen, de Lebeau, de Bara ou de la maçonnerie (par exemple, 5 février 1876).

⁴⁴ Même Gossi, malgré sa réputation de générosité, ne souscrit que pour des sommes dérisoires.

⁴⁵ L. DENIS, *Christianisme et spiritisme*, Paris, 1898, pp. 329-330; cfr aussi les commentaires de R. GUENON, *L'erreur spirite*, Paris, 1923, p. 368.

⁴⁶ Qu'il nous soit permis de remercier ici M^{lle} M. Martens, M^{me} Ch. Beaurain et MM. Duvosquel, Miroir et Willequet qui nous ont procuré plusieurs renseignements précieux.

Les milieux catholiques belges, la contraception et l'avortement, principalement depuis *Humanae Vitae* *

Dans la déclaration gouvernementale qu'il a présentée devant la Chambre des députés dans l'après-midi du 30 avril 1974, le premier ministre M. Tindemans s'est engagé, conformément à l'accord intervenu entre les partis signataires de l'accord gouvernemental ¹, à confier à une commission d'Etat composée de personnalités appartenant aux milieux scientifique, judiciaire et politique, le soin de formuler un avis aussi complet que possible sur les problèmes éthiques qui sont actuellement débattus : la contraception, l'avortement et sa législation; le rapport doit être déposé avant l'ouverture de la session parlementaire 1975-1976.

Mises provisoirement à l'écart, ces questions ardues n'en perdent pas pour autant leur caractère passionnel. Brûlantes, elles opposent catholiques et non-catholiques, mais elles sèment également la discorde parmi les fidèles. Les convulsions qui ont secoué l'Eglise ces dernières années n'ont donc pas épargné les milieux catholiques belges. Le traditionalisme y est-il resté maître de la place ? Peut-on en revanche déceler quelque changement majeur ? Telles sont les questions qu'il importe de trancher. Un jugement ne se dessinera valablement que si l'on fait référence au passé; bref, les comparaisons s'imposent. Avant d'aborder les prises de position les plus récentes, il est donc indispensable de dégager les lignes de force des enseignements de l'Eglise depuis les premiers siècles de notre ère jusqu'à la période contemporaine. La matière est vaste et complexe; elle a d'ailleurs fait l'objet d'une abondante littérature. En dépit de sa longueur relative, la première partie de ma contribution ne

* Cet article reprend et développe certains thèmes d'un exposé présenté à l'Institut du Christianisme le 7 mars 1974 : *L'Eglise, la contraception et l'avortement. Données historiques et positions des milieux catholiques belges.*

¹ D'une part les sociaux-chrétiens flamands (C.V.P.) et francophones (P.S.C.) et d'autre part les représentants flamands (P.V.V.) et wallons (P.L.P.) du Parti de la Liberté et du Progrès.

sera qu'un rappel synthétique, voire schématique parfois, des positions affirmées par l'Eglise à certains moments de son histoire; c'est une nécessaire introduction à la compréhension des controverses actuelles.

PREMIERE PARTIE

AVANT HUMANÆ VITÆ

A. *Le monde païen et les débuts de l'ère chrétienne*

De tout temps et en tout lieu, l'homme a eu recours à des méthodes qui permettaient l'infécondité volontaire. Les sociétés primitives ont notamment usé du coït interrompu dont il a été démontré qu'il était apparu spontanément en divers points du globe². La contraception n'a pourtant joué qu'un rôle mineur même si le désir de contrôler les naissances a été universel. Ainsi, à Rome où des procédés plus élaborés paraissent s'être répandus à partir du II^e siècle avant notre ère, elle semble n'avoir été l'apanage que des classes aisées, un privilège de riches³.

Ce relatif dédain à l'égard de la contraception s'explique aisément; il était d'autres possibilités pour quiconque était désireux de limiter sa progéniture : l'avortement et l'infanticide. Dans le monde gréco-romain qui vit se développer l'éthique chrétienne, ceux-ci n'étaient nullement considérés comme des actions moralement répressibles. Certes, il arrivait que les auteurs de ces actes fussent punis mais lorsque celui qui avait provoqué un avortement était condamné, ce n'était nullement au nom d'un principe qui reconnaissait le droit à la vie pour l'enfant à naître. La condamnation était encourue lorsqu'il y avait eu contravention à des règles juridiques, sociales ou religieuses : en effet, souvent le père était le seul à posséder des droits sur la vie de l'enfant à naître et donc, une épouse qui se faisait avorter sans le consentement de son mari était criminelle; il arrivait également qu'à certaines époques, des législateurs prissent des mesures en vue de favoriser l'accroissement de la population et par conséquent l'avortement allait à l'encontre des intérêts de la société et de l'Etat; enfin l'avortement était parfois considéré comme une impureté

² Cfr l'ouvrage classique de N. HIMES, *Medical history of contraception*, New York, 1963 (1^{re} éd., Baltimore, 1936).

³ Pour plus de détails, se référer à l'article de K. HOPKINS, « Contraception in the Roman Empire », dans *Comparative Studies in Society and History*, t. VIII, octobre 1965, pp. 124-151, repris par P. SALMON, *Population et dépopulation dans l'Empire Romain*, Bruxelles, 1974 (Collection *Latomus*, vol. 137), pp. 61 et suiv.

rituelle et l'on mesurera combien l'on était éloigné de préoccupations morales en rappelant cette inscription de l'île de Cos, au troisième siècle avant notre ère, interdisant à la prêtresse de Demeter de pénétrer dans une maison « où une femme a accouché ou avorté dans les trois jours précédents », l'impureté qui en résultait étant égale dans les deux cas ⁴.

Et le serment d'Hippocrate — « Je ne remettrai à aucune femme un pessaire abortif » ⁵ — objectera-t-on ? Il est opportun de rappeler que les soi-disant œuvres d'Hippocrate sont un recueil de textes d'origines les plus diverses. Quant au fameux serment, dont on ne sait pas au juste de quand il date, il serait le plus ancien texte du corpus et serait issu des milieux pythagoriciens ⁶. Ensuite, il est évident qu'est défendu le recours, non pas à des médicaments, mais à des instruments abortifs. Plusieurs auteurs se demandent même si cette défense ne s'appliquait pas aux seuls médecins dans la mesure où l'avortement paraissait un domaine réservé aux sages-femmes. De toute façon, il ressort d'un autre passage du corpus qu'Hippocrate n'avait pas considéré sa loi comme absolue et que lui-même ne l'avait pas toujours respectée ⁷.

Si l'on considère les sources religieuses et philosophiques qui sont indispensables à la compréhension du développement d'une éthique sexuelle chez les premiers chrétiens, on ne peut qu'être frappé par la place mineure réservée au Nouveau Testament : son apport essentiel s'est limité à l'exaltation de la virginité. En fait, l'héritage judéo-stoïcien a constitué le fondement de la pensée chrétienne primitive. L'Ancien Testament, déjà, affirmait la valeur de la fécondité et de la procréation, mais un élément capital fut ajouté par les néo-stoïciens — Musonius Rufus par exemple au premier siècle de notre ère — et par les philosophes et moralistes de l'antiquité qui avaient subi l'influence du courant stoïcien — tels les néo-pythagoriciens : il s'agissait de la dissociation de la procréation et du plaisir et de l'opinion selon laquelle les rapports sexuels n'avaient de sens et de justification morale qu'à la condition d'avoir la procréation pour objet. Tout aussi importantes sont l'assimilation de la contraception au meurtre que l'on rencontre dans le Talmud (« Qui émet en vain le semen mérite la mort ») et l'interprétation juive de l'histoire d'Onan ⁸

⁴ R. CRAHAY, « Les moralistes anciens et l'avortement », dans *L'Antiquité classique*, t. X, 1941, pp. 9-23.

⁵ La forme habituelle du serment, « Je ne donnerai aucun remède abortif », est une traduction abusive et un détournement de sens.

⁶ R. JOLY, *Hippocrate. Médecine grecque*, Paris, 1964, pp. 204-206.

⁷ Pour une synthèse des différentes opinions, J.P. FUNDEL, « L'avortement à travers l'antiquité et dans les livres d'Hippocrate », dans *Bulletin de la Société des Sciences médicales du Grand-Duché de Luxembourg*, t. 108, 1971, pp. 19-30.

⁸ « Juda prit une femme pour son premier-né, Er : elle se nommait Tamar. Mais, Er, premier-né de Juda, déplut à Yahvé, qui le fit mourir. Alors Juda dit à Onan : "Va vers la femme de ton frère, remplis avec elle ton devoir de beau-frère et assure une postérité à ton frère." Cependant Onan savait que la postérité ne serait pas sienne, et chaque fois qu'il s'unissait à la femme de son frère, il laissait perdre à terre pour ne pas donner une postérité à son frère. Ce qu'il faisait déplut à Yahvé qui le fit mourir lui aussi. » (*Genèse*, 38.)

contemporaine des débuts du christianisme et selon laquelle le coït interrompu était défendu par Dieu⁹. Enfin, il est évident que le judaïsme enseignait le respect de la vie¹⁰; d'ailleurs, le fameux passage de la *Didachè*, considérée comme le plus vieux catéchisme chrétien (vers 70 de notre ère) — *Tu ne supprimeras pas l'enfant par avortement et tu ne tueras point l'enfant déjà né (2 : 2)* — appartient à la partie la plus ancienne et la plus typiquement juive du document, le *Duæ viæ*¹¹.

B. Des premiers Pères de l'Église à saint Augustin

La défense de la vie embryonnaire et l'adoption de règles judéo-stoïciennes relatives à la contraception, telles seront les caractéristiques de la doctrine chrétienne primitive. Celle-ci va s'affirmer en s'opposant tout d'abord aux païens et à l'indifférence qu'ils éprouvaient à l'égard de la vie infantile, et ensuite aux Gnostiques : farouches partisans de l'ascétisme, ces derniers étaient hostiles à la procréation car ils rejetaient le monde de la chair et refusaient de le perpétuer.

Ces fondateurs de la théologie que furent Tertullien, auteur de l'*Apologétique* en 197, Clément d'Alexandrie et Origène au III^e siècle, proclamèrent que la vie était inviolable. Certains Pères allèrent plus loin encore : l'interruption du processus menant à la vie était également homicide. Ne nous y trompons pas cependant : c'était surtout là une menace terrible brandie contre les pratiques anticonceptionnelles qui avaient tendance à se répandre au sein de quelques sectes religieuses se réclamant du christianisme. Ce n'était en aucun cas le résultat d'une démarche rationnelle sur le problème de l'origine de la vie et de sa protection; l'étude de tous les textes des premiers théologiens et des auteurs contemporains montre qu'aucune théorie n'accordait une valeur humaine à la semence masculine. En agitant le spectre de l'homicide, ces auteurs chrétiens voulaient faire peur et pour ma part, je me rallie à l'appréciation de M. Flandrin : « Le respect de la vie ne peut avoir été la cause profonde de l'hostilité chrétienne aux manœuvres contraceptives; faire de la contraception un meurtre fut essentiellement un artifice rhétorique : après avoir assimilé l'infanticide à un parricide et l'avortement à un infanticide, on a fait de la contraception un avortement¹². »

Quoi qu'il en soit, l'équation « contraception égale homicide » allait désormais faire partie de l'arsenal théologique pendant près de quinze siècles ! Quant à la dénonciation catégorique de l'avortement, elle trouva

⁹ Sur les fondements judéo-stoïciens du christianisme, cfr J.T. NOONAN, *Contraception et mariage. Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne ?*, Paris, 1969, pp. 44-76.

¹⁰ Cfr les n^{os} 153-154 de la *Tribune juive*, consacrés à l'exposé des positions juives sur l'avortement; extraits cités par H. FESQUET, *Le Monde*, 17 juillet 1973.

¹¹ J.P. AUDET, *La Didachè. Instructions des apôtres*, Paris, 1958, notamment les pp. 281-289.

¹² J.L. FLANDRIN, *L'Église et le contrôle des naissances*, Paris, 1970, p. 35.

au IV^e siècle sa sanction légale : les conciles régionaux d'Elvire en 305 et d'Ancyre en 314 punirent l'avortement d'excommunication¹³.

Avec saint Augustin (354-430), l'argumentation chrétienne contre la contraception se renforça. Dans sa lutte contre les manichéens qui étaient favorables à des rapports sexuels stériles et qui utilisaient en guise de méthode contraceptive les périodes infécondes de la femme¹⁴, l'évêque d'Hippone reprit à son compte des thèmes qui n'étaient pas tout à fait neufs, mais il leur conféra une force nouvelle. Posant que l'acte conjugal avait besoin d'une justification qui n'était autre que l'intention de procréer, Augustin réfuta l'idée selon laquelle des rapports sexuels volontairement stériles étaient permis dans le mariage. La preuve, il la voyait dans le châtement qui avait accablé Onan. Maniée pour la première fois par un théologien éminent, l'histoire d'Onan, en dépit de son ambiguïté, allait être dorénavant interprétée comme la condamnation du coït interrompu et de toute forme de contraception dans le mariage, y compris l'utilisation manichéenne de la période stérile¹⁵.

Mais saint Augustin, tout comme saint Jérôme (+ 420) contribua à faire intervenir un nouvel élément d'analyse dans la question de l'avortement. Alors que leurs prédécesseurs n'avaient pas opéré de distinction entre les différents stades de la maturation du fœtus, ces deux apologistes en revinrent à une conception inspirée d'Aristote qui était un tenant de l'animation médiate du fœtus. En effet, s'ils confondirent dans une même réprobation morale tout avortement, ils estimèrent néanmoins qu'il n'y avait pas d'homicide lorsque le fœtus était expulsé avant l'infusion de l'âme. Ainsi, saint Augustin considérait que le fœtus mâle n'était formé ou animé qu'à partir du quarantième jour et le fœtus femelle qu'à partir du quatre-vingtième¹⁶.

Peu après 400, les lignes de force de la pensée chrétienne étaient en place pour des siècles : la procréation était la fin nécessaire de l'acte sexuel dans le mariage, la contraception était assimilée à un homicide, le coït interrompu (le péché d'Onan) était particulièrement vilipendé au même titre que le recours aux périodes stériles de la femme; l'attachement au respect de la vie était affirmé (« Tu ne tueras point ») ce qui impliquait aux yeux des théologiens la condamnation de l'avortement; toutefois dans le cas d'un embryon non animé, une distinction était acceptée par certains, qui les conduisait à établir des différences dans l'analyse du péché et en ce qui concernait les peines imposées.

¹³ J.T. NOONAN, « The Catholic Church and Abortion », dans *The Dublin Review*, n° 154, Winter, 1967-68, p. 310.

¹⁴ Elles étaient déterminées erronément par la médecine grecque.

¹⁵ J.T. NOONAN, *Contraception et mariage...*, pp. 141 et suiv.

¹⁶ J.T. NOONAN, *The Catholic Church...*, pp. 310-313.

C. Du haut moyen âge au début de l'époque moderne

A partir du milieu du V^e siècle, et pendant près de mille ans, l'Eglise vécut en quelque sorte sur l'acquis des siècles précédents. Est-ce à dire que les instruments forgés par les premiers théologiens constituèrent un ensemble cohérent et intangible ? En fait, il n'en fut rien. Ainsi, très longtemps il ne fut plus excipé de la doctrine augustinienne en vertu de laquelle la contraception était un péché contre le mariage; les pénitentiels¹⁷ qui ont été conservés pour la période du VI^e au X^e siècle faisaient uniquement référence au fait qu'était tenu pour homicide quiconque avait recours à la contraception¹⁸; quant à l'avortement, plusieurs de ces pénitentiels maintenaient une distinction entre les pénitences selon qu'il était pratiqué avant ou après le quarantième jour¹⁹; en outre, la plupart introduisaient parmi les peines des discriminations fondées sur le statut économique des pécheurs²⁰.

Plus ou moins épars jusque-là, les éléments de la doctrine furent rassemblés entre 1140 et 1250 lors de la constitution des grandes collections canoniques. Saint Augustin (*Du mariage et de la concupiscence*) fut redécouvert, et par le biais des canons *Aliquando* et *Sicut ex*²¹, ses positions relatives à la contraception et à l'avortement furent intégrées dans les lois universelles de l'Eglise presque en même temps d'ailleurs que la décrétale *Si Aliquis* qui, inspirée du pénitentiel de Reginon de Prüm (X^e siècle) appliquait, elle, les pénalités d'homicide à la contraception et à l'avortement sans faire mention de quelque stade que ce soit de la vie fœtale ! Ces canons se côtoyèrent dans le recueil des lois fondamentales de l'Eglise jusqu'en 1917, année où fut promulgué le nouveau Code de droit canon²².

¹⁷ Destinés aux confesseurs, les pénitentiels dressaient la liste des péchés susceptibles d'être commis ainsi que les pénitences prescrites pour chacun d'eux.

¹⁸ J.T. NOONAN, *Contraception et mariage...*, pp. 196 et suiv. (remarquable analyse).

¹⁹ J.T. NOONAN, *The Catholic Church...*, p. 314.

²⁰ Cfr par exemple, le pénitentiel de Théodore de Tarse, archevêque de Canterbury (VII^e siècle) : au chapitre XIV :

(25) Si une mère tue son enfant, si elle commet l'homicide, elle fera pénitence 15 ans.

(26) Si une pauvre femme tue son enfant, elle fera pénitence 7 ans.

(27) Une femme qui conçoit et tue son enfant, dans son sein, dans les 40 premiers jours, fera pénitence pendant 1 an, mais si elle le fait après 40 jours, elle fera pénitence comme une « meurtrière ».

(Citée d'après H. BERGUES, « L'attitude de l'Eglise : respect de la vie et de la nature », dans l'ouvrage collectif *La Prévention des naissances dans la famille. Ses origines dans les temps modernes*, Paris, Institut national d'études démographiques, 1960, p. 195).

²¹ *Sicut ex* était la transcription d'une lettre d'Innocent III qui exprimait un point de vue semblable à celui d'Augustin : foetus animé et foetus non animé.

²² J.T. NOONAN, *The Catholic Church...*, p. 315.

²³ J.T. NOONAN, *The Catholic Church...*, p. 327.

La distinction opérée par Jérôme et Augustin entre le fœtus animé et celui qui ne l'était pas resta longtemps vivace. Ainsi dans le courant du XVI^e siècle, divers théologiens remirent à la mode une théorie déjà énoncée par Jean de Naples au début du XIV^e siècle et qui tendait à légitimer l'avortement thérapeutique en vue de protéger la vie de la mère. On mesurera l'ampleur des hésitations de l'Eglise si l'on songe qu'en 1588 Sixte-Quint, par la bulle *Effrænata*, fustigeait tout avortement sans nuance, se réservant d'ailleurs le droit d'excommunication, alors que dès 1591, son successeur, Grégoire XIV, restreignait considérablement la portée de la bulle et abrogeait toutes les pénalités prévues à l'exception de celles qui s'appliquaient au fœtus animé²³. Dans nos régions, le chanoine et casuiste liégeois Jean Chapeville (1551-1617) n'avait d'ailleurs pas manqué d'être désagréablement surpris par ce manquement de Sixte-Quint à l'enseignement médiéval traditionnel²⁴. Enfin, à la même époque, un certain laxisme s'était fait jour chez plusieurs auteurs laïcs, tel Brantôme, ou ecclésiastiques, tel le jésuite Thomas Sanchez (1550-1610); ils insinuaient, bien plus explicitement que cela n'avait été le cas par le passé, que pour des raisons morales — le sort de l'enfant — il semblait indiqué de pratiquer le coït interrompu en dehors du mariage, dans les relations sexuelles illicites²⁵.

D. *Le tournant du XVII^e siècle*

Au cours du XVII^e siècle, l'Eglise prit des orientations qui n'étaient pas sans rapport avec les « découvertes » médicales sérieuses ou pseudo-scientifiques du temps.

Tout d'abord, l'accusation selon laquelle la contraception était destructrice d'un être humain perdit beaucoup de sa crédibilité et ne fut plus reprise par les théologiens en renom dès le XVIII^e siècle. Sans doute faut-il en voir la cause, avec Noonan, dans la découverte des spermatozoïdes (les « animalcules ») par Leuwenhoek en 1677²⁶. Ensuite, et ce fut capital pour notre propos, des médecins versés en philosophie combattirent la thèse aristotélicienne de l'infusion médiate de l'âme. Th. Fienus, praticien de Louvain, affirma en 1620 que l'âme était infusée dès le troisième jour, mais en 1668, Paul Zacchias « démontra » qu'elle était infusée au premier moment de la conception; ce point de vue triompha dans les hautes sphères ecclésiastiques, et en 1679, à l'initiative de théologiens de Louvain, Innocent XI condamna comme scandaleuse une

²⁴ Et. HELIN, *Opinions de quelques casuistes de la contre-réforme sur l'avortement, la contraception et la continence dans le mariage*, dans *La Prévention des Naissances dans la famille...*, Paris, 1960, pp. 239-240.

²⁵ Cfr l'excellent article de J.L. FLANDRIN, « Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident Chrétien », dans *Annales, Economies - Sociétés - Civilisations*, t. 24, 1969, pp. 1385 et suiv.

²⁶ J.T. NOONAN, *Contraception et mariage...*, p. 465.

proposition indulgente à l'égard de l'avortement dans le cas d'un fœtus qui n'était pas animé²⁷. Dès lors, l'enseignement de l'Eglise n'allait pas cesser de se développer dans le sens d'une absolue prohibition de l'avortement.

Mais l'Eglise ne généralisait pas cette intransigeance à tous les domaines. Elle n'hésita pas notamment à humaniser sa vision du mariage. Alors que la doctrine reposait sur une citation de saint Jérôme « Rien n'est plus répugnant que d'aimer sa propre femme comme une femme adultère » — cette opposition du comportement des époux associé à la procréation à celui des amants associé à la recherche d'un plaisir stérile eut la vie longue —, le concile de Trente (1563) reconnut le rôle de l'amour dans le mariage et peu à peu la légitimité de la recherche du plaisir gagna du terrain auprès de nombreux théologiens en dépit des efforts acharnés déployés par leurs collègues de Louvain²⁸. Ce ne fut toutefois pas la seule entorse à l'augustinisme. Au nom du bien-être économique et moral des enfants, de nombreux théologiens se rallièrent à la thèse suivante qui illustre parfaitement la régression dont souffrait l'enseignement de saint Augustin : afin de ne pas avoir plus d'enfants qu'ils ne pouvaient en nourrir, les couples chrétiens avaient des raisons valables de surseoir au devoir conjugal, voire même de recourir à *l'amplexus reservatus*, c'est-à-dire à l'étreinte réservée ou coït non accompagné d'éjaculation²⁹.

E. Face à la déchristianisation : de la passivité à la fermeté

Dans le sillage de l'effervescence des idées provoquée par la Révolution française et les avertissements lancés par Malthus, le début du XIX^e siècle fut marqué par une progression fantastique du contrôle des naissances. Ses propagandistes firent notamment preuve de beaucoup d'ardeur en Angleterre (Place) ou aux Etats-Unis (Owen); le mouvement s'accéléra encore quand la vulcanisation du caoutchouc (1843) permit de remplacer avantageusement la « redingote anglaise » en tissu chère à Casanova au XVIII^e siècle.

L'onanisme — le coït interrompu — fut au centre des débats en France; en effet il progressa spectaculairement au grand désarroi des évêques. Confronté avec des fidèles qui imaginaient mal que, sous peine de pécher mortellement, ils n'avaient le choix qu'entre la chasteté dans le mariage et « le risque d'engendrer d'innombrables enfants » selon les propres dires de Mgr Bouvier, évêque du Mans, l'épiscopat français

²⁷ J.T. NOONAN, *The Catholic Church...*, pp. 328-330.

²⁸ J.T. NOONAN, *Contraception...*, pp. 411-418.

²⁹ *Ibidem*, pp. 421 et suiv.

demanda des directives à Rome. Et surprise, Rome vers 1830 et dans les décennies suivantes, se cantonna dans un « mutisme tolérant »; elle conseilla la prudence et fit volontiers référence à Alphonse de Liguori (1697-1787) : ce prélat italien, qui de son vivant n'avait point joui d'un grand prestige parmi les théologiens, était d'avis que la bonne foi excusait le péché³⁰. Bref, en aucun cas, le confesseur ne pouvait, ni effaroucher, ni interroger les chrétiens qui de bonne foi, pratiquaient le coït interrompu.

Mais l'Eglise ne resterait pas indéfiniment sur la défensive, et la réaction, en vue d'un retour à une rigidité doctrinale plus conforme à la tradition, allait se dessiner dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

L'impulsion vint de Belgique. Dans ce combat contre un certain relâchement, deux de nos théologiens, Vermeersch et Roelandts, s'illustrèrent dans les pages de la *Nouvelle revue théologique*. Ils trouvèrent bientôt un solide allié en la personne d'un cardinal Mercier effrayé par les progrès des théories néo-malthusiennes en Belgique aux confins des XIX^e et XX^e siècles. Une *Ligne néo-malthusienne*, présidée par un médecin de Courcelles, F. Mascaux, vit d'ailleurs le jour vers 1901 et elle se donna pour objectif de

répandre les notions exactes des sciences physiologique et sociale, permettant aux parents d'apprécier les cas où ils devront se montrer prudents quant au nombre de leurs enfants, et assurant, sous ce rapport, leur liberté et surtout celle de la femme.

La publicité pour les contraceptifs et même les produits abortifs inondait la presse; pour sa part Mascaux accompagnait ses conférences de démonstrations. Excédé, l'archevêque de Malines adressa le 11 février 1909 une lettre pastorale aux fidèles de son diocèse tout empreinte de populationnisme. C'était à la fois un appel au sens civique face au danger de décadence démographique et un énoncé des obligations qu'impliquait la morale chrétienne. Le 2 juin 1909, l'épiscopat adressa des instructions très strictes aux confesseurs; l'onanisme, synonyme cette fois de « tout acte conjugal accompli de manière telle que la génération y soit entravée par un procédé positif quelconque », était présenté comme la violation des buts essentiels des rapports conjugaux et ordre fut intimé aux confesseurs de mener une action vigoureuse dans le confessionnal. La justice s'était également saisie de la question et Mascaux fut condamné en 1909-10 pour publicité obscène³¹.

L'attitude ferme de nos évêques eut des prolongements à la fois sur les plans national et international.

³⁰ *Ibidem*, pp. 408 et suiv.

³¹ Sur ces épisodes, cfr l'article extrêmement bien documenté de J. STENGERS, « Les pratiques anticonceptionnelles dans le mariage au XIX^e et au XX^e siècle : problèmes humains et attitudes religieuses », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XLIX, 1971, pp. 1126 et suiv.

La conjonction d'une baisse alarmante de la natalité au début du XX^e siècle — le taux de natalité chuta de 24 % entre 1901 et 1913 — et les pertes sévères encourues pendant la guerre encouragèrent le législateur belge à sévir contre tout ce qui pouvait constituer un obstacle au développement de la population. On assista à une conjugaison des efforts de l'épiscopat et du pouvoir civil.

Certes le Code pénal belge (1867) en son titre VII intitulé « Des crimes et délits contre l'ordre des familles et la moralité publique » réprimait l'avortement par ses articles 348 à 353, mais la mesure paraissait bien insuffisante pour enrayer le fléau qui aux yeux de certains s'abattait sur la Belgique. Aussi des parlementaires décidèrent-ils d'agir en s'inspirant d'une loi française du 31 juillet 1920.

C'est H. Carton de Wiart, catholique, qui déposa la proposition de loi qui déboucha sur les dispositions de juin 1923. Tout dans son argumentation traduisait l'inquiétude qui tenaillait certains milieux belges.

C'est encore contribuer efficacement à la restauration nationale, écrivait-il, que de défendre notre capital humain, c'est-à-dire nos ressources en énergie et en intelligence, contre des erreurs et des fautes inspirées par l'esprit de désordre et exploitées par des spéculateurs sans scrupule. *Dans un rapport du 8 juillet 1921, la Section centrale de la Chambre avait d'ailleurs souligné* combien les leçons de la guerre ont confirmé cette loi éternelle de l'Histoire qui est à la base de la législation proposée : un peuple n'est fort contre les dangers extérieurs et capable d'obtenir son plein développement économique qu'en proportion du capital humain dont il dispose ³².

C'est dans ce climat de hantise d'une dépopulation déjà largement exprimée par le cardinal Mercier en 1909, et d'exaltation nationaliste au lendemain d'une guerre victorieuse que fut votée la loi du 20 juin 1923. Elle était sans pitié à l'égard de quiconque divulguerait, propagerait ou préconiserait l'emploi de méthodes anticonceptionnelles ou de « moyens quelconques de faire avorter une femme ». Bien plus, comme c'était le cas en France depuis 1920, l'avortement était qualifié de délit, et non plus de crime, afin qu'il soit jugé, non par un jury de cour d'assises considéré souvent comme trop enclin à la mansuétude, mais par des magistrats de carrière ³³.

A l'étranger, l'épiscopat belge fit très rapidement école. Dès 1913, les évêques allemands réagirent dans un sens identique, mais ce fut surtout après la guerre 1914-1918 que le mandement pastoral de 1909,

³² *Chambre des représentants - Documents parlementaires, session 1921-22, proposition de loi et développements n° 48 - 2 février 1922; Pasinomie, 5^e série, XIV, 1923, pp. 354-363.*

³³ La loi modifiait les articles 383 et 384 du Code pénal.

avec son mélange d'arguments religieux et patriotiques, fut une source d'inspiration pour d'autres hiérarchies nationales (France, Autriche, Etats-Unis notamment) ³⁴.

Le point culminant fut atteint le 31 décembre 1930 avec la publication par Pie XI de l'encyclique *Casti connubii* dont le principal rédacteur n'était autre que Vermeersch. Imprégnée de la pensée augustinienne, cette encyclique sur le mariage était un réquisitoire d'une rare énergie contre la contraception. « Puisque l'acte du mariage est par sa nature même destiné à la génération des enfants, y était-il écrit, ceux qui, en l'accomplissant, s'appliquent délibérément à lui enlever sa force et son efficacité, agissent contre la nature; ils font une chose honteuse et intrinsèquement déshonnête. » Un chapitre consacré à l'avortement s'intitulait « Le meurtre des innocents et les fausses théories de l'eugénisme »; on repoussait catégoriquement l'idée qu'il existait une loi de l'extrême nécessité et qu'on pouvait prendre en considération des indications médicale, sociale ou eugénique pour le justifier. La vie embryonnaire était sacrée et le pape déniait aux pouvoirs publics le droit de disposer de la vie d'un innocent ³⁵.

Au total, *Casti connubii* constituait une double réponse; tout d'abord à l'U.R.S.S. qui était le premier pays au monde à avoir libéralisé l'avortement en 1920 ³⁶; ensuite, aux évêques anglicans qui, lors de la conférence de Lambeth (août 1930), avaient dans leur résolution n° 15 reconnu la licéité du recours à certains contraceptifs, à condition que ce fût fait « à la lumière des principes chrétiens » et non pour des motifs d'égoïsme ou de simple commodité ³⁷.

DEUXIEME PARTIE

HUMANÆ VITÆ - SES ORIGINES ET SES CONSEQUENCES

A. La genèse de l'encyclique de Paul VI

Alors qu'était publiée *Casti connubii*, Pie XI ignorait l'existence d'une découverte récente qui finirait par infléchir l'enseignement de

³⁴ J.T. NOONAN, *Contraception...*, pp. 533-537.

³⁵ Cfr la traduction française *Encyclique « Casti connubii » sur le mariage chrétien considéré au point de vue de la condition présente, des nécessités, des erreurs et des vices de la famille et de la société*, Liège (s.d., La pensée catholique).

³⁶ T.Z. GARAB, *Limitation des naissances par l'interruption de la grossesse dans les démocraties populaires*, Louvain, 1965, p. 4.

³⁷ Excellente mise au point de A. DE WOLF, « Lambeth 1930 over huwelijk en contraceptiva », dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. XLVIII, 1972, pp. 509-541.

l'Eglise : le Japonais Ogino en 1924 et l'Autrichien Knaus en 1929 avaient conclu que l'ovulation avait lieu de 16 à 12 jours avant le premier jour des règles à venir. Le débat sur l'utilisation des périodes agénésiques était relancé.

Il l'avait été une première fois au XIX^e siècle par un prêtre hennuyer, Alphonse Lecomte. Dans un livre (*De l'ovulation spontanée de l'espèce humaine dans ses rapports avec la théologie morale*, Louvain-Paris, 1873) fondé sur les découvertes du médecin français Pouchet relatives à l'ovulation, il avait abordé la question. Incapables d'accepter les charges d'une famille plus nombreuse, bien des époux en étaient réduits à commettre le péché d'Onan; Lecomte était d'avis qu'on pouvait conseiller à ceux-là de n'avoir des rapports conjugaux que pendant les périodes stériles. Lecomte ne reçut guère d'encouragements du Saint-Office, et comme les découvertes physiologiques en question étaient fort mal assurées et provoquaient de nombreuses déconvenues, son initiative se solda par un échec ³⁸.

La controverse se ralluma après 1930. Les théologiens étaient partagés et pour sa part le fameux Vermeersch estimait qu'il était néfaste que l'Eglise laissât accréditer l'idée qu'elle tolérait l'utilisation du cycle menstruel alors que c'était fondamentalement en contradiction avec la fin première du mariage : la procréation. Les déclarations du Conseil provincial de Malines en 1937 reflétaient ces moments d'hésitation que traversait l'Eglise : la méthode était condamnée car on y voyait un encouragement à l'égoïsme; toutefois, elle était présentée comme un palliatif en vue d'« arracher à leur péché » les onanistes; deux motifs étaient reconnus valables pour éviter la conception : la sauvegarde de la vie de la mère et des « difficultés économiques vraiment trop graves pour nourrir de nombreux enfants » ³⁹.

Enfin, en octobre 1951, à l'occasion d'un discours prononcé devant l'Association catholique des sages-femmes, Pie XII présenta la méthode Ogino comme licite et offerte à tous les ménages chrétiens. Pour la première fois, l'utilisation de la période agénésique, et ce qu'elle impliquait, la régulation des naissances, était officiellement accepté par un pape. L'Eglise tournait le dos à l'augustinisme. Une époque était révolue, celle où la famille nombreuse constituait l'idéal du couple chrétien ⁴⁰.

Alors que l'on pouvait considérer que l'intervention de Pie XII avait mis un terme à la controverse, il en naquit une autre qui résultait de l'amélioration des techniques contraceptives. Vers 1950 furent mises au

³⁸ J. STENGERS, *op. cit.*, pp. 468-477.

³⁹ J.T. NOONAN, *Contraception...*, pp. 562-563.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 564-566; J.L. FLANDRIN, *L'Eglise et le contrôle des naissances*, pp. 95-96.

point en effet les premières pilules; elles empêchaient la fécondation de l'ovule en s'attaquant au semen; mais elles furent unanimement condamnées par les théologiens au même titre que s'il s'était agi d'une stérilisation; ce fut notamment l'avis du professeur de théologie morale de Louvain, A. Snoeck, qui écrivait qu'« absorber un produit directement et uniquement pour empêcher que pendant un acte conjugal subséquent le spermatozoïde ne puisse pénétrer l'ovule en le fécondant, c'est non seulement une stérilisation directe illicite, tombant sous la condamnation du Saint-Office, mais c'est une action qui interfère dans l'acte conjugal même, c'est de l'onanisme. Stérilisation et action anticonceptionnelle se compènentrent ici »⁴¹.

Ce fut alors, en 1953, l'invention des pilules de progestérone. Elles inhibaient l'ovulation et agissaient donc, en arrêtant la fonction ovarienne, dans le même sens que la nature pendant la grossesse et la lactation⁴². Les supputations allèrent à nouveau bon train et, en juin 1958, le théologien belge L. Janssens crut pouvoir justifier l'usage des progestogènes en période d'allaitement en vue d'obtenir une stérilisation certaine⁴³. Il ne fut pas entendu, et en septembre de la même année, Pie XII déclara n'admettre le recours à la pilule, considérée comme anti-ovulant, que comme « remède nécessaire à une maladie de l'utérus ou de l'organisme »⁴⁴.

L. Janssens ne s'avoua pas vaincu, et fort des constatations médicales de J. Ferin, il revint à la charge et poussa son raisonnement encore plus loin; il entreprit de démontrer que s'il s'avérait souhaitable d'espacer les naissances dans une famille, l'utilisation des pilules de progestérone était licite. Il concluait en ces termes une argumentation extrêmement fine :

A la lumière de ces constatations physiologiques, examinons le problème le plus intéressant et le plus important dans la régulation des naissances, celui de l'espacement des naissances qui est presque toujours justifié par des indications objectives. Pour ce faire, un couple décide de pratiquer la continence périodique. Il doit d'abord pouvoir déterminer le moment de la reprise de l'ovulation, ce qui est très souvent fort difficile. Après la reprise de l'activité ovarienne, aussi longtemps qu'il veut différer la grossesse suivante, il règle, au cours de chaque cycle, les rapports sexuels de façon à attendre que l'ovule libéré dépérisse et ne soit pas fécondé. Si, au contraire, les époux utilisent des progestogènes

⁴¹ A. SNOECK, « Fécondation inhibée et morale catholique », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 85, 1953, pp. 690-702.

⁴² J. FERIN, « De l'utilisation des médicaments "inhibiteurs d'ovulation" », dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. XXXIX, 1963, pp. 779-786.

⁴³ L. JANSSENS, « L'inhibition de l'ovulation est-elle moralement licite ? », dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. XXXIV, 1958, pp. 357-360.

⁴⁴ J.T. NOONAN, *Contraception et mariage*, pp. 583-584.

à partir de la phase de repos ovarien consécutive à l'accouchement, ils soutiennent le mécanisme physiologique qui tend à allonger cette période de repos, ils préviennent le dépérissement d'un ovule au cours de chaque cycle, ils conservent, au contraire, les follicules en état de repos et disponibles au développement dès que cessera l'usage des progestogènes, ils favorisent le pouvoir de conception de la femme en vue du moment où ils voudront à nouveau procréer. Il appert de cette comparaison que l'intervention humaine est plus profonde dans la pratique de la continence périodique que dans l'usage des progestogènes. Et cependant personne ne soutient que la continence périodique est une stérilisation directe ou une mutilation. On reconnaît, au contraire, que malgré l'abus qu'on peut en faire, elle n'est pas mauvaise en soi et que sa pratique se justifie dès qu'une indication objectivement valable se manifeste. En d'autres termes, la continence périodique n'est pas exclusivement justifiée par des raisons thérapeutiques, mais par toute indication objectivement suffisante. A plus forte raison, l'usage des progestogènes qui prolonge la phase de repos du *post-partum* en vue de l'espacement des naissances, n'est pas une action mauvaise en soi. Elle peut donc, elle aussi, se justifier non seulement par des raisons thérapeutiques, mais par toute raison objective sérieuse, c'est-à-dire pratiquement par les différentes indications mettant la régulation des naissances au service d'une procréation généreuse ⁴⁵.

Ces vues traduisaient les sentiments nouveaux qui parcouraient bien des milieux catholiques. Elles allaient s'exprimer avec vigueur pendant le concile de Vatican II, tout d'abord en été et en automne 1964 dans le cadre de la discussion du schéma 13 qui vit s'affronter traditionalistes et partisans d'une mise à jour de la doctrine au nombre desquels le cardinal Suenens était remarqué, ensuite et surtout au sein de la commission extraconciliaire créée en juin 1963 par Jean XXIII. Composée de théologiens et de laïcs, sans cesse élargie par Paul VI, cette commission présenta au pape au printemps 1966 le *Schéma du document de la paternité responsable* qui avait été approuvé à une écrasante majorité : mais Paul VI refusa d'entériner ce document dont la teneur ne fut connue du public qu'en avril 1967 à la suite d'une indiscretion. Le *Schéma* ne manquait pas d'originalité et ce fut aux yeux du pape son plus grand défaut. Les auteurs du texte avaient considéré deux attitudes qu'ils opposaient non point sur le plan des techniques mais selon l'expression de J.L. Flandrin « au niveau des conduites prises globalement » : alors que la *conduite contraceptive*, assimilée au refus de la procréation dans le mariage, relève d'un hédonisme primaire et est par conséquent condamnable, la *régulation des naissances* en revanche est conçue dans la perspective de la félicité des

⁴⁵ L. JANSSENS, « Morale conjugale et progestogènes », dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. XXXIX, 1963, pp. 823-824; la même année, deux autres théologiens en renom, le dominicain hollandais W. Van der Marck et l'évêque auxiliaire de Mayence J.M. Reuss défendirent un point de vue identique (J.T. NOONAN, *Contraception...*, p. 595).

enfants et dans ce cas il importe de laisser aux couples le soin de choisir les techniques qui leur paraissent les plus adéquates en vue d'espacer les naissances ⁴⁶.

Et puis vint l'encyclique *Humanae Vitae* (publiée à Rome le 29 juillet 1968, mais datée du 25) et les rêves d'un assouplissement doctrinal qui berçaient de nombreux catholiques s'écroulèrent. Le souverain pontife y redéfinissait les positions de l'Eglise sur les problèmes éthiques et reprenait les condamnations formulées antérieurement contre tout ce qui pouvait entraver la procréation. Paul VI se référait notamment à *Casti connubii* et à la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (5 décembre 1965) pour jeter l'anathème sur toute forme d'avortement.

Je cite :

(...) est absolument à exclure, comme moyen licite de régulation des naissances, l'interruption directe du processus de génération déjà engagé, et surtout l'avortement directement voulu et procuré, même pour des raisons thérapeutiques.

Mais le Saint Père allait beaucoup plus loin et poursuivait en ces termes :

Est pareillement à exclure, comme le Magistère de l'Eglise l'a plusieurs fois déclaré, la stérilisation directe, qu'elle soit perpétuelle ou temporaire, tant chez l'homme que chez la femme.

Est exclue également toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation (...) C'est donc une erreur de penser qu'un acte conjugal rendu volontairement infécond, par conséquent, intrinsèquement déshonnête, puisse être rendu honnête par l'ensemble d'une vie conjugale féconde.

Le pape permettait toutefois « l'usage de moyens thérapeutiques vraiment nécessaires pour soigner des maladies de l'organisme », même si pour une raison ou une autre ils provoquaient une stérilité temporaire; ce qui importait, c'était que celle-ci ne fût pas directement voulue.

Enfin Paul VI confirmait la déclaration relative à la régulation des naissances qu'avait faite Pie XII en 1951 :

Si donc il existe, pour espacer les naissances, de sérieux motifs dus soit aux conditions physiques ou psychologiques des conjoints, soit à des circonstances extérieures, l'Eglise enseigne qu'il est alors permis de tenir compte des rythmes naturels, inhérents aux fonctions de la génération, pour user du mariage dans les seules périodes infécondes et régler ainsi la natalité sans porter atteinte aux principes moraux que Nous venons de rappeler.

⁴⁶ J.L. FLANDRIN, *L'Eglise et le contrôle des naissances*, pp. 99-103.

Mais conscient de ce que les données rassemblées par Ogino et Knaus sur la période stérile étaient encore très imparfaites, le pape terminait son encyclique par un appel au monde scientifique pour qu'il poursuive les recherches en la matière et affine donc la méthode ⁴⁷.

B. Un accueil réservé

Après la publication d'*Humanæ Vitæ*, les commentaires enthousiastes furent rares. En Belgique, l'accueil fut réservé ainsi qu'en témoignait la déclaration de l'épiscopat belge qui suivit sa conférence extraordinaire du 30 août 1968. Certes pas plus qu'aux autres épiscopats, les thèses défendues à propos de l'avortement ne posaient de problèmes aux évêques belges ⁴⁸; bien sûr ils engageaient les fidèles à se plier aux recommandations de l'encyclique, mais néanmoins ils convenaient que les solutions retenues en matière de contraception étaient susceptibles de soulever des réserves chez beaucoup de couples chrétiens. Aussi ne faisaient-ils pas du document papal un texte d'une autorité indiscutable; ils envisageaient la possibilité du conflit de devoir que pouvait engendrer l'application des prescriptions de l'encyclique; à ces catholiques déchirés, l'épiscopat rappelait que :

L'Eglise leur demande de chercher avec loyauté la manière d'agir qui leur permettra d'adapter leur conduite aux normes données. S'ils n'y parviennent pas d'emblée, qu'ils ne se croient pas pour autant séparés de l'amour de Dieu.

Enfin les évêques ressuscitaient en quelque sorte la notion de péché de bonne foi qui excusait la faute; ils précisaient notamment :

Il faut constater aussi que certains arguments invoqués dans la déclaration officielle soit en partant des principes, soit en montrant les conséquences des pratiques anticonceptionnelles, n'ont pas aux yeux de tous le même caractère convaincant, sans qu'on puisse de ce fait supposer chez ceux qui ne le perçoivent pas, une recherche égoïste ou hédoniste ⁴⁹.

Manifestement, les évêques belges se sentaient plus proches du *Schéma* de la commission extra-conciliaire que de l'encyclique, ce qui implique tout de même, ne nous y trompons pas, le rejet de la *conduite contraceptive* telle qu'elle a été définie ci-dessus. C'est d'ailleurs le cardinal Suenens qui écrivait :

La contraception est la négation même de la communion conjugale au sein de laquelle elle établit un divorce secret et qu'elle transforme en mensonge et en recherche de soi ⁵⁰.

⁴⁷ Le texte intégral de l'encyclique est publié par Ph. DELHAYE, J. GROOTAERS, G. THILS, *Pour relire Humanæ Vitæ*, Gembloux, 1970, pp. 219-235.

⁴⁸ Cfr l'excellent recueil de déclarations épiscopales émanant des cinq continents, publié par Ph. DELHAYE, J. GROOTAERS, G. THILS, *op. cit.*

⁴⁹ Document n° 1.

⁵⁰ Cité par J.L. FLANDRIN, *L'Eglise...*, p. 97.

Un même état d'esprit prévaut par exemple chez Mgr Victor Heylen, professeur de morale spéciale à Louvain. Ce dernier pousse le raisonnement jusqu'à penser que si effectivement il existe matériellement une différence entre la contraception qui « prévient la conception » et l'avortement qui « détruit le fruit conçu », la contraception n'en contient pas moins « le refus d'une conception ». Et il enchaîne :

Psychologiquement les intentions peuvent se rencontrer, car toutes deux sont des réactions contre une vie nouvelle. Aussi dans la pratique, l'avortement peut succéder à l'échec de la contraception. Il y a une certaine continuité intentionnelle qui devient continuité technique. Les défenseurs de la contraception comme remède à l'avortement sont souvent déçus par cette dialectique sentimentale et technique inattendue. Aussi, les sociologues ont-ils montré par des statistiques que la propagande inconsidérée en faveur de la contraception finit souvent par voiler le sens de la vie humaine ⁵¹.

Cela étant précisé, il n'en restait pas moins vrai que la réponse de l'épiscopat belge à l'encyclique était encourageante et incitait à l'optimisme. Cette impression fut renforcée par la déclaration des évêques du 15 décembre 1970 relative à l'avortement; ils y traitaient du problème de l'égalité des vies innocentes dans le cas d'un conflit entre la vie de la mère et celle de l'enfant et acceptaient qu'un choix pût être effectué au bénéfice de la mère :

Il est du devoir de la société comme de chaque individu de ne pas menacer le droit fondamental à la vie de chaque être humain (...). Il existe certes des situations conflictuelles d'une extrême gravité dont on ne peut guère sortir qu'en essayant de sauver tout ce qui peut l'être, en fait de vie humaine ⁵².

C. Le renouveau théologique

Si le vent souffla longtemps en provenance de Louvain sur la catholicité, il est indéniable que, depuis 1970, la théologie française a marqué des points et qu'elle continue à peser lourdement dans les controverses qui divisent nos théologiens. L'influence exercée par la revue des jésuites de Paris, *Etudes*, et la revue des dominicains de Lyon *Lumière et Vie* est saisissante, même en Flandre où depuis peu la revue des jésuites flamands et hollandais *Streven* et la revue animée par des dominicains *Kultuurleven* ont réservé un large écho aux articles parus dans les deux périodiques français.

⁵¹ V. HEYLEN, « Aspects éthiques », dans *Libéraliser l'avortement ?*, Gembloux, 1972, p. 118 (Collection Parents aujourd'hui); cfr également l'interview de Mgr Heylen diffusée par la radio flamande (B.R.T.) dans le cadre de l'émission religieuse en août 1973 (*La Libre Belgique*, 16 août 1973).

⁵² Document n° II.

Depuis « Le dossier sur l'avortement » désormais fameux publié par *Etudes* en novembre 1970, plus rien ne sera sans doute jamais comme avant. Dans un premier article intitulé *Responsabilité du législateur en matière d'avortement* (pp. 479-495)⁵³, le père Ribes déclarait sans ambiguïté qu'en raison du nombre d'avortements clandestins, il était impossible de tolérer le *statu quo*; selon l'auteur, l'Etat pourrait se résoudre à ne pas poursuivre en justice ceux qui avaient participé à un avortement

dans certaines situations dramatiques, quand la grossesse met en péril la vie physique et mentale de la mère, sa personnalité propre, ou l'équilibre d'un foyer. Mais, ajoutait-il, en ce cas, la décision prise ne peut l'être par les seuls parents, elle relève également d'une commission d'experts dont l'avis dûment motivé, remis au ministère compétent, sera contrôlé de manière vigilante et effective.

Enfin il paraissait inopportun au père Ribes de promulguer une pareille loi sans que dans le même temps fut entamé une « vigoureuse action en faveur de la famille, menée par voie législative ».

A la suite de l'article du père Pousset qui affirmait *Etre humain déjà* (pp. 502-519), le père Beirnaert se posait la question *L'avortement est-il un infanticide ?* (pp. 520-523). Dans cette courte note, il développait des thèses peu conformistes qui auraient de profondes répercussions et qui ouvriraient de nouvelles perspectives de recherches. Selon le père Beirnaert un être humain ne se définit pas par le seul critère biologique; encore faut-il que les autres le reconnaissent comme leur semblable. Il s'expliquait en ces termes :

(...) à mon sens, en l'absence de la reconnaissance de la forme humaine, quelque chose fait défaut au lien : ces puissantes inhibitions qui empêchent de nuire au semblable. Ceci ne veut pas dire que, dès la connaissance de la conception, le fruit de l'homme et de la femme ne puisse être reconnu dans le désir et dans l'amour. Mais cette reconnaissance à laquelle manque le sceau de la ressemblance perçue est en quelque sorte suspendue à la décision des parents. Un des signes, peut-être le plus important, de cette reconnaissance, c'est l'imposition ou la recherche d'un prénom. La nomination du fruit de la conception en fait déjà un sujet qui a place dans le monde des hommes. On constate que, dans les cas de décision négative ou suspendue, le fruit de la conception reste anonyme. Il n'est représenté dans le discours que comme objet conflictuel. (...) Pour qu'advienne le semblable, les parents et la communauté humaine sont partie prenante; ils ont à accepter que le fruit de la conception devienne un enfant pareil à tout homme.

Bref, la reconnaissance de l'existence d'un être humain est conditionnée par la naissance d'un lien interhumain. Et l'auteur concluait :

⁵³ L'article constitue une série d'annotations sur la Proposition de loi n° 1347 relative à l'interruption de grossesse déposée devant l'Assemblée nationale française (session 1969-70).

Je crois que l'interdiction générale de l'interruption de grossesse, même si elle n'est pas l'interdiction d'un infanticide — puisqu'il n'y a pas encore présence d'enfant — garde sa valeur dans la mesure où l'enfant est vraiment escompté dès ce moment. Ce qui est à prouver éventuellement, c'est que ce qui va advenir — et qui n'est pas encore — ne prend pas valeur négative. A supposer qu'on aboutisse sur ce point à une certitude morale, l'interruption de grossesse pourrait ne pas être un mal, puisque cet acte ne constitue pas une suppression d'enfant présent.

Cette conception fut reprise par de nombreux théologiens et moralistes catholiques, à commencer par le chanoine P. de Locht. En 1971, il écrivait :

Le fœtus n'est que très incomplètement personne humaine dans la mesure où celle-ci ne se constitue que progressivement, à travers un réseau de relations qui se précisent et se personnalisent. L'embryon est possibilité de promesse, mais il n'est guère encore un nœud réel de liens multiples; il n'est pas encore devenu nécessaire pour beaucoup. (...) Ne faut-il pas que s'établisse une relation de personne à personne, une relation de générateurs à enfant pour qu'il devienne personne humaine ?

Convaincu que la réflexion du moraliste devait porter sur le réel, de Locht proclamait qu'il était simpliste d'affirmer que ceux qui s'interrogeaient, cherchaient nécessairement des solutions de facilité et il s'insurgeait qu'on pût se contenter de réaffirmer une doctrine sans consulter les principaux intéressés. Persuadé que lorsqu'il s'agissait de la santé de la mère, il importait de faire entrer en ligne de compte des considérations d'ordre social et psychologique car « une femme, même si sa vie physique n'est pas en danger, peut être détruite en tant que personne par une grossesse vécue par elle comme impossible à porter », l'aumônier du Centre d'Education à la Famille et à l'Amour (C.E.F.A.) national était d'avis qu'il fallait abandonner à la mère le soin d'« évaluer si le conflit est irréductible »⁵⁴.

Aux thèses défendues par Beirnaert et de Locht, le père Troisfontaines, professeur aux facultés de Namur et à Louvain rétorquait :

La conscience réfléchie et la liberté autocréatrice, caractéristiques de la personne, ne sont pas exercées par l'œuf fécondé, l'embryon, le fœtus... mais elles ne le sont pas non plus par le bébé; elles le sont à peine par l'enfant et pas très fréquemment par l'adolescent ou l'adulte. Ce n'est pas l'exercice des activités spirituelles qui fait la dignité de la personne humaine; c'est leur *capacité réelle*. Cette capacité débute avec le *devenir personnel original*. Celui-ci est mis en branle normalement à la conception.

⁵⁴ P. DE LOCHT, « Avortement : un moraliste s'interroge », dans *Document CEFA* n° 22, Bruxelles, 1971; cfr également « A propos de l'avortement... Complexité du jugement moral », dans *Document CEFA* n° 35, Bruxelles, 1974.

Partant de ce postulat, le père Troisfontaines réfutait plus directement le point de vue exprimé par le jésuite français pour affirmer catégoriquement :

C'est la structure, non l'origine, qui fait la personne. La capacité d'activité réfléchie, si elle est développée par la relation intersubjective, est antérieure à celle-ci, car seule, elle la rend possible.

L'embryon est un être personnel, la question de l'avortement n'est donc pas « affaire d'opinion » concluait le professeur namurois qui s'élevait contre toute modification de notre législation puisque de toute façon la jurisprudence tolérait les avortements thérapeutiques; il rappelait en outre la substance de la déclaration épiscopale de décembre 1970 ⁵⁵

D. La déclaration de l'épiscopat belge du 6 avril 1973

Le débat tournait sur le point de savoir si la condition nécessaire pour qu'il y ait une existence humaine — le critère biologique — était en même temps la condition suffisante. Le 6 avril 1973, l'épiscopat belge trancha positivement et rejeta le critère psychosocial sans toutefois expliquer les raisons pour lesquelles il ne lui paraissait pas digne d'être pris en considération ⁵⁶. Nombreux étaient les indices qui avaient laissé présager ce choix. Depuis plusieurs mois, l'irritation de l'épiscopat avait été grandissante à l'égard du C.E.F.A. et de P. de Locht en particulier d'autant que le chanoine n'avait pas hésité non plus à prendre des positions peu conformistes dans la question du célibat des prêtres et du divorce ⁵⁷. Dans les derniers mois de 1972, on crut bien que la rupture était inévitable; pourtant le 7 décembre, les évêques francophones se résolurent à confirmer la mission de la Commission de contact qui avait été mise sur pied en octobre « afin d'arriver à surmonter les tensions entre l'Épiscopat et les animateurs du C.E.F.A. » ⁵⁸.

En réaffirmant avec force que la fécondation était le point de départ d'une existence dite humaine, l'épiscopat belge s'écartait fondamentalement des théories de de Locht et ralliait le camp du père Troisfontaines. L'argumentation des évêques reposait sur le rappel du commandement de l'Église « Tu ne tueras point » et de la nécessaire fidélité à son enseignement. Proclamant que le respect de la vie était indispensable à la protection de la société et qu'il constituait le fondement de notre civilisation, ils niaient qu'il pût y avoir pluralisme en la matière car ce n'était point

⁵⁵ R. TROISFONTAINES, « Faut-il légaliser l'avortement ? », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 93, 1971, pp. 489-512.

⁵⁶ Cfr les réflexions de S. MUREY, « Les évêques, les catholiques et l'avortement », dans *La revue nouvelle*, t. 58, juillet-août 1973, pp. 67-78.

⁵⁷ PAPHNUCE, « L'affaire du CEFA : réflexions sur une crise dans l'Église », dans *La revue nouvelle*, t. 57, mars 1973, pp. 312-328, surtout les pages 323-326.

⁵⁸ Cfr le n° 10 du périodique trimestriel *Inser CEFA-Communications*, mai 1973, p. 2.

uné question d'opinion; « on peut se demander, poursuivaient-ils, si la société pluraliste doit admettre jusqu'à la propagation des opinions les plus subversives ». C'était un non vigoureux à une modification de la législation. Plus libéraux toutefois que les évêques italiens qui dans leur déclaration du 11 janvier 1972, s'en étaient tenus strictement aux préceptes édictés dans *Humanæ Vitæ* ⁵⁹, l'épiscopat belge, bien que ne l'avouant pas explicitement, acceptait la pratique de l'avortement thérapeutique, dans la mesure où il reconnaissait que la jurisprudence actuelle permettait de remédier à certaines situations délicates ⁶⁰. Or, l'interruption de la grossesse à des fins thérapeutiques peut à présent être provoquée suivant une procédure réglementée par le Code de Déontologie médicale et acceptée par les autorités judiciaires, bien que n'étant pas expressément prévue par la loi; tout médecin qui estime indispensable un avortement thérapeutique doit obtenir l'avis de deux confrères; tous trois doivent ensuite rédiger un protocole qui est transmis au Conseil de l'ordre des médecins, sous pli secret qui ne sera ouvert qu'en cas de contestation.

Mais dans son ensemble, la position exprimée par les évêques était extrêmement dure et manifestement ceux-ci n'étaient pas disposés à souffrir la moindre contradiction. La déclaration du 6 avril fut très mal accueillie par le C.E.F.A. qui l'interpréta comme une rupture des promesses de dialogue qui avaient été formulées au sein de la Commission de contact Episcopat-C.E.F.A. les 10 février et 31 mars 1973; la délégation du C.E.F.A. avait en effet été tenue dans l'ignorance de ce qui se tramait. Ne désirant pas que l'on crût qu'il avait été impliqué dans l'élaboration d'un document dont il contestait le fond, le bureau exécutif du C.E.F.A. fit connaître publiquement sa désapprobation le 10 avril par la publication d'un communiqué au ton acerbe et critique ⁶¹.

⁵⁹ A propos des cas de malformations, de viols ou des dangers qui menacent la mère, les évêques italiens spécifiaient : « Cependant ces cas ne justifient pas un acte qui, dans sa nature, est contre l'ordre moral, ni l'abandon des normes civiles qui, dans leur ensemble, sont ordonnées à la protection de la vie humaine. » Cfr *La documentation catholique*, n° 1606, 2 avril 1972, p. 314.

⁶⁰ Document n° V.

⁶¹ Communiqué du Bureau exécutif du CEFA rédigé le 9 avril et rendu public le lendemain : « Au moment où des propositions de loi sont déposées au Parlement, visant à modifier une législation répressive — en fait non appliquée — l'Episcopat belge a publié une note sur l'avortement. Il émet un avis qui se veut indiscutable, non seulement à propos de la doctrine de l'Eglise, mais encore relatif à la valeur et à l'utilité d'une modification de la législation, aux problèmes psychologiques posés par le fait de l'avortement, au rôle de la femme, aux législations des pays voisins, aux problèmes sociaux sous-jacents, au rôle des tribunaux et à la mission du législateur.

» S'il est prématuré de procéder dès maintenant à l'analyse critique du document, il convient de souligner que les chrétiens ne sont pas unanimes à partager les opinions émises, notamment sur les aspects sociaux, juridiques et psychologiques évoqués.

» Il faut aussi constater que de nombreuses personnes et de nombreux secteurs concernés et spécialisés dans ces questions n'ont pas été invités à participer à la préparation du document.

» Une large consultation aurait pourtant été d'autant plus indispensable que le document n'énonce pas seulement des principes moraux, mais porte un jugement sur les faits, en évalue les répercussions psychologiques et sociales et veut agir sur les décisions politiques.

» Il serait téméraire dès lors, "de considérer que ce document est l'expression de la pensée de la communauté chrétienne tout entière". » (Cfr note n° 58.)

La réponse de l'épiscopat ne se fit guère attendre : le 17 avril dans la soirée, il publia un bref communiqué ponctué par ces deux phrases :

Considérant que cette prise de position [du C.E.F.A.] est en contradiction avec les directives pastorales qu'ils donnent aux catholiques de ce pays, les évêques francophones ont décidé de retirer leur mandat au C.E.F.A. national, et par conséquent, de supprimer l'aumônerie du C.E.F.A. au niveau national.

Ces dispositions n'empêchent aucunement que le travail de la pastorale familiale se poursuive au niveau diocésain⁶².

La rupture était consommée, il était mis fin aux fonctions du chanoine de Locht.

E. *Les milieux politiques*

Les déclarations épiscopales d'août 1968 et de décembre 1970 d'une part, et d'autre part les thèses du père Troisfontaines, reprises par les évêques en avril 1973, quant au caractère suffisant de la jurisprudence actuelle, permettraient progressivement aux responsables politiques catholiques d'avoir les coudées plus franches. Cela se traduirait au fil des mois par une évolution non négligeable des positions des sociaux-chrétiens francophones et flamands en matière de problèmes éthiques.

Si à Ciney, le 8 octobre 1972, lors de l'« anti-congrès » du P.S.C. bien des idées dépassées avaient été exprimées, avec beaucoup de conviction d'ailleurs — des participants avaient combattu la contraception qui constituait selon eux, le même crime que l'avortement —, d'autres intervenants en revanche, avaient critiqué la loi de 1923 et avaient plaidé en faveur d'une législation moins répressive⁶³. Trois semaines plus tard, le 28 octobre, à l'occasion de son congrès de Binche, le Parti social-chrétien franchissait une étape importante : il réclamait une adaptation de la législation « en vue de déterminer de façon précise les conditions dans lesquelles peut être autorisé l'avortement thérapeutique »; il fallait avant tout « déculpabiliser la grossesse plutôt que l'avortement », selon l'opinion largement reçue lors du congrès préparatoire de Ciney. Enfin, on préconisait une information en matière de contraception et de planning familial en vue de la « procréation consciente »; sur ce point, les congressistes s'alignaient donc sur les recommandations papales prônant l'intervention de l'intelligence et fustigeant le recours aux moyens artificiels⁶⁴.

⁶² *La Libre Belgique*, 18 avril 1973; cfr également les commentaires de ce quotidien dans ses éditions du 19 avril : « Une telle décision était fatale depuis quelques jours (...). Face à cette situation, l'Eglise et l'immense majorité des chrétiens sont acculés à faire jouer l'instinct de conservation sur le plan de la doctrine et de la société religieuse. Tout est à la fois nécessaire mais douloureux, en cette semaine pascale. »

⁶³ *La Libre Belgique*, 9 octobre 1972.

⁶⁴ *La Libre Belgique*, 30 octobre 1972; Document n° III.

Ce n'était là qu'une première étape. Les événements se précipitèrent à la suite du mouvement d'opinion en faveur de la libéralisation de l'avortement que déclencha l'arrestation et l'emprisonnement (janvier-février 1973) du gynécologue namurois, W. Peers, soupçonné d'avoir pratiqué plusieurs centaines d'interruptions de grossesse. Les responsables sociaux-chrétiens du pays sentirent qu'ils devaient lâcher du lest d'autant qu'on pouvait les accuser de manquer pour le moins d'esprit de conséquence : comment concilier en effet les souhaits constamment répétés de prévenir l'avortement en développant l'information en matière de planning familial alors que dans le même temps on ne faisait rien pour diffuser l'usage des contraceptifs dont la publicité et la mise en vente libre étaient toujours interdites par le Code pénal ?

Il en résulta la position commune des sociaux-chrétiens francophones (P.S.C.) et flamands (C.V.P.) du 28 février 1973. Certes les auteurs du texte mettaient à nouveau en valeur la notion de parenté responsable et consciente, mais cette fois la volonté de supprimer du Code pénal les dispositions relatives aux contraceptifs étaient nettement exprimée; enfin était réitéré le désir d'abroger le caractère délictueux de l'avortement lorsque celui-ci était pratiqué pour des raisons médicales sérieuses⁶⁵.

La levée du veto social-chrétien déboucha sur la loi du 9 juillet 1973 : les trois alinéas de l'article 383 du Code pénal relatifs à la publicité pour les contraceptifs étaient abrogés⁶⁶; cinquante ans après sa promulgation, la loi de juin 1923 était amendée pour la première fois. La mesure satisfit et quand Mme Verlackt (C.V.P.), qui exerçait alors les fonctions de secrétaire d'Etat à la Famille fit part de son intention de lancer une campagne d'information en matière d'éducation sexuelle, il ne se trouva que l'évêque de Gand, Mgr Van Peteghem, pour réprouver l'initiative : opposé à l'usage des contraceptifs, le prélat ne considérait comme licite que le contrôle de soi-même et l'abstinence⁶⁷.

Mais le principal objet des litiges, fallait-il ou non libéraliser l'avortement, restait entier. Le 13 juillet 1973, le ministre de la Justice, M. H. Vanderpoorten (P.V.V.) soumettait au Conseil de Cabinet un avant-projet de loi dont voici la teneur : pratiqué en milieu hospitalier par un médecin et avec le consentement écrit de la femme, l'avortement n'était pas punissable : 1° lorsque « la santé de la femme » était gravement menacée, 2° s'il existait « un risque élevé de malformation congénitale ou fœtale », 3° lorsque la grossesse était « la conséquence d'un acte de violence, d'un acte criminel ou de relations incestueuses »⁶⁸.

⁶⁵ Document n° IV.

⁶⁶ *Moniteur belge*, 9 août 1973.

⁶⁷ *Le Soir*, 5-6 août 1973.

⁶⁸ J. DE CLERCK, « Le problème de l'avortement », dans *Courrier hebdomadaire du C.R.I.S.P.*, n° 645, 1974, p. 21.

Le P.S.C.-C.V.P. ne fut point enchanté par ces propositions qui n'eurent d'ailleurs aucune suite. Le 18 septembre 1973 devant les groupes parlementaires et le comité directeur du P.S.C. réunis à Wépion, le président des sociaux-chrétiens francophones, M. Nothomb, jugea le projet « inadéquat »⁶⁹ et *La Libre Belgique* surenchérit dans ses éditions du 5 octobre; le journal catholique dénonçait avec force les dangers d'un texte vague susceptible d'interprétations laxistes.

Mais il serait simpliste de croire que la déclaration commune du P.S.C.-C.V.P. de février 1973 fut considérée en matière d'avortement comme une bible par tous ceux à qui elle s'adressait. En fait, il n'en fut rien et en dépit des déclarations péremptoires de M. Nothomb, il apparut dans le courant de l'année 1973 que les milieux sociaux-chrétiens francophones étaient très divisés.

En mai 1973 déjà, les Jeunes sociaux-chrétiens francophones s'étaient penchés sur le problème de l'avortement et n'avaient pas hésité à énoncer des vues qui ne concordaient guère avec celles du Comité directeur du parti. Sans doute faisaient-ils leurs certaines des revendications émises à Binche et qui avaient présidé à la rédaction du texte du 28 février (révision du statut de l'enfant naturel et de la législation en matière d'adoption, aide à la mère célibataire, logements sociaux plus nombreux et mieux adaptés aux besoins des familles nombreuses) mais ils s'aventurèrent sur des chemins bien neufs. Sans ambage, ils déclaraient qu'il fallait dépénaliser l'avortement et que la législation devait être basée « sur le principe de la libre décision de la femme ou du couple (dans le délai maximum de 12 semaines) mais liée à l'obligation légale de recourir aux structures d'accueil » : au préalable, la femme devait en effet recourir « à l'assistance d'une équipe de personnes compétentes (au point de vue médical - psychologique - social) qui l'assisteront dans la prise de conscience de son problème et l'aideront à réaliser la décision prise par elle seule ou en couple »⁷⁰. En fait ces prises de position n'étaient autres que le calque presque intégral des opinions émises dans l'article collectif intitulé *Pour une réforme de la législation française relative à l'avortement* et publié par *Etudes* dans son numéro de janvier 1973 (pp. 55-84). Sans se laisser intimider par les propos de M. Nothomb, le Comité national des jeunes sociaux-chrétiens confirma le 13 octobre 1973 ses positions de Binche; un seul amendement fut apporté à ces propositions initiales : le délai autorisé pour procéder à l'interruption de grossesse fut ramené de douze à dix semaines⁷¹.

⁶⁹ *Le Soir*, 19 septembre 1973.

⁷⁰ Document n° VI.

⁷¹ Document n° VIII.

Mais les jeunes n'étaient pas seuls à mettre en question les positions traditionnelles. Les femmes aussi se rebiffèrent et le 18 septembre 1973, elles firent part d'un avis très proche de celui qui avait été exprimé par par les Jeunes sociaux-chrétiens. L'« équipe » féminine du P.S.C. estimait en effet que l'avortement n'était pas punissable dans deux cas : 1° si la vie de la mère était en danger; 2° sur demande écrite d'une femme enceinte, « motivée par les conséquences graves et durables que la prolongation de la grossesse serait susceptible d'avoir pour elle » à condition notamment qu'elle soit passée au plus tard dans les dix semaines de la grossesse par un service d'accueil, qui aura « pour mission d'éclairer la femme et de lui apporter l'aide morale et matérielle susceptible de porter remède aux difficultés qui ont justifié sa demande » ⁷².

Les pressions en faveur d'un changement d'attitude se multiplièrent et elles atteignirent un tel degré d'intensité au sein du P.S.C. que le bruit courut en novembre que plusieurs membres du Comité directeur du parti se rapprochaient d'une « version remaniée » des propositions formulées par les femmes sociales-chrétiennes ! Toujours vigilante, *La Libre Belgique* tonna dans ses éditions des 1-2 décembre 1973 :

On veut croire que ces idées seront abandonnées dans les plus brefs délais. Si le P.S.C. décidait tout à coup d'admettre l'avortement à la demande, mieux vaudrait qu'il l'avoue clairement à ses dirigeants, à ses militants et à ses électeurs. En élargissant la notion de santé à certaine sauce subjective, on sait fort bien où l'on va... Nous n'en dirons pas plus aujourd'hui, tant il paraît impossible que le P.S.C. change brutalement de cap dans le domaine du respect de la vie.

La mise en garde fut-elle entendue ? En tout cas, rien ne se fit et pendant la campagne électorale qui précéda le scrutin du 10 mars 1974, les dirigeants du P.S.C. réaffirmèrent les vues officielles, celles qui avaient été concrétisées par la déclaration du 28 février 1973. Pourtant à lire telle ou telle déclaration de candidats du P.S.C., il apparaissait clairement que la plupart parlaient des langages différents. Ainsi dans une interview accordée à *La Libre Belgique* (2-3 mars 1974), M^{me} Goor, qui fut élue sénateur à Bruxelles, se déclarait d'avis de libéraliser l'avortement en cas de « danger pour la santé (physique ou mentale) de la mère » ! Ainsi, répondant aux questions du même quotidien, M. Hambye, candidat à Mons, s'exprimait en ces termes :

La femme et son conjoint doivent surtout pouvoir discuter, dans le cadre d'un centre d'accueil, des motifs à recourir à l'avortement et des raisons d'y renoncer. En dernière analyse, après cet entretien, la décision doit appartenir aux futurs père et mère. (*La Libre Belgique*, 16-17 février 1974.)

⁷² Document n° VII.

On pourrait allonger la liste des citations similaires. Peu importe, il est une évidence : l'opinion sociale chrétienne est profondément divisée, à l'image des catholiques du pays ⁷³ dont bon nombre ont déjà rallié les rangs de partis à vocation pluraliste qui ont marqué leur accord sur un assouplissement de la législation sur l'avortement ⁷⁴. Une part non négligeable des catholiques pratiquants qui la composent, ne paraît plus décidée à s'incliner sans broncher devant des mots d'ordre qu'elle n'approuve plus. S'ils veulent répondre aux aspirations de leurs membres, les dirigeants sociaux-chrétiens éviteront difficilement le divorce entre leur parti et l'Eglise de Belgique. Plus que les querelles, parfois extrêmement vives, qui mettent aux prises des théologiens et les autorités ecclésiastiques, c'est ce fossé qui se creuse de jour en jour entre les catholiques pratiquants et l'Eglise qui me paraît le fait saillant de ces dernières années. L'Eglise, de tout temps, a eu ses théologiens non conformistes ou « avancés » — tel Sanchez au XVII^e siècle —, mais elle a toujours fini par s'en accommoder; au besoin si elle estimait qu'on allait dépasser les bornes, elle durcissait ses positions alors même qu'on la croyait disposée à se laisser fléchir, rappelons *Effrænata* (1581), les condamnations d'Innocent XI (1679), *Casti connubii* (1930), *Humanæ Vitæ* (1968) et plus près de nous la déclaration des évêques belges (avril 1973). Mais jamais peut-être, autant qu'aujourd'hui, les fidèles n'ont eu tendance à établir une cloison aussi étanche entre leur foi et le comportement que leur dicte leur conscience.

Hervé HASQUIN.

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

De caractère général

Sur la pratique de la contraception à travers les âges et dans tous les continents : N. HIMES, *Medical History of Contraception*, Baltimore, 1936 (rééd., New York, 1963).

On trouvera dans les notes infrapaginales du livre de J.T. NOONAN, *Contraception et mariage. Evolution ou contradiction dans la pensée chrétienne ?* (Paris, éd. du Cerf, 1969 - éd. originale anglaise en 1966 sous le titre *Contraception*) une bibliographie quasi exhaustive sur les positions catholiques antérieurement à 1966; à compléter pour les années suivantes par la bibliographie sélective établie par J.L. FLANDRIN et publiée en annexe à son livre *L'Eglise et le contrôle des naissances* (Paris, Flammarion, 1970, Collection *Questions d'histoire*).

⁷³ Cfr les commentaires de Ch. REBUFFAT dans *Le Soir* (5 mars 1973) à propos d'une enquête réalisée par l'Institut universitaire de sondage de l'opinion publique et portant sur le problème de l'avortement : pourcentage de personnes interrogées se déclarant en faveur de l'avortement parmi les catholiques pratiquants :

87,3 — quand la vie de la mère est mise en danger

72 — quand l'enfant en gestation est malformé

64,2 — quand la grossesse est le résultat d'un viol ou d'un inceste

48,6 — dans le cas de la mère en mauvaise santé.

⁷⁴ A une très large majorité, le Conseil général du F.D.F.-R.W. (Front démocratique des francophones bruxellois et Rassemblement wallon) a souhaité la dépénalisation de l'avortement; la solution préconisée est à peu près identique à celle exprimée par les jeunes sociaux-chrétiens le 19 mai 1973; en outre, le F.D.F.-R.W. estime que l'avortement pourrait être autorisé au-delà de la douzième semaine pour des raisons médicales sérieuses (*La Libre Belgique*, 1-2 novembre 1973); le Parti de la Liberté et du Progrès a fait sien l'avant-projet de M. Vanderpoorten.

La meilleure synthèse sur l'avortement, fondée sur les principaux textes d'origine catholique par J.T. NOONAN, « The Catholic Church and Abortion », dans *The Dublin Review*, Winter 1967-68, pp. 300-345.

On trouvera une collection étonnante de citations puisées chez des littérateurs, des philosophes, des médecins dans *La Prévention des naissances dans la Famille. Ses origines dans les Temps modernes*, Paris, 1960 (Institut national d'études démographiques).

Une publication qui rendra de précieux services pour la période contemporaine : *La législation de l'avortement dans le monde*, Genève, 1971 (Organisation mondiale de la santé); à compléter par le chapitre III de la publication de J. DE CLERCK, « Le problème de l'avortement », dans *Courrier hebdomadaire du Centre de recherche et d'information socio-politiques (C.R.I.S.P.)*, n° 645, 17 mai 1974. Cfr également sur les répercussions démographiques de l'avortement le numéro spécial du *Monde diplomatique* (novembre 1973).

On trouvera le texte de déclarations épiscopales émanant de vingt-quatre pays dans l'ouvrage de Ph. DELHAYE, J. GROOTAERS et G. THILS, *Pour relire Humanae Vitae*, Gembloux, 1970.

Plus spécialement pour la Belgique

J. STENGERS, « Les pratiques anticonceptionnelles dans le mariage au XIX^e et XX^e siècle : problèmes humains et attitudes religieuses », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XLIX, 1971, pp. 403-481, 1119-1174; *L'avortement*, Parlement belge. Bibliothèque, 1971 (*Dossiers documentaires*, n° 2); ce dossier comporte outre une bibliographie un aperçu des documents parlementaires relatifs à la question pour la période de 1968-1971; cfr également le *Courrier du C.R.I.S.P.* n° 645 déjà cité, mais surtout le numéro spécial de *La revue nouvelle* consacré à *L'avortement* en janvier 1973.

En raison des limites qui m'étaient imposées, je me suis borné à étudier les controverses d'ordre théologique et éthique, mais il y a bien entendu tous les aspects médicaux et juridiques soulevés par la question de l'avortement. Le lecteur trouvera un aperçu des thèses en présence d'une part dans *Avortement et contraception*, Bruxelles, 1972, éd. de l'Institut de Sociologie de l'U.L.B.), dans le livre de F. BOSMANS, *L'avortement. Clandestin !... légal ?* (Bruxelles - Paris, éd. F. Nathan et Labor, 1973) et dans *L'avortement*. Dossier établi par Philippe Toussaint (en collaboration), Bruxelles, 1973 — c'est la thèse « libérale » — et d'autre part dans le fascicule n° 4 du tome XXXI des *Annales de droit* (1971) ainsi que dans l'ouvrage de J. FERIN, C. LECART, M. MEULDERS, V. HEYLEN, *Libéraliser l'avortement ?* (Gembloux, 1972) — c'est le point de vue des catholiques.

DOCUMENTS

Sommaire

- I. Déclaration de l'épiscopat belge après sa conférence extraordinaire du 30 août 1968.
- II. Déclaration des évêques sur l'avortement en date du 15 décembre 1970.
- III. Extrait des résolutions du Congrès du P.S.C. (Binche - 28 octobre 1972).
- IV. Texte de la position commune du P.S.C.-C.V.P. sur l'avortement en date du 28 février 1973.
- V. Texte intégral de la déclaration de l'épiscopat belge sur l'avortement, en date du 6 avril 1973.
- VI. Motions votées par les Jeunes sociaux-chrétiens au Colloque national de Binche (19 mai 1973) : « Responsabilités nouvelles ».
- VII. Réflexion des Femmes sociales-chrétiennes à propos de l'avortement (octobre 1973).
- VIII. Communiqué remis à la presse par les Jeunes sociaux-chrétiens à la suite de la réunion de leur Comité national - 13 octobre 1973.

DOCUMENTS

I

Déclaration de l'épiscopat belge après sa conférence extraordinaire du 30 août 1968

1. Sens de l'encyclique

Le 25 juillet 1968, le pape Paul VI a publié l'encyclique *Humanæ Vitæ*, dans laquelle il se prononce, après longue étude, prière et réflexion, sur un problème très actuel et profondément humain, à savoir le respect de la vie humaine et le mariage. Il va de soi que nous accueillons avec un respect filial la lettre du Saint-Père, telle qu'il l'a écrite et dans le sens qu'il lui a donné.

Nous recommandons instamment à nos fidèles et à tous les hommes de bonne volonté une lecture intégrale et une méditation approfondie de cet important document, et nous leur demandons de consacrer leurs efforts individuels et collectifs à une exacte intelligence de sa doctrine. Rarement un document du Magistère ecclésiastique aura été accueilli avec une attention aussi vive et, sur certains points, avec des sentiments aussi divergents que l'encyclique *Humanæ Vitæ*, et cela tant parmi les catholiques que dans le monde entier. Aux yeux d'une partie de l'opinion publique elle apparaît comme une encyclique uniquement négative, qui écarte l'usage des contraceptifs dans la régulation des naissances.

En fait le sujet traité dans la lettre pontificale est beaucoup plus large et plus positif. Elle nous expose en effet à propos du mariage et de la famille, une vision globale de l'homme, dont se dégagent deux aspects positifs et essentiels : l'amour conjugal et la parenté responsable. « Elle est au fond », d'après les paroles du Pape (Allocution devant la Conf. épiscopale de l'Amérique latine, 24 août 1968), « une apologie de la vie », une mise en relief des plus hautes valeurs humaines, qu'il faut apprécier avec un respect particulier, et que le chrétien considérera sous le regard de Dieu, créateur et rédempteur.

Si nous entrons au cœur de cette doctrine, nous constatons que son affirmation fondamentale présente l'union des époux et la procréation comme deux aspects indissociables. Les composantes inséparables du mariage chrétien ne sont autres en effet qu'un amour conjugal harmonieux vraiment humain et son orientation vers la fécondité.

Il s'agit d'un domaine où est engagée la vraie noblesse de l'homme. Le mariage en effet est une union totale de deux personnes liées par une donation réciproque irrévocable, union qui pour les chrétiens est un sacrement, à la fois consécration au Christ et source de fidélité. Cette union a en vue une fécondité vraiment « humaine », c'est-à-dire considérée dans une perspective personnaliste, qui tient compte de tous les éléments d'ordre psychologique, économique, médical, démographique, social. L'ensemble doit être situé dans le cadre d'une morale à base

religieuse. Selon cette morale, qui assume le respect de la personne, la conscience individuelle doit observer les normes générales que l'homme découvre dans l'analyse de sa propre existence humaine et pour lesquelles le croyant reconnaît aussi la valeur de la lumière qui lui vient de la Révélation, interprétée par l'enseignement de l'Eglise.

Il serait infiniment regrettable que les lecteurs de l'Encyclique négligent ces considérations fondamentales pour accorder seulement leur attention à la partie du document qui, tout en reconnaissant la licéité des moyens thérapeutiques nécessaires et du recours, pour des motifs sérieux, aux périodes infécondes, réproouve certaines méthodes de régulation des naissances.

Cette réprobation par l'autorité suprême de l'Eglise constitue une règle de conduite pour la conscience catholique, et nul n'est donc autorisé à en contester le caractère obligatoire.

Ces directives ne dispensent cependant pas nos évêques du devoir d'agir en pasteurs, ensemble avec leurs prêtres (cfr *Gaudium et Spes*, n° 43, al. 2; *Humanæ Vitæ*, n° 28), particulièrement à l'égard de ceux parmi les fidèles, qui sont péniblement troublés par certaines exigences de l'encyclique.

2. Portée doctrinale de l'encyclique et orientations pastorales

Vos évêques sont profondément conscients des difficultés que nombre de fidèles éprouvent; ceux-ci se demandent jusqu'à quel point ils sont tenus d'accepter et d'observer les prescriptions édictées par le Pape.

Ce problème est d'ordre général: il y a lieu d'appliquer au cas présent les principes qui régissent l'interprétation des documents du magistère dans les matières touchant la foi et les mœurs. Nous rappelons brièvement la doctrine classique sur ce point (cfr *Lumen Gentium*, n° 25).

1. D'abord toute déclaration doctrinale de l'Eglise, y compris celle qui concerne l'application de la doctrine de l'Évangile au comportement moral, doit être accueillie avec le respect et l'esprit de réceptivité auxquels peut légitimement prétendre l'autorité établie par le Christ. Sans cette attitude d'ouverture le lecteur chrétien se rend impossible l'intelligence lucide du document.

2. Lorsque le Pape parle *ex cathedra* ou lorsque les évêques en union avec lui, s'accordent pour enseigner authentiquement qu'une doctrine concernant la foi et les mœurs s'impose de manière absolue, alors c'est la doctrine du Christ qu'infailliblement ils expriment. A pareille définition il nous faut adhérer dans l'obéissance de la foi (*Lumen Gentium* n° 25 B).

3. Si nous ne nous trouvons pas devant une déclaration infaillible et donc irréfutable — ce qui n'est généralement pas le cas dans une encyclique et ce que *Humanæ Vitæ* du reste ne revendique pas —, nous ne sommes pas tenus à une adhésion inconditionnelle et absolue, comme celle qui est exigée pour une définition dogmatique.

Cependant, même dans le cas où le Pape (ou le collège épiscopal groupé autour de lui) ne fait pas usage de la plénitude de son pouvoir

d'enseignement, les doctrines qu'il prescrit, en vertu du pouvoir qui lui est confié, exigent de soi de la part des fidèles un assentiment religieux de la volonté et de l'intelligence, soutenu par l'esprit de foi (Lumen Gentium, n° 25 A). Cette adhésion ne dépend pas tant des arguments invoqués par la déclaration, que du motif religieux auquel fait appel l'autorité sacramentellement instituée dans l'Eglise.

4. Si toutefois quelqu'un, compétent en la matière et capable de se former un jugement personnel bien établi — ce qui suppose nécessairement une information suffisante —, arrive, sur certains points, après un examen sérieux devant Dieu, à d'autres conclusions, il est en droit de suivre en ce domaine sa conviction, pourvu qu'il reste disposé à continuer loyalement ses recherches¹.

Même dans ce cas, il doit garder sincèrement son adhésion au Christ et à son Eglise, et reconnaître respectueusement l'importance du suprême magistère, comme le prescrit la constitution conciliaire Lumen Gentium (I.c., n° 25 A). Il doit aussi veiller à ne pas compromettre le bien commun et le salut de ses frères, par une agitation malsaine ou a fortiori par une mise en question du principe même de l'autorité.

5. Il se peut enfin, lorsqu'il s'agit de l'application concrète de certaines prescriptions d'ordre moral que d'aucuns parmi les fidèles, à cause de circonstances particulières qui se présente à eux comme des conflits de devoirs, se croient sincèrement dans l'impossibilité de se conformer à ces prescriptions. Dans ce cas l'Eglise leur demande de chercher avec loyauté la manière d'agir qui leur permettra d'adapter leur conduite aux normes données. S'ils n'y parviennent pas d'emblée, qu'ils ne se croient pas pour autant séparés de l'amour de Dieu.

..

Nous nous rendons compte qu'en de pareilles circonstances nombre d'éléments interviennent qu'une sage pastorale ne pourra négliger.

1. Nous constatons que le Pape ne fait pas d'objections, du point de vue moral, à un usage raisonnable de l'abstinence périodique. Dans nombre de cas, celle-ci procure aux époux l'occasion de réaliser leur mission de parenté responsable et peut contribuer à l'épanouissement harmonieux de la vie familiale. L'enseignement de l'encyclique, faut-il le rappeler, n'empêche pas l'usage des moyens thérapeutiques légitimes.

2. Il faut constater aussi que certains arguments invoqués dans la déclaration officielle, soit en partant des principes soit en montrant les conséquences des pratiques anticonceptionnelles, n'ont pas aux yeux de tous le même caractère convaincant, sans qu'on puisse de fait supposer chez ceux qui ne le perçoivent pas, une recherche égoïste ou hédoniste.

3. Il faut reconnaître selon la doctrine traditionnelle, que la dernière règle pratique est dictée par la conscience dûment éclairée selon l'ensemble des critères qu'expose Gaudium et Spes (n° 50, al. 2; n° 51,

¹ Une doctrine similaire, que l'on retrouve chez saint Thomas d'Aquin (Ia IIae, q.19, a.5), inspire la Déclaration conciliaire sur la Liberté religieuse (Dign. Hum., n° 2 et 3).

al. 3), et que le jugement sur l'opportunité d'une nouvelle transmission de la vie appartient en dernier ressort aux époux eux-mêmes qui doivent en décider devant Dieu.

4. Sans prétendre dicter la loi aux Etats ni vouloir se présenter en juge des frères séparés et des non-croyants, l'Eglise croit de son devoir d'éclairer les consciences dans le domaine familial et démographique. Elle réclame par ailleurs pour tous ses fils la liberté réelle de vivre selon leur conviction chrétienne.

5. L'Eglise sait que, quel que soit l'état de vie d'un chacun, la pratique d'une vie chrétienne authentique est exigeante et que sans la grâce du Christ nous en serons toujours incapables. Il nous incombe donc à tous de recourir à l'ascèse, à la prière et aux sacrements, en demandant avec une humble confiance à notre Père céleste : Que ta volonté soit faite... et pardonne-nous nos offenses.

..

Le Souverain Pontife, inspiré par son souci de préserver les grandes valeurs de la vie humaine et de l'amour conjugal, a adressé à ses fidèles et au monde cette lettre dont il prévoyait les graves répercussions et qui constituait pour lui un angoissant problème de conscience.

Vos évêques s'unissent à lui dans son appel au respect sacré de la vie humaine, à l'heureux épanouissement de l'amour conjugal entre les époux et à leur générosité sincère et éclairée dans la transmission de la vie. Ils sont convaincus que l'acceptation de ces valeurs dans l'esprit de l'Evangile et avec le courage du sacrifice, inhérent à toute vie chrétienne, en fera ressortir le bienfait spirituel et la richesse humaine. Ils engagent les fidèles et surtout les foyers à s'accorder les uns aux autres le soutien de la prière et l'entraide sous toutes ses formes, à respecter aussi la conscience d'autrui en esprit de charité et de compréhension mutuelle.

Avec le Pape ils invitent tous ceux qui sont capables d'apporter leur concours aux recherches psychologiques, scientifiques ou autres, à redoubler d'efforts pour trouver aux problèmes toujours poignants de l'humanité en croissance, des solutions harmonieuses et respectueuses de toutes les valeurs humaines et chrétiennes.

Malines, le 30 août 1968.

(Publiée dans *La Libre Belgique* - 31 août 1968.)

II

Déclaration des évêques sur l'avortement en date du 15 décembre 1970

« Une action se manifeste dans plusieurs pays en faveur d'une législation plus libérale sur l'avortement. Plusieurs conférences épiscopales ont rappelé le point de vue moral en cette matière.

» Sans prétendre pour autant apporter une solution pratique à tous les cas concrets, les évêques de Belgique doivent prendre position au moment où ce problème complexe suscite des discussions nombreuses dans le pays.

» Les évêques ont le devoir de rappeler aux fidèles les normes morales, et ont conscience qu'en ce faisant, ils servent auprès de tous la cause des droits de la personne humaine. Ils réaffirment donc l'impératif primordial de respecter et de protéger la vie humaine à tous les stades de son développement. L'interdiction radicale de tout homicide constitue la base même de la société. Elle est affirmée maintes fois dans l'Écriture. Elle fut, de tous temps, enseignée par l'Église. Réprouvant l'avortement et l'infanticide, Vatican II a solennellement réaffirmé que la vie doit être sauvegardée avec un soin extrême dès la conception (cfr *Gaudium et Spes*, n° 51, pr. 3).

» Il est du devoir de la société comme de chaque individu de ne pas menacer le droit fondamental à la vie de chaque être humain. Comment celui qui porte aujourd'hui atteinte à la vie en germe, ne sera-t-il pas amené à s'en prendre demain à la vie des handicapés et à toute vie en déclin ? Il existe certes des situations conflictuelles d'une extrême gravité dont on ne peut guère sortir qu'en essayant de sauver tout ce qui peut l'être, en fait de vie humaine.

» S'il est vrai qu'une législation purement répressive n'empêche pas le développement de l'avortement, il est inexact de croire qu'une libéralisation légale de l'avortement soit un remède adéquat. On préviendra les avortements en facilitant l'accueil de l'enfant, de manière à ce qu'il puisse être désiré et ne pose pas, par sa venue, des problèmes insolubles aux parents, en développant chez ceux-ci le sens de leurs responsabilités. Plutôt que d'offrir aux futures mères la possibilité de se débarrasser de leur enfant avec moins de risque pour elles, il faudrait utiliser au maximum les progrès de la médecine pour prévenir les malformations congénitales, pour mettre l'enfant au monde dans les conditions les plus satisfaisantes et assurer les conditions matérielles et morales indispensables à son éducation.

» Une révision de la législation de la santé au sens large du mot, et de la famille, est plus urgente qu'une modification de la législation pénale.

» Les chrétiens useront donc de toute leur influence pour obtenir que la société s'organise de façon à respecter l'ensemble de ces orientations. Ils rechercheront, en outre, les moyens pour porter secours dans les cas où les lois et les institutions seraient inefficaces.

» Si les évêques interviennent aujourd'hui contre l'avortement, c'est dans le même esprit que la hiérarchie s'élève contre toute violence déshumanisante, la discrimination raciale, le sous-développement, l'euthanasie. Dans ces divers cas, les mêmes valeurs sont en cause : il s'agit d'un appel lancé par des êtres humains sans défense, à une reconnaissance plénière de leur dignité d'homme et à leur insertion dans notre société humaine. »

(Publiée dans *La Libre Belgique* - 16 décembre 1970.)

III

Extrait des résolutions du Congrès du P.S.C. (Bincbe - 28 octobre 1972)

3.2. LIBERTES NOUVELLES

- 3.2.1. Les problèmes de l'avortement, de la contraception et de la drogue touchent profondément à la vie et à la personnalité responsable des citoyens. Le P.S.C. les aborde avec un sens aigu de ses responsabilités. Il en mesure la gravité sur le plan humain, quelles que soient les convictions personnelles de chacun.
- 3.2.2. Le P.S.C. estime que le problème de l'avortement et celui de la contraception sont, dans la réalité, étroitement liés. Ils doivent être résolus parallèlement d'une façon positive.
Le P.S.C. estime que le problème de la régulation des naissances concerne, à la fois, les individus et la société et fait appel à la responsabilité collective comme à celle des personnes.
L'information en matière d'éducation sexuelle, de contraception et de planning familial doit être également reconnue et organisée, avec un grand souci de promouvoir chez les citoyens, hommes et femmes, la liberté de choix et la volonté d'assumer la responsabilité de donner la vie. Cette information doit être exempte de publicité commerciale et d'esprit de lucre.
- 3.2.3. Simultanément, il est urgent d'organiser une politique sociale répondant concrètement aux objectifs suivants :
- 3.2.3.1. accueil de l'enfant, quelle que soit sa condition juridique ; assouplissement de la loi sur l'adoption, la société doit reconnaître les mêmes droits à chaque enfant à l'égard d'elle-même ;
- 3.2.3.2. aide aux enfants handicapés, y compris en milieu familial ;
- 3.2.3.3. placer la mère seule dans un contexte juridique et social qui permettra sa réintégration dans la société ;
- 3.2.3.4. organisation accélérée de crèches et de garderies et d'une infrastructure d'aide aux familles, aux mères en difficulté, particulièrement par la revalorisation du statut des aides familiales.

Il était nécessaire que tout cela soit mis en place pour rendre la procréation consciente, l'enfant souhaité et les difficultés moins lourdes à supporter;

- 3.2.3.5. politique d'éducation à la parenté responsable.
Nous aborderons ainsi, dans de meilleures conditions, le problème pénible de cet échec que constitue l'avortement.
- 3.2.4. Profondément respectueux de la vie humaine, le P.S.C. entend faire le maximum pour qu'il n'y soit pas porté atteinte.
- 3.2.5. Il sait qu'il existe des situations en face desquelles les citoyens ne sont pas toujours placés dans des conditions d'égalité. Il constate l'existence d'un certain nombre d'incertitudes scientifiques.
- 3.2.6. Il faut que partout soit mise en place une politique de formation, d'information, ainsi que des structures sociales appropriées pour que l'avortement puisse être évité car il reste un échec à tous les plans.
La société doit être organisée et les lois faites en tenant compte des situations et des difficultés pratiques, cela pour éviter la multiplication de l'avortement et surtout en réduire la fréquence à plus long terme.
- 3.2.7. Le P.S.C. estime que la législation doit être adaptée en vue de déterminer de façon précise les conditions dans lesquelles peut être autorisé l'avortement thérapeutique.
- 3.2.8. Le P.S.C. n'entend ni dramatiser ni traiter à la légère le problème de la drogue. C'est d'abord un problème de notre société et ses causes profondes doivent être rencontrées : morosité des grands ensembles, vide moral et intellectuel des distractions collectives, impact nuisible d'une publicité tapageuse de consommation, destruction de la cellule familiale. Le P.S.C. constate aussi l'usage abusif et souvent non contrôlé de tranquillisants et autres produits à accoutumance rapide. Il propose d'interdire toute publicité pour ce genre de produits.
Il propose aussi d'interdire toute publicité pour le tabac et pour l'alcool.
- 3.2.9. Le P.S.C. estime urgent que soit donnée dans les écoles une saine information sur les problèmes de la drogue et ses conséquences. Les membres du Parti considèrent que le drogué doit être considéré non comme un délinquant, mais comme un malade, et traité comme tel. Ils demandent que les peines à l'égard des trafiquants soient aggravées.
- 3.2.9. (bis) Le P.S.C. appuie fermement les efforts accomplis pour unifier et rendre plus efficace la législation des pays européens en ce qui concerne les drogués, le trafic de la drogue et la nomenclature des produits toxiques. Il réclame des négociations avec les pays producteurs en vue de réglementer internationalement la production et de réprimer le trafic des drogues.

(Publié par le mensuel du P.S.C. *Action*, n° 11-12, novembre-décembre 1972.)

IV

Texte de la position commune du P.S.C.-C.V.P. sur l'avortement en date du 28 février 1973

Dans notre société en progrès, la parenté consciente et responsable apparaît comme un idéal de plus en plus répandu. Pour l'atteindre, il convient surtout de promouvoir la meilleure éducation à la vie sexuelle et à la vie conjugale. Par ailleurs, depuis un certain temps, la science crée des possibilités contraceptives qui favorisent les décisions réfléchies en ce qui concerne la régulation des naissances.

Mais il apparaît que l'avortement est encore souvent utilisé comme un moyen de régulation des naissances.

Face aux discussions en cours, le P.S.C.-C.V.P. entend adopter dans notre société en pleine évolution, une position qui déterminera son attitude politique lors de la révision de la réglementation actuellement en vigueur.

Auparavant, le P.S.C.-C.V.P. met l'accent sur le fait que la famille est la plus importante cellule de notre vie en commun : une politique familiale dynamique et généreuse doit permettre que la vie humaine puisse naître et s'épanouir, dans les conditions optimales, au sein de la famille.



Pour le P.S.C.-C.V.P., le progrès ne peut pas tendre seulement à donner plus de bien-être, mais aussi à promouvoir davantage la dignité de l'être humain.

Dans cette optique, il propose trois lignes directrices qu'il convient de considérer ensemble :

- 1) Promotion de la parenté consciente et responsable.
- 2) Respect de la vie humaine : et celle de la mère et celle de l'enfant conçu mais encore à naître.
- 3) Conception et organisation de la société de manière à prévenir l'avortement et à assurer toute l'aide qu'exigent les situations pénibles.

Sur base de ces lignes directrices, le P.S.C.-C.V.P. préconise notamment les mesures suivantes :

1. - *Parenté consciente et responsable*

Dans le cadre d'une politique équilibrée en la matière, les mesures suivantes doivent être prises :

- 1) Il faut promouvoir l'éducation à la vie sexuelle, dans toute sa valeur humaine, et à la parenté responsable.

- 2) Les centres de consultation prématrimoniale et conjugale, dotés d'un statut adéquat et donnant toutes garanties de qualité, doivent être multipliés en fonction des besoins.
- 3) Les dispositions du Code pénal relatives aux contraceptifs doivent être supprimées.
Il va de soi que reste d'application une réglementation adaptée concernant l'art de guérir et les médicaments, dans la mesure où il s'agit de moyens qui ont une grande influence sur la santé physique et psychique.
- 4) En outre, le P.S.C.-C.V.P. lance un appel aux médecins de famille afin qu'ils collaborent à l'information sur les contraceptifs et à leur judicieuse utilisation.

2. - *Respect de la vie de l'être humain*

Le respect de la vie de l'être humain constitue l'un des piliers de notre existence en commun.

Pour faire en sorte que, dans l'avenir, la grossesse ne puisse plus être ressentie comme indésirée, les mesures nécessaires doivent être prises qui permettent, et à la mère et à l'enfant d'être accueillis par la société dans les conditions les meilleures.

A cet égard, les mesures suivantes doivent notamment être prises :

- 1) Afin de rencontrer des situations exceptionnelles et dramatiques, de permettre que l'enfant soit soustrait à un milieu où il ne trouve pas place et de créer les meilleures conditions d'adoption, les dispositions relatives à l'acte de naissance (art. 57 du Code civil) devraient être complétées de telle façon que, non seulement le père, mais également la mère puissent demeurer inconnus.
- 2) A la lumière des considérations précédentes, le statut de l'enfant naturel doit être fondamentalement revu.
- 3) Il faut développer l'organisation de crèches et de garderies ainsi que l'infrastructure d'aide aux familles et aux mères en difficulté.
- 4) La mère isolée qui s'occupe elle-même de son enfant :
 - a) doit se voir octroyer le droit à l'allocation de naissance et aux allocations familiales pour orphelins;
 - b) doit se voir accorder par priorité, à des conditions à déterminer, une allocation spéciale (socio-pédagogique).

3. - *L'avortement*

Tant aux yeux des partisans de la libéralisation de l'avortement qu'aux yeux de ses adversaires, l'avortement est considéré comme un échec.

Le P.S.C.-C.V.P. affirme que le problème de l'avortement ne peut être abordé sans tenir compte d'une règle fondamentale et principalement incontestable de la civilisation : le respect de la vie humaine.

L'avortement demeure, en dépit des méthodes modernes, une intervention susceptible d'avoir des conséquences néfastes sur les plans physique et psychique. Le P.S.C.-C.V.P. affirme que l'avortement n'est pas un moyen acceptable de régulation des naissances.

Le caractère délictueux doit être supprimé lorsqu'il est procédé à l'avortement pour des raisons médicales sérieuses, notamment lorsque la continuation de la grossesse met gravement en danger la vie ou la santé de la mère. La loi doit être modifiée de telle façon que toute sécurité juridique soit obtenue à cet égard.

..

Le P.S.C.-C.V.P. souhaite, enfin, qu'un large débat parlementaire puisse s'engager sur ce problème dans une atmosphère sereine. Il demande à ses représentants au Parlement de s'inspirer des principes fondamentaux ci-dessus, et des considérations humaines, afin que puisse être mise en œuvre une politique menant à une société plus humaine.

C'est pourquoi le P.S.C.-C.V.P. estime inadéquate la libéralisation de l'avortement.

Il entend promouvoir une législation qui aboutisse à diminuer effectivement le nombre des avortements, clandestins ou autres. Cette législation doit maintenir un climat général dans lequel s'expriment les priorités de notre civilisation.

Elle doit avoir pour résultat de permettre des solutions assurant en fait, pour l'ensemble de la population, l'épanouissement le meilleur de la personne humaine.

(Publié dans *La Libre Belgique* - 1^{er} mars 1973.)

V

**Texte intégral de la déclaration de l'épiscopat belge sur l'avortement,
en date du 6 avril 1973**

Motions votées par les jeunes sociaux-chrétiens

L'avortement provoqué, certaines conséquences tragiques de sa clandestinité, son éventuelle légalisation ou même sa libéralisation : ces questions difficiles agitent en ce moment l'opinion publique. Des voix s'élèvent de tous côtés pour prendre position. Emus par le désarroi et les souffrances de celles qui sont confrontées avec certains drames, nombreux sont ceux qui cherchent à rencontrer leur détresse et à leur venir en aide.

Cette émotion et ce souci sont en soi assurément légitimes et nous les partageons sincèrement. Mais les moyens proposés sont-ils tous acceptables ? D'autre part, on ne laisse pas de discerner aussi dans ce

débat — la vérité nous oblige à le dire — l'influence (souvent inconsciemment subie) de mots d'ordre inspirés par des objectifs tout autres que la suppression des drames qui nous affectent tous profondément. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que les controverses soient marquées par une réelle confusion, d'autant plus qu'en dépit de leur caractère délicat, elles sont portées avec passion sur la place publique et accompagnées parfois d'informations tendancieuses et de simplifications excessives.

Les chrétiens ne peuvent se tenir à l'écart de ces controverses. Certains sont désorientés; d'autres éprouvent parfois « mauvaise conscience » lorsqu'ils s'entendent accuser d'inhumanité s'ils ne souscrivent pas à la dépénalisation de l'avortement. Beaucoup nous demandent, nous pressent même de préciser publiquement notre position.

..

La répression pénale ne peut, à elle seule, enrayer le fléau social que constitue l'avortement : on en conviendra sans peine. Elle n'en supprime pas en effet les causes lointaines ou immédiates. Elle n'empêche pas non plus toutes les situations angoissantes qui placent la conscience devant de difficiles décisions.

Ces situations demandent à tous compréhension bienveillante et aide efficace. Mais il ne faut pas confondre les diverses instances ni les niveaux de solution. Il appartient au Législateur de prévenir autant que possible ces cas dramatiques, puis d'y remédier au mieux, en promulguant des lois qui contribuent à promouvoir le bien de la société et de chacun de ses participants. Et il appartient à la Magistrature de tenir compte de toutes les circonstances pour statuer sur la conduite des personnes qui auraient transgressé ces lois.

L'Eglise respecte le domaine propre du pouvoir législatif et du pouvoir judiciaire; cependant les décisions prises par ces pouvoirs et les répercussions qu'elles entraînent lorsqu'elles concernent les personnes et leurs droits fondamentaux, ne peuvent la laisser indifférente.

Déjà, dans une déclaration publiée le 15 décembre 1970, nous avons pris position à propos de ce grave problème, comme nous l'avons rappelé au cours de janvier 1973. Les circonstances actuelles nous font un devoir d'y revenir et de répondre aux questions posées par des consciences angoissées. Mais, si nous entendons ainsi nous montrer fidèles aux exigences de notre responsabilité pastorale, c'est, redisons-le, en partageant pleinement l'émotion et le respect de tous devant toute souffrance humaine. Nous sommes mus également par le souci très vif d'apporter notre contribution à l'effort commun tant pour soulager ces souffrances que pour chercher une vraie solution à ce fléau humain et social.

I. - POUR LE RESPECT DE L'ENFANT A NAITRE, « PERSONNE EN DEVENIR »

1. *Le respect de la vie humaine*

1° L'enseignement de la Révélation chrétienne

La Révélation chrétienne souligne la dignité inviolable de la personne humaine. Créé à l'image de Dieu et partageant la vie de Jésus-

Christ, l'homme est appelé à ressusciter avec le Seigneur Jésus pour participer éternellement comme un fils à la plénitude de vie et d'amour de Dieu, en communion avec Lui et avec ses frères les hommes.

La vie humaine a donc quelque chose de sacré. Elle s'identifie en quelque sorte avec l'homme lui-même en marche vers cette communion suprême et définitive ou « Dieu sera tout en tous ». L'existence terrestre est le temps de maturation des êtres humains. Enlever à ceux-ci la vie, c'est les empêcher de se réaliser et d'accomplir leur vocation divine. C'est manquer à leur égard de la justice la plus élémentaire. C'est aussi offenser Dieu très gravement et mépriser son amour.

Respecter la vie d'autrui est bien la première et fondamentale exigence de la charité, norme suprême de l'agir dans la communion des personnes. « Dieu est amour » et nous devons aimer comme il nous aime. Aimer, pour Dieu, c'est appeler à la vie. Le « Tu ne tueras point » n'est pas sans doute le cœur ni le sommet de l'Évangile. Mais ce commandement est repris par le Seigneur comme condition indispensable et obligation première de l'amour.

Certes la logique même de cette charité peut nous amener, à l'exemple de Jésus, à offrir notre vie en « sacrifice » pour les autres, car « il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ». Cependant autre chose est de sacrifier sa propre vie par amour, autre chose est prétendre en disposer pour tout autre motif, a fortiori vouloir disposer à son gré de la vie du prochain pour quelque raison que ce soit.

Dans la fidélité à l'enseignement évangélique et sans jamais se démentir, le Magistère ecclésiastique a toujours affirmé que la vie humaine « doit être sauvegardée avec un soin extrême dès la conception; l'avortement et l'infanticide sont des crimes... » (Vatican II, Constitution *Gaudium et Spes*, 51, Par. 3). Et Pie XII rappelait naguère le principe suprême qui doit inspirer les décisions de ceux qui sont appelés à résoudre les cas difficiles et angoissants : « il ne peut y avoir qu'une seule exigence : faire tout ce qui est possible pour sauver la vie de tous les deux, et celle de la mère et celle de l'enfant »¹.

Dans les cas — heureusement aujourd'hui plus rares grâce aux progrès de la science — où la vie de la mère et celle de l'enfant sont réellement en danger, l'Église, soucieuse de rencontrer cette situation de détresse, a toujours reconnu la légitimité d'une intervention même si celle-ci entraîne indirectement la perte d'une des deux vies que l'on cherche à sauver. Dans la pratique médicale, il est parfois difficile d'établir si ce malheur résulte directement ou indirectement de l'intervention. Cette dernière, du point de vue de la moralité, peut être considérée comme un tout. Le principe moral qui doit la régir peut s'énoncer de la façon suivante : deux vies étant en cause, tout en faisant tout ce qui est possible pour les sauvegarder toutes les deux, on s'efforcera d'en sauver une plutôt que d'en laisser deux se perdre.

S'il n'est donc pas permis de supprimer directement et intentionnellement un innocent, même si une autre vie est en jeu, à bien plus forte

¹ S.S. Pie XII, *Discorso « Per la salvezza della Famiglia » ai partecipanti al convegno del Fronte della Famiglia*, du 27 novembre 1951.

raison, on ne peut prétendre autoriser ou justifier un avortement au nom d'indications de santé, d'équilibre psychique, d'entente entre époux et de sauvegarde du foyer conjugal, de bien-être et de promotion économique et sociale. La légitime défense contre un injuste agresseur ne pourrait pas non plus être invoquée car tel n'est pas le problème soulevé ici.

2^o L'enseignement de la raison

Les chrétiens sont du reste très loin d'être les seuls à partager cette conviction. La réflexion humaine suffit à la fonder. Après de longs cheminements, morale et droit — chaque discipline dans sa propre ligne — ont dégagé sans ambiguïté leur critère suprême, fondé sur la structure même des êtres humains et de leur activité.

Quel est ce critère ? C'est le respect des personnes, c'est-à-dire des individus qui sont ou seront un jour capables de réfléchir et d'orienter leur destinée. Se considérant eux-mêmes comme « fin » de leur action, ils ne peuvent être réduits au niveau de moyen. Ils ont valeur « en soi » et « pour soi ». Nul ne peut décider à leur place de leur vie et surtout pas de leur mort ; nul ne peut les supprimer sous prétexte qu'il les considère comme « gênants » ou inutiles ².

En bien des domaines, notre époque réalise de magnifiques progrès. Nous nous réjouissons vivement de toute promotion humaine. Nous n'en dénonçons qu'avec plus d'insistance ce qui aliène l'homme, ce qui menace ou détruit sa dignité personnelle : les horreurs de la guerre, la violence déshumanisante, l'euthanasie, le génocide, le sous-développement, la prostitution, etc. C'est pourquoi nous posons la question : au moment où l'on réclame l'abolition des discriminations injustes entre les sexes, les races, les peuples, les classes sociales, va-t-on en admettre légalement une autre, plus scandaleuse encore, basée sur le moment plus ou moins avancé dans le cours de la vie ?

Les Nations-Unies, pour leur part, s'y refusent, elles qui ont accepté à l'unanimité « que l'enfant en raison de son manque de maturité physique et intellectuelle, a besoin d'une protection spéciale et de soins spéciaux, notamment d'une protection juridique appropriée avant comme après sa naissance » ³.

2. *L'enfant conçu est un être humain*

Pour échapper à cette exigence de la morale et du droit, d'aucuns voudraient jeter un doute sur le caractère humain du fœtus, de l'embryon, de l'œuf fécondé, ou s'interdisent d'ouvrir un dossier qui serait, dit-on, purement philosophique.

Faut-il rappeler d'abord que s'il y a doute, il doit bénéficier à l'être auquel on pourrait porter préjudice ? Même dans le cas où l'embryon (l'œuf fécondé) ne serait que probablement un être humain, on ne peut courir le risque de lui enlever la vie.

² Nous ne voulons pas traiter ici le problème de la peine de mort.

³ *Déclaration des Droits de l'Enfant*, le 20 novembre 1959, par l'Assemblée générale des Nations Unies, puis renouvelée à la Conférence internationale des Droits de l'Homme, réunie à Téhéran en mai 1968.

Mais on ne voit vraiment pas sur quoi on pourrait se baser pour dénier à l'enfant conçu le caractère humain et personnel. Ceux qui le font sont précisément incapables de se mettre d'accord sur le moment où commence cette « humanisation ». Et pour cause !

Avant la fécondation, il existe deux cellules, masculine et féminine, vivantes certes de la vie de l'homme et de la femme, mais destinées à mourir à brève échéance, comme tant d'autres, à moins justement qu'elles ne se conjoignent. De leur rencontre résulte une cellule unique, douée d'un dynamisme propre, qui de soi portera l'individu jusqu'à son décès, même si celui-ci survient dans l'extrême vieillesse. Dès son début, l'œuf fécondé contient tout le programme original de l'être nouveau.

Les biologistes, restant dans les limites de leur compétence, n'ont pas à se prononcer sur la personnalité; ils peuvent cependant et doivent reconnaître que la personne adulte se rattache sans solution de continuité à cette cellule primitive, qui diffère en sa structure des cellules paternelle et maternelle. Le seul moment déterminable pour assigner un commencement à la vie humaine est donc celui de la fécondation. Cette affirmation s'impose tant du point de vue « scientifique » que « philosophique », Aussi bien, dans l'ouvrage collectif « Abortus provocatus », édité par le Centre d'études démographiques et familiales du ministère de la Santé publique et de la Famille, il est clairement rappelé qu'« il n'y a aucun critère objectif pour établir, dans ce processus de développement graduel, une limite entre la vie "non humaine" et la "vie humaine". Dans (ce) processus, chaque étape est condition nécessaire à la suivante et aucun moment n'est "plus important", "plus décisif", ou "plus essentiel" qu'un autre »⁴.

Les diverses péripéties du devenir humain : nidation de l'œuf, édification et myélinisation du cerveau, possibilité de survie hors de l'utérus, naissance et divers stades de l'enfance, âge de la scolarité, puberté, etc. ne sont en effet que des étapes d'un même processus.

Il peut bien se faire, certes, avant comme après la naissance, que ce processus soit interrompu par des accidents naturels ou imprévisibles. Cela n'autorise pas l'homme à intervenir pour y mettre lui-même un terme.

3. *L'enfant conçu est une personne en devenir*

Soulignant le rôle important de la relation intersubjective dans la « personnalisation », d'autres se demandent si l'embryon est personnel, « humanisé », avant d'avoir été accepté, reconnu, nommé par ses parents, et inséré dans les relations sociales. Ou bien, on en appelle à de prétendues conséquences logiques de la « parenté responsable » pour justifier le refus de cette « reconnaissance ».

Mais n'y a-t-il pas là un sophisme ?

On aura beau en effet nommer, choyer, traiter comme une personne un être infra-humain, celui-ci ne deviendra pas capable de réflexion ni

⁴ « Abortus provocatus », dans *Studies en Documenten*, Bruxelles, Centrum voor Bevolkings- en Gezinsstudien, Ministerie van Volksgezondheid en van het Gezin, 1972, p. 58.

d'engagement responsable. Malgré les progrès stupéfiants que lui fera réaliser l'amitié humaine, il lui manquera toujours la structure qui le rendrait apte à la vie personnelle.

Cette structure, en revanche, est chez l'être humain antérieure à son acceptation par les autres. L'amour des parents pour l'enfant qu'ils attendent crée certes en eux des liens nouveaux à l'égard de cet enfant et un climat favorable à son accueil. C'est sans aucun doute très important pour le développement ultérieur de celui-ci. Mais cette relation n'est pas à l'origine de la dignité humaine de l'individu à naître ni de ses droits fondamentaux. Tout au contraire, c'est la personnalité en devenir de l'embryon qui est à la source des devoirs des parents et de la société à l'égard de cet enfant. Des parents qui ne fourniraient point à leur enfant la nourriture ou l'instruction seraient jugés indignes. S'ils lui refusent l'affection, ils lui causent un préjudice incalculable. Si, sous prétexte qu'ils ne l'ont pas désiré, ils n'acceptent pas de le reconnaître et de le laisser vivre, ils posent un geste qui tue.

Ce droit imprescriptible de l'embryon humain à être reconnu marque une limite infranchissable à l'exercice de la parenté responsable. Quelque souhaitable que soit le développement de celle-ci, elle ne supprime jamais les devoirs à l'égard d'une vie déjà présente, même conçue éventuellement à l'encontre des prévisions. Dans l'hypothèse où les parents seraient incapables d'aimer et d'éduquer un enfant, ils pourraient le confier à d'autres, tout prêts à l'accueillir. Nombre de couples sans enfants le désirent en effet ardemment. Contrairement à la formule scandaleuse que l'on vient de lancer dans l'opinion publique, l'adoption est infiniment moins traumatisante — à supposer qu'elle le soit — et pour l'enfant et pour les parents, que l'avortement qui ne permet pas à l'un de vivre et rend les autres coupables d'un forfait.

Morale et droit exigent le respect des personnes. Mais ce n'est pas seulement l'exercice des activités personnelles qui motive le devoir d'autrui et mérite la protection de la loi ; c'est leur capacité foncière chez un individu. Le bébé ne réfléchit pas ni ne prend des décisions responsables, mais il en est virtuellement capable. C'est également le cas pour l'œuf fécondé. Il est en voie de personnalisation et c'est là le fondement de ses droits. Bien plus, la fragilité de l'être humain à naître et son incapacité de se défendre exigent de ses parents et des responsables de la société un surcroît d'attention.

4. *D'autres vivants menacés*

Si la société et le législateur ne garantissent pas, dès le départ, ce respect dû à la vie naissante, bien des vies humaines vont se trouver en danger. Les arguments invoqués pour tenter de justifier l'avortement, une fois acceptés, en susciteront d'autres qui compromettent la vie des handicapés, des incurables, des vieillards, des « marginaux » de toute sorte. Une fois violé le principe du respect égal dû à tout être humain, qui arrêtera la cascade des conséquences ?

5. *Le vrai pluralisme*

Mais dira-t-on, d'aucuns acceptent et défendent la licéité de l'avortement. Celui-ci serait donc affaire de liberté d'opinion. La société plura-

liste ne peut permettre qu'une partie des citoyens impose ses vues aux autres en restreignant indûment la liberté de ceux-ci.

On pourrait accepter ce point de vue s'il s'agissait en l'occurrence d'une liberté légitime. Ce n'est pas le cas.

En effet, il y a opinion et opinion. Déjà sur un plan théorique on peut se demander si la société pluraliste doit admettre jusqu'à la propagation des opinions les plus subversives. Quoi qu'il en soit, lorsque les idées entraînent des conséquences pratiques, il faut commencer par soigneusement distinguer entre professer des opinions et prétendre les traduire en actes ou les incarner dans les institutions.

Le vrai pluralisme implique d'abord respect des personnes, quelles que soient leurs idées. Il exige ensuite que toute latitude soit laissée aux personnes d'exposer leurs opinions et d'agir en conséquence aussi longtemps que ces façons de voir ne contredisent pas le bien commun véritable et respectent les droits d'autrui.

Mais la liberté et le droit d'un chacun se terminent là où commencent ceux des autres. Si quelqu'un par exemple prétendait pouvoir s'approprier le bien de son prochain, va-t-on exiger de la société qu'elle l'autorise à agir selon sa conviction ? A fortiori, si quelqu'un en arrivait dans ses opinions à contredire les droits essentiels de la personne — et notamment le droit à la vie — et prétendait pouvoir passer aux actes, la société, gardienne et protectrice des droits de tous ses membres, ne peut ni laisser faire ni permettre qu'une telle opinion soit reprise et inscrite dans les institutions. Puisque l'embryon est un être humain en voie de personnalisation, c'est affaire non pas d'opinion mais de justice élémentaire que de respecter ses droits.

C'est donc au nom du pluralisme bien compris qu'il faut repousser l'avortement.

II. - POUR L'AUTHENTIQUE PROMOTION DE LA FEMME

1. *L'avortement nuit à la femme*

Nous nous sommes élevés contre l'avortement et contre ce qui le facilitait au plan légal, d'abord parce qu'il est, comme disent des classiques du Droit : « un attentat à la vie de la personne en devenir que consitue un enfant conçu »⁵. Il faut reconnaître également que, même légalisé, l'avortement nuit gravement à la femme dans son être biologique, psychique et moral.

Pour des motifs de propagande, on ne laisse pas de masquer ou de minimiser cette vérité. Des enquêtes médicales, incontestablement sérieuses et objectives, provenant notamment de pays aussi divers que le Japon, la Hongrie ou la Grande-Bretagne, et portant sur des avortements légaux, en clinique spécialisée, font état de nombreuses séquelles pour la santé de la femme, les grossesses ultérieures, les enfants nés de ces grossesses. Les psychologues et les psychiatres, qui en général et de leur

⁵ RIGAUX et TROUSSE, *Les crimes et les délits du Code pénal*, t. V, 1968, pp. 138-139 et 144.

point de vue concèdent qu'il n'y a guère d'indications à retenir pour provoquer un avortement, signalent les suites funestes parfois enfouies dans l'inconscient mais se manifestant en période de crise. La vie morale est profondément perturbée, non seulement parce qu'il y a violation de ce que certains appellent des « tabous » sociaux ou interdits légaux, mais parce qu'un attentat a été commis contre la vie, attentat qui de plus contredit l'être féminin dans sa vocation propre.

La vérité de l'être féminin et son authentique promotion personnelle ne sont pas à chercher dans la voie qui ne respecte ni son intégrité physique ni la dignité de sa personne. La plupart des femmes qui doivent affronter cette terrible possibilité, manifestent leur aversion pour une solution déshumanisante.

En effet, le prétendu « droit de la femme » à l'avortement est une expression qui ne consacre en réalité que son esclavage. La libéralisation, que certaines revendiquent au nom de leur propre liberté, ne permettra-t-elle pas aux égoïsmes masculins d'user de leur partenaire sans aucun respect de ses rythmes et de son pouvoir de procréation, avec la garantie de n'avoir pas à en assumer les conséquences ?

Une solution qui mutilé la femme et supprime en elle l'être qu'elle porte, n'est-elle pas une terrible régression dans la montée progressive de celle-ci vers son autonomie et son épanouissement ?

Au vrai, cette dégradation ne procède-t-elle pas d'une conception aberrante de la sexualité ?

Aux yeux de certains, la satisfaction des désirs sexuels serait une valeur telle qu'il serait légitime de la rechercher inconditionnellement sous toutes ses formes et dans toutes ses manifestations. Dans l'intimité de la vie conjugale notamment, les époux auraient le droit de se manifester leur mutuel amour sans devoir jamais se préoccuper de son orientation vers la fécondité et le don de la vie.

En réalité, la sexualité n'est bonne, comme toute chose, que dans la mesure où elle contribue à la promotion véritable et à la communion des personnes, promotion et communion entendues non pas selon l'arbitraire du désir individuel, mais selon les normes objectives de la moralité et les exigences de la charité. La sexualité dévie et devient nuisible lorsqu'elle favorise l'égoïsme, dégrade les partenaires, n'accepte pas de s'ouvrir à la procréation, pire encore lorsqu'elle conduit à supprimer le fruit de l'union.

La vraie liberté de la femme, celle qui implique la responsabilité plénière, s'exerce dans un choix antérieur à la conception⁶. Cette liberté-là exige le respect mutuel, la maîtrise de soi, le sens des engagements et des fidélités, en un mot l'amour véritable. Gardienne privilégiée de la vie, la femme ne trouvera sa liberté authentique que lorsqu'elle exercera en plénitude son rôle de mère et d'éducatrice de l'amour.

⁶ Rappelons que le jugement moral sur la régulation des naissances s'inspire des mêmes principes : est-elle ou non au service de la promotion et de la communion des personnes dans une parenté responsable et généreuse ? À la différence de l'avortement, la contraception n'enlève la vie à personne. Aussi y a-t-il un abîme moral entre elle et l'avortement. Mais il serait illusoire d'espérer que la seule contraception remédiera adéquatement au fléau de l'avortement. Ici encore, l'expérience prouve le contraire.

En rappelant ainsi les conditions et les exigences d'une véritable libération de la femme en ce domaine, nous n'oublions pas que son partenaire dans le couple a des devoirs et des responsabilités analogues. A l'homme aussi, malgré toutes les difficultés que cela peut comporter, il incombe de mettre tout en œuvre pour protéger la vie dont lui aussi est l'auteur.

2. L'avortement ne résout pas les vrais problèmes

On reconnaît très généralement que l'avortement est un pis-aller, un échec. Certains y voient pourtant la solution à d'autres problèmes.

Mais est-ce vraiment une solution ? Et si l'avortement peut sembler tel en certains cas, est-ce une solution acceptable ?

Est-ce une solution à la détresse de certaines mères de famille nombreuse, à celle des mères accablées, à celle des mères célibataires ?

Non ! Leur situation demande un aménagement social bien plus exigeant, bien plus élaboré qu'une législation ou une libéralisation de l'avortement. Celles-ci leur apporteraient uniquement l'illusion d'un soulagement passager tout en les laissant confrontées avec leurs problèmes originels.

Quant à la société, ayant mis sa conscience à l'aise en permettant l'avortement, elle pourrait être tentée de mettre moins de zèle à légiférer, à faire des efforts pour améliorer le sort des femmes en détresse, pour aider celles qui veulent conserver leur enfant malgré toutes les difficultés. Plutôt que de lutter, comme certains, pour la législation de l'avortement, que ne mettons-nous autant d'insistance pour obtenir de meilleures conditions de vie et de travail pour la femme, l'organisation du mi-temps, l'aménagement de homes maternels, de crèches et de garderies, la revision des lois concernant les avantages familiaux et sociaux.

III. - POUR LE PROGRES SOCIAL ET LA RESPONSABILITE D'UNE SOCIETE SOLIDAIRE

Nous avons rappelé à maintes reprises le droit et le devoir de la société de protéger la vie de tous ses membres et spécialement des plus faibles. Nous avons souligné également quel danger l'avortement, s'il est admis et réglementé, fait courir à la société elle-même. N'est-ce pas le rôle propre du législateur de se préoccuper de ces graves questions ?

Pétitions, demandes et motions diverses se sont multipliées au cours des derniers mois. On fait état de considérations très discutables et on invoque des arguments qui ne résistent pas à l'examen critique.

Nous nous permettons de fonder notre avis sur quelques points controversés. Nous manquerions, en effet, à notre devoir et à nos responsabilités si nous gardions le silence.

1. - Une modification de la loi actuelle ?

1° Droit et morale

Le droit ne peut se borner à refléter des opinions communes ou un compromis entre opinions opposées (et nous avons rappelé que la question de l'avortement ne peut être ramenée à une affaire d'opinions). Le Droit est une technique d'organisation sociale qui a pour rôle de promouvoir, même à l'encontre d'intérêts égoïstes, le bien de tous et la protection de chacun.

S'il n'est pas une école de Morale, le Droit ne peut cependant courir le risque d'égarer les consciences. Or, c'est un fait que beaucoup, dont on ne peut suspecter la bonne foi, sont tentés d'identifier sans plus le moral et le légal, le légitime en soi et le permis par la loi.

2° Danger des modifications à la loi

Une loi qui porterait atteinte au principe fondamental du respect des personnes serait sans doute responsable d'innombrables fléchissements comme d'abus individuels et sociaux. La légalisation — ou, à plus forte raison, la libéralisation — de l'avortement conditionnerait les mentalités et les comportements, car beaucoup en concluraient que l'avortement est moralement permis et socialement inoffensif.

La loi pénale, elle, doit définir l'acte nocif aux personnes et à la société, et elle doit le sanctionner. Si on estime les sanctions inadéquates, on peut certes reviser la technique d'application des peines, mais on ne peut en supprimer le principe. Comme dans notre Droit, ce qui n'est pas interdit par la loi est permis, une complète dépénalisation de l'avortement impliquerait nécessairement le droit de le pratiquer et remettrait en cause un des fondements essentiels de notre civilisation et des droits de l'homme : le respect de la vie humaine sous toutes ses formes.

3° Que deviennent les personnes ?

Pour les personnes en situation de détresse physique ou morale, le législateur peut s'en remettre au pouvoir judiciaire dont c'est le rôle d'appliquer la loi aux cas particuliers. Tous deux restent ainsi au plan légal qui leur est propre.

Selon la jurisprudence, les magistrats disposent d'abord de trois moyens : ils peuvent reconnaître l'« état de nécessité », admettre les « causes d'excuse juridiques », estimer les « circonstances atténuantes ». En outre, la récente loi sur la probation leur donne la possibilité de suspendre ou d'interrompre toute poursuite à l'égard des personnes dont la situation dramatique, ou même simplement digne d'intérêt, commande plus la compréhension et l'indulgence que la répression.

4° Valeur de la législation actuelle

Il semble préférable de maintenir la distinction des pouvoirs et des rôles : la loi consacre le principe essentiel du respect de la personne en sanctionnant l'acte qui lui porte atteinte ; le magistrat apprécie la conduite des personnes dans les circonstances concrètes où elles ont agi.

Si jamais le législateur pensait malgré tout introduire dans la loi les cas déjà résolus par la jurisprudence — solution à laquelle nous ne pourrions donner notre assentiment — il devrait en tout cas veiller avec le plus grand soin aux formules employées : qu'elles soient assez étudiées et précises pour prévenir les abus constatés en divers pays.

2. - *Et les inconvénients du régime actuel ?*

1° Le fléau des avortements clandestins

La permission légale supprimerait-elle l'avortement clandestin ? L'expérience des pays étrangers semble bien établir que non, selon les chiffres dont on dispose à ce jour. A moins d'une libéralisation totale, dont certains pays paient tragiquement les conséquences, la clandestinité subsiste pour tous les cas en marge des normes. Les statistiques établissent que, dans la plupart des pays, les avortements clandestins ne diminuent guère, augmentent même parfois en raison de la mentalité abortive favorisée par la loi, tandis que la courbe des avortements légaux croît de façon inquiétante.

Aussi bien, les maux résultant de la clandestinité, pour réels et graves qu'ils soient — et nul n'y peut rester insensible — ne sont pourtant que secondaires par rapport au mal fondamental qu'est l'avortement lui-même. On ne remédie pas à un symptôme de la maladie en aggravant celle-ci.

2° L'inégalité sociale

Permettre l'avortement, est-ce vraiment mettre fin à une criante inégalité sociale ?

L'inégalité existe, certes, mais en ce sens que, grâce à leurs ressources plus abondantes, certains mettent à profit une faille de l'organisation juridique pour commettre un délit en échappant aux sanctions. Le vrai remède serait de compléter les dispositions législatives afin d'éviter que cet acte répréhensible puisse être commis impunément à l'étranger.

L'injustice sociale véritable consiste à priver indûment certains membres du corps social de biens ou avantages qu'on accorderait à d'autres. Mais est-ce supprimer une inégalité que d'offrir aux plus démunis la possibilité de faire ce qui pour tous constitue un mal ?

3° Le prétendu retard par rapport aux pays voisins

La comparaison avec les pays voisins où l'avortement est légalisé, dans certaines conditions, frappe certainement l'imagination. Mais que vaut l'argument ?

L'expérience de ces pays montre, comme nous l'avons déjà dit, qu'une loi répressive ou de caractère ambigu augmente considérablement le nombre des avortements sans pour autant supprimer l'avortement clandestin que l'on veut combattre.

Et puis, si mon voisin fait le mal et si je puis le faire impunément chez lui, est-ce un motif pour introduire ce mal à domicile ? Une maladie

qui s'étend ne se transforme pas en santé; devenue épidémie, elle n'en est que plus nocive. Une erreur partagée ne devient pas une vérité.

L'esclavage était fort répandu dans l'Antiquité, et il s'est trouvé des juristes et même des philosophes pour en rendre raison. On en a trouvé encore à l'époque des grandes découvertes et de la traite des Noirs, comme on a trouvé des économistes au XIX^e siècle, pour expliquer la nécessité des salaires insuffisants. L'esclavage et les salaires iniques en sont-ils justifiés? Plusieurs pays ont légalisé l'apartheid et la discrimination raciale; est-ce un motif valable pour l'introduire dans d'autres régions?

Enfin, notre pays doit-il se laisser entraîner par les erreurs des autres? Il s'est efforcé de construire un ordre social toujours plus équitable. Il s'est appliqué et s'applique à élaborer une législation qui sauvegarde et promeut valeurs et droits sociaux. Parmi ceux-ci, la vie et sa protection ne sont-ils pas essentiels? Allons-nous retirer la protection de la loi à l'existence des plus faibles parmi nous? Ne devrions-nous pas bien plutôt nous consacrer à l'organisation d'une société toujours plus humaine qui garantit à tous ses membres le respect de la vie et qui assure à la future mère et à l'enfant les appuis nécessaires?

3. - *L'urgence d'aménagements sociaux*

En toute hypothèse, jamais la légalisation de l'avortement ne peut être considérée comme un remède valable aux maux sociaux dont la solution doit être trouvée par la société elle-même, ni comme un mode admissible de régulation des naissances, ni comme un moyen de promouvoir les droits de la femme.

Une généralisation de l'avortement sur demande, qui résulterait d'une loi ambiguë, ne saurait apporter une solution réelle au problème de l'avortement lui-même et de ses causes. Elle risque au contraire de l'ancrer dans les mœurs et de neutraliser les efforts qui pourraient être accomplis en vue d'une saine éducation dans le domaine sexuel, conjugal et familial, notamment pour le développement de la parenté responsable et généreuse.

De façon positive, le bien commun demande au législateur d'avoir à cœur de promouvoir conjointement et efficacement :

- les droits de la femme et de l'enfant : la première mérite de la part de la société, de son entourage et des proches, une assistance morale et matérielle renforcée face aux problèmes que peut soulever la maternité, et elle a droit à un aménagement plus équitable de son statut civil, économique et social; le second doit être protégé efficacement par la loi dès le moment de sa conception;
- les efforts consentis par les responsables en vue de l'information et de l'éducation en ce qui concerne la sexualité et la parenté responsable, dans un esprit de formation à l'amour et au respect des personnes;
- une politique sociale, culturelle et familiale renouvelée pour venir en aide aux handicapés, aux enfants naturels, aux mères célibataires et aux familles en difficulté;

— une révision de la législation afin de faciliter et d'encourager l'adoption.

Le bien commun requiert, en outre, des autorités scientifiques, morales, juridiques, politiques et sociales de rechercher ensemble et dans un climat de sereine objectivité, les solutions positives les plus aptes à enrayer les causes de l'avortement.

Il est enfin hautement souhaitable que toute la population prenne conscience de l'impérieuse nécessité d'œuvrer dans un esprit de solidarité et de responsabilité, par tous les moyens dont peut disposer une société évoluée à la solution d'un problème qui la concerne tout entière dans la personne de chacun de ses membres. Comme tout laisse prévoir que les découvertes scientifiques nouvelles faciliteront encore davantage le diagnostic de la conception et la possibilité de destruction précoce de la vie conçue, il est de la plus haute importance, pour prévenir les avortements, de raviver par une éducation intense le sens de la vie humaine et de raffermir une attitude profondément respectueuse de cette vie dans les consciences et dans les mœurs. Une lourde tâche commune s'impose dès lors à la morale et au droit, celle notamment de soutenir ensemble la nécessaire protection de toute vie humaine.

CONCLUSION

Nous devons le redire, une fois encore : l'avortement n'est pas une solution aux vrais problèmes.

Nous comprenons bien, certes, que pour ceux qui se trouvent dans une situation de détresse, il puisse apparaître comme la seule possibilité qui leur reste encore. Avec toute la sollicitude dont nous sommes capables, nous voudrions aider ceux et celles qui seraient tentés d'y recourir, de le faciliter et d'y pousser, à comprendre que cette possibilité n'est même pas une solution de désespoir. Aucune situation, si tragique soit-elle, ne justifie purement et simplement comme remède la suppression d'une personne et spécialement de cette personne en devenir, faible et sans défense qu'est l'embryon humain avant la naissance.

Avec le sentiment angoissé de l'apparente dérision des mots et des formules en face de leur souffrance et de leur désarroi, nous voudrions surtout le faire comprendre à celles qui portent en elles un enfant qui n'était pas désiré.

Nous ne nous dissimulons pas que notre prise de position, qu'il est parfois pénible et douloureux de maintenir contre sa propre émotion, sera qualifiée par d'aucuns d'inhumaine. Nous croyons sincèrement cependant que, si on tient compte de tout ce qui est en cause, elle est la plus humaine, car elle seule sauve l'homme en défendant le principe même de son existence et de sa dignité.

L'attitude que nous préconisons nous semble la seule digne de l'homme et de la civilisation. Elle va dans le sens de l'effort original et non de l'imitation de ce qui se passe ailleurs ou de la démission devant la difficulté. Elle promeut le respect de toutes les personnes en se montrant exigeante dans notre façon d'agir à l'égard des plus faibles.

Mais il importe également et absolument de rappeler que, si nous sommes contraints de réprover certains actes comme à la fois immoraux et illégitimes, ni nous ni personne n'avons jamais le droit de juger les consciences de ceux qui les posent ni leur responsabilité. Et, si les nécessités de la vie sociale imposent ou justifient des mesures à l'égard des personnes, la situation de ces dernières et leur trouble peuvent être tels qu'ils recommandent à tous bien plus la compréhension que l'intransigeance.

On ne le répétera jamais assez. C'est à la suppression des conditions qui induisent la femme à se faire avorter que, par priorité, doit s'appliquer toute la communauté sociale, sur le plan de l'assistance personnelle, de l'éducation morale, de l'aménagement social et de la législation. C'est un devoir auquel personne, dans la mesure de ses possibilités et de sa compétence, ne peut se soustraire.

De ce devoir, s'acquittent de façon toute spéciale et exemplaire tous ceux et celles, médecins, infirmières, assistantes sociales, éducateurs et tant d'autres encore — nous ne pouvons les nommer tous —, qui consacrent leur cœur, leur temps et leurs ressources à encourager les mères en difficulté ou en détresse et les aident à donner la vie. Ils ont droit à l'estime et à la reconnaissance de toute la communauté.

Notre admiration va aussi, avec notre affection toute particulière, aux parents des grands handicapés, chez qui l'épreuve suscite un surcroît d'amour.

Elle va enfin à celles qui, malgré toutes les difficultés et malgré l'opposition et parfois le mépris ou la moquerie de leur entourage, se refusent à ôter la vie à celui qu'elles portent et qu'elles nourrissent de leur sève vitale et de leur amour.

Leur exemple est une leçon et Dieu les regarde avec tendresse. Puisse-t-on tous leur montrer toujours la même charité.

Le 6 avril 1973.

L.J. Card. SUENENS, Archevêque de Malines-Bruxelles.
A.M. CHARUE, Evêque de Namur.
C.M. HIMMER, Evêque de Tournai .
E.J. DE SMEDT, Evêque de Bruges.
G.M. VAN ZUYLEN, Evêque de Liège.
J.V. DAEM, Evêque d'Anvers.
J.M. HEUSCHEN, Evêque de Hasselt.

(Publié dans *La Libre Belgique* - 7-8 avril 1973.)

VI

Motions votées par les Jeunes sociaux-chrétiens au Colloque national de Binche (19 mai 1973) « RESPONSABILITES NOUVELLES »

Considérant que la réalité quotidienne de l'avortement constitue un fléau social auquel il convient de porter remède de toute urgence,

Les Jeunes Sociaux Chrétiens estiment qu'il convient par priorité de prévenir les causes de l'avortement en prenant sans délais les mesures adéquates, sans oublier les moyens budgétaires voulus.

Ils réclament notamment :

1. L'éducation à la parenté responsable, consciente et généreuse, par une formation à la vie affective et sexuelle ainsi qu'à la contraception dont les entraves légales en matière d'information doivent être levées. Cette triple formation, dans l'optique d'une éducation à l'amour et au respect de l'autre, devrait être entamée dans le cadre familial et complétée par l'école. Les médecins de famille, les gynécologues dont la formation serait approfondie dans ce sens, les mouvements familiaux, les centres de planning familial suffisamment nombreux et équipés, les établissements hospitaliers devraient y suppléer.
2. La revalorisation du statut de la mère éducatrice de ses enfants et l'instauration à son profit d'une allocation socio-pédagogique.
3. La mise en place d'une infrastructure suffisante d'équipements collectifs permettant à la mère travaillant à l'extérieur d'assurer à ses enfants tous les soins nécessaires, entre autres : crèches, garderies, mini-crèches, mini-garderies (mères désireuses d'accueillir d'autres enfants), aides familiales.
4. L'adaptation de la législation en matière d'adoption et la révision du statut de l'enfant naturel.
5. La prise en charge par l'Etat des frais entraînés par les soins et l'éducation des enfants handicapés et une réelle valorisation du statut des éducateurs sociaux.
6. La suppression de la discrimination morale qui frappe encore la mère célibataire, qui devrait par ailleurs bénéficier d'interventions sociales lui permettant d'assumer la charge de l'enfant : notamment les allocations familiales d'orphelin. Celles-ci devraient être octroyées à toute personne assumant seule la charge d'un enfant.
7. D'une manière générale, que soit assurée aux foyers désireux d'élever une famille, la possibilité matérielle de le faire, notamment par l'adaptation des revenus et par la multiplication de logements sociaux adaptés pour familles nombreuses.

Position concrète de la Commission concernant la législation sur l'avortement

Les Jeunes Sociaux Chrétiens,

Considérant :

1. que l'avortement clandestin existe et en nombre tel qu'on doit se laisser interroger par ce problème et y porter remède;
2. la valeur du principe du droit à la vie et qu'il est nécessaire d'éclairer ce principe absolu du respect de la vie par celui plus fondamental selon lequel un choix moral relève de la conscience de chacun, éclairée sur la responsabilité de son acte;
3. les situations difficiles à l'occasion desquelles le respect absolu du principe peut conduire à des drames;
4. la distinction entre morale et droit et que la finalité de celui-ci n'est pas de forcer les citoyens à l'idéal ou à l'héroïsme mais d'organiser la vie en société, en vue du progrès humain et de l'épanouissement;
5. que la société a le devoir moral d'apporter une solution à l'avortement clandestin, qu'il appartient au législateur de protéger les individus contre les dangers qui les menacent et d'aider la femme ou le couple à résoudre par lui-même un problème humain fondamental;
6. que l'avortement est une solution à laquelle on ne peut recourir en dernier ressort que dans une situation de conflit grave d'existence;
7. que l'avortement ne peut être une solution extrême non réfléchie, il y a lieu de mettre en place des structures d'accueil avec notamment l'obligation légale pour la mère de recourir à l'assistance d'une équipe de personnes compétentes (au point de vue médical — psychologique - social) qui l'assisteront dans la prise de conscience de son problème et l'aideront à réaliser la décision prise par elle seule ou en couple et lui fourniront l'information nécessaire en matière de contraception;
8. l'échec d'une législation pénale qui loin d'empêcher l'avortement, le rend clandestin et par conséquent dangereux.

Estiment :

1. qu'il faut instaurer une législation basée sur le principe de la libre décision de la femme ou du couple (dans le délai maximum de 12 semaines) mais liée à l'obligation légale de recourir aux structures d'accueil précitées;
2. qu'il faut dépénaliser l'avortement sauf dans le cas évident où celui-ci est pratiqué par violence sur une femme non consentante ou par un non-médecin ou pratiqué sans recours aux dites structures d'accueil;
3. que la législation nouvelle doit permettre l'organisation de l'accueil de tout être en détresse en allouant les crédits suffisants pour créer et adapter les structures nécessaires. La formation des conseillers est dans cette optique d'une importance capitale :

- l'écoute non directive doit être assurée
 - l'information objective de l'existence des solutions qui peuvent résoudre, si possible, en dehors de l'avortement doivent être données
 - les délais de réflexion doivent permettre à la femme ou au couple de prendre conscience des différents aspects de son problème (sans alourdir les procédures et en étant conscient que le facteur temps est un élément important)
 - l'information à l'éducation à la contraception doit être réalisée; ce n'est qu'après contacts et délais de réflexion suffisants que le centre d'accueil offrira à la femme les possibilités de réaliser la décision prise par elle seule ou en couple;
4. qu'il y a lieu d'admettre que l'avortement est et reste un acte médical et légalement réservé aux seuls médecins. Que restent d'application les règles relatives à la responsabilité du médecin dans l'exercice de son art ainsi que des principes de déontologie. La nouvelle législation doit respecter la liberté de chacun et permettre à un médecin et au personnel hospitalier de ne pas pratiquer un avortement ou de ne pas y participer s'il estime que cet acte est contraire à ses convictions philosophiques et morales;
 5. que la modification de la législation sur l'avortement ne peut être une mesure isolée mais doit être accompagnée des dispositions visant toutes les mesures d'information, d'éducation, d'accueil et d'aide.

VII

Réflexion des Femmes sociales chrétiennes à propos de l'avortement (octobre 1973)

Pourquoi nous refusons le projet VANDERPOORTEN ?

Nous ne sommes pas d'accord sur le principe de l'énumération des cas. En effet, si certains cas sont reconnus par la loi comme étant non punissables, la femme pourra croire que l'avortement dans ce cas est permis, elle n'essayera pas de résoudre son conflit. Si son cas ne rentre pas dans les catégories prévues, elle sera cependant tentée de l'y insérer.

Reprenons les trois cas :

1. SANTE

Comment la définir ? Santé au sens strict ? Santé dans le sens O.M.S. (bien-être). De toute façon, il y aura toujours une catégorie de médecins qui, sous le couvert de raisons de santé, pratiqueront n'importe quels avortements. Nous ne pouvons donc être d'accord (sauf lorsque la vie de la mère est en danger).

2. CAS DE MALFORMATION

Nous avons très peur de l'énoncé de ce cas pour différents motifs :

- porte ouverte à l'euthanasie;
- on crée une tendance au refus des enfants mal formés, alors qu'il faut laisser à la femme le choix de l'accepter;
- d'autre part danger pour la femme qui déciderait de garder son bébé, d'être pénalisée par rapport à celle qui se ferait avorter. En effet, il ne faudrait pas que la société refuse de prendre en charge cet enfant mal formé si la maman ne peut l'élever elle-même.

3. VIOLENCE

La jurisprudence reconnaît déjà que dans ce cas l'avortement ne peut être punissable. Dans notre système, il serait considéré comme une détresse.

Inceste : pourquoi ? pourquoi pas alors d'autres cas qui créent une situation de détresse équivalente ?

Examinons les modalités concrètes du projet :

Nous ne voulons pas de services spécialisés, « équipés à cette fin » qui deviendraient vite des avortoirs. Nous ne voyons pas la nécessité de requérir l'avis de deux médecins, un seul médecin peut juger si la vie de la mère est menacée.

« La femme dûment éclairée par lui (médecin) » : nous préférons au médecin un service d'accueil qui serait mieux préparé et qui disposerait de plus de temps pour remplir la tâche la plus importante en matière d'avortement (dont nous vous parlons plus loin).

Nous rejetons également la législation actuelle considérant qu'elle a des conséquences désastreuses sur le plan des faits (\pm 100.000 avortements clandestins ou non contrôlés par la société par an) sur le plan juridique (la loi n'est plus appliquée) sur le plan chrétien (rejet systématique de la détresse de la femme). En raison de quoi, cette législation est devenue inefficace et peu respectueuse de la personne humaine.

C'est pourquoi, nous proposons une meilleure solution. Le but fondamental que nous poursuivons est d'assurer le respect de l'enfant à naître tout en assurant également le respect de la mère confrontée avec les problèmes que peut poser pour elle cette vie en devenir. L'avortement est néfaste tant en ce qui concerne l'enfant que la mère. Il faut donc empêcher, dans toute la mesure du possible, chaque avortement et mener une politique qui permette de réduire le nombre des avortements.

Le respect de la mère implique que l'on tienne compte de la situation de la femme lorsque les conditions qui entourent la venue d'un enfant ne sont pas favorables : elle souffre d'angoisse et de solitude, qui peuvent entraîner un mouvement de panique. Ces conditions empêchent la femme de prendre une décision raisonnée et valable.

Nous avons donc cherché une solution qui d'un point de vue humain, et donc aussi d'un point de vue chrétien, soit une solution valorisante pour la femme (considérée comme une adulte capable de prendre ses responsabilités) et pour la société (qui doit aller au-devant d'une détresse en donnant à la femme les moyens de prendre une décision conforme au but rappelé plus haut). Plutôt qu'une attitude répressive (dont les faits ont montré l'inefficacité), il faut une attitude positive qui donne les chances de voir résoudre le conflit dans un sens favorable et aboutisse donc à une réduction des cas d'avortement.

Voici le texte de notre position lu au Comité directeur du P.S.C. lors de la journée de Wépion le 18 septembre 1973 :

« Conscientes de la gravité et de la complexité du problème et convaincues qu'aucune solution ne sera simple ni satisfaisante, les Equipes féminines du P.S.C. ont tenu à prendre contact avec diverses organisations féminines chrétiennes, des responsables d'organismes familiaux, des juristes, et avec les équipes féminines des arrondissements. Après avoir mûrement réfléchi et confronté les divers avis, nous nous sommes ralliées en grande majorité à la position suivante :

L'avortement n'est pas punissable s'il est pratiqué :

- a) lorsque la prolongation de la grossesse met en danger la vie de la mère. L'intervention doit être pratiquée dans un service chirurgical agréé, par un médecin qualifié; ce dernier doit constater au préalable la nécessité de l'intervention dans un rapport, qui sera transmis à l'ordre des Médecins accompagné du consentement écrit de la femme;
- b) sur demande écrite d'une femme enceinte, motivée par les conséquences graves et durables que la prolongation de la grossesse serait susceptible d'avoir pour elle et aux conditions suivantes :
 - 1) la femme doit avoir consulté au plus tard dix semaines après le début de la grossesse un service d'accueil spécialisé, institué auprès d'un établissement hospitalier.
Ce service d'accueil a pour mission d'éclairer la femme et de lui apporter l'aide morale et matérielle susceptible de porter remède aux difficultés qui ont justifié sa demande.
Le service d'accueil consulté établit une attestation constatant que la consultation a eu lieu et consignait les motifs invoqués à l'appui de la demande ainsi que les mesures d'aide proposées.
Les modalités d'organisation des services d'accueil à créer auprès des établissements hospitaliers sont fixées par le Roi.
 - 2) L'intervention doit être pratiquée dans un service chirurgical agréé, par un médecin qualifié, auquel devront être remis la demande écrite de la femme et l'attestation de la consultation du service d'accueil.

Nous insistons pour dire que les deux impératifs (dépenalisation pour cause de gravité et service d'accueil) sont conjoints. Nous ne pouvons accepter le premier sans le second. Nous insistons également sur le fait que le service d'accueil ne donne pas d'avis, ne juge pas le cas.

Voici une esquisse d'une organisation pour les services d'accueil.

1. Dans chaque service d'accueil, la femme doit être reçue dans des conditions qui garantissent le maximum de discrétion, par une personne chargée d'entendre l'exposé de son cas. Cette personne devrait avoir une formation adéquate. Elle devrait aider la femme à mieux comprendre et, si possible, à résoudre la situation conflictuelle qu'elle affronte.

S'il apparaît que les difficultés de la femme peuvent être résolues en recourant soit à l'aide d'un médecin, soit à celle d'un conseiller conjugal, soit à l'obtention d'avantages matériels (p.ex. logement, allocations,...) soit encore à l'adoption de l'enfant à naître, le service d'accueil établit les contacts appropriés dans les délais les plus brefs. A cet effet, le service d'accueil s'attache la collaboration permanente de médecins qualifiés, ainsi que de représentants des organismes de planning et de consultation familiale, d'aide sociale et d'aide à l'adoption.

2. L'arrêté royal qui organisera les services d'accueil devra également prévoir les dispositions d'inspection et de contrôle, qui permettent d'assurer l'efficacité de leur action; conformément à l'esprit de la loi. Les mécanismes d'inspection et de contrôle devraient relever directement du Ministère de la Famille, agissant en liaison avec les départements de la Santé publique, de la Prévoyance sociale et de la Justice.

Ces services d'accueil auront aussi l'avantage de mieux faire connaître les causes qui poussent les femmes à demander l'avortement et permettront ainsi une lutte plus efficace.

Cette solution comporte des risques. Mais toute solution comporte des risques et il faut trouver celle qui en comporte le moins : notre solution est celle qui offre le maximum de chances de voir la femme renoncer à un acte, qui en lui-même est un échec, et d'obtenir une réduction du nombre global des avortements, clandestins ou non. Nous sommes contre la dépénalisation totale, qui incite à l'avortement de convenance; nous sommes contre l'attitude répressive, qui incite à la clandestinité; nous sommes également contre l'avortement pour raison de santé, qui sous le couvert d'un renvoi à la responsabilité du seul médecin, réalise en fait une libéralisation totale.

VIII

**Communiqué remis à la presse par les Jeunes sociaux-chrétiens
à la suite de la réunion de leur Comité national (13 octobre 1973)**

Le Comité national des J.S.C. réuni à Bruxelles le 13 octobre 1973 sous la présidence de Jean-Louis THYS a entendu un rapport du Secrétaire général du mouvement sur l'évolution politique du problème de l'avortement.

Considérant la position des J.S.C. émanant du Colloque national de Binche le 19 mai 1973 qui préconisait la dépénalisation de l'avortement, liée à l'obligation légale de recourir aux structures d'accueil, propose de modifier le Code pénal comme suit :

Article 1

L'article 350 du Code pénal est complété par la disposition suivante :

§ 2. Les médecins ne tombent pas sous l'application de cette disposition pour les avortements qu'ils accomplissent sur une femme consentante :

- 1° soit moins de 10 semaines après la date présumée de la conception. Dans ce cas, la femme doit obligatoirement consulter une structure d'accueil ou, transitoirement, une personne répondant aux conditions de qualification déterminées par le Roi ;
- 2° soit pour des raisons médicales, en cas de malformation présumée du fœtus, en cas de danger pour la vie de la mère ou d'atteinte grave à sa santé.

Article 2

L'article 351 du Code pénal est abrogé.

Article 3

Compléter l'intitulé de l'article 352 du Code pénal comme suit :

« dans les cas prévus par les articles 348, 349 et 350, lorsque les moyens... ».

Article 4

L'article 353 du Code pénal est abrogé et remplacé par la disposition suivante :

« Sera punie d'une amende, la femme qui enfreint les dispositions des arrêtés pris en exécution de la présente loi et relatifs à l'obligation pour la femme de prendre avis d'une structure d'accueil ou transitoirement d'une personne répondant aux conditions de qualification. »

En ce qui concerne les structures d'accueil, les Jeunes Sociaux Chrétiens préconisent deux objectifs :

- 1) Constituer une aide à la femme (et au couple) dans sa prise de responsabilité. Il ne s'agit nullement d'un transfert de décision; celle-ci doit appartenir à la femme (et au couple).
- 2) Ne pas isoler l'avortement du problème beaucoup plus vaste de la parenté responsable et de l'éducation sexuelle. C'est pourquoi, ces structures d'accueil ne devront pas être limitées aux questions d'avortement, mais constituer une aide à la responsabilité sexuelle. Pour répondre à ces objectifs, ces structures d'accueil devraient être organisées de manière à apporter une aide souple et rapide qui, loin

d'être rebutante pour la femme en difficulté, constituerait au contraire pour elle un vrai lieu d'accueil.

Ces structures ne peuvent en aucun cas apparaître comme un tribunal.

DEUX MODALITES DE STRUCTURES D'ACCUEIL :

Il semble nécessaire, dans les conditions actuelles, de prévoir deux modalités possibles d'accueil :

- 1) La première, qui est la plus efficace par la diversité de l'aide qu'elle offre : les divers CENTRES de consultation et de planning familial.

Il s'agit d'équipes pluri-disciplinaires (médecins, psychologues, conseillers, assistants sociaux, juristes) qui peuvent apporter une aide sur différents plans selon qu'il apparaît que les difficultés de la femme peuvent être résolues en recourant à l'un ou l'autre centre.

Le centre doit pouvoir établir les contacts avec les structures pouvant fournir aide effective en tous domaines.

Différents centres devraient être habilités pour constituer ces structures d'accueil : centres de planning familial et de consultation (un certain nombre sont déjà reconnus par le ministère de la Famille), Infor-Jeunes, Infor-Femmes, etc...

Il est nécessaire de disposer d'un réseau suffisamment étendu de centres de ce genre (ils sont déjà assez largement répartis dans le pays), sans tomber dans le travers d'en vouloir partout. Ils requièrent, en effet, une réelle discrétion et bien des consultants — au moins actuellement — ne tiennent pas à s'adresser en un lieu ou auprès de personnes trop proches.

Des centres d'accueil pourraient se créer, comme c'est le cas en quelques rares endroits, dans le cadre d'une polyclinique ou d'un service de gynécologie.

Il faut éviter de travailler sans contact ni coordination en ce qui concerne toutes les possibilités d'aide appropriée (par exemple, lien entre hôtel maternel, maison maternelle, familles d'accueil, aide à l'adoption, crèches, appartements à loyer réduit, cours de formation professionnelle accélérée, aide familiale, allocation, etc..).

- 2) Aussi, nous jugeons nécessaire de coordonner les disponibilités d'aide par une ou des structures polyvalentes (du genre parastatal) qui possédera une équipe multidisciplinaire ayant un triple rôle :

- a) rôle d'étude et de recherche permanente afin d'aider les structures d'accueil à pouvoir assumer leur rôle d'une façon optimum ;

- b) rôle de coordination et de planification des diverses possibilités d'aide afin d'établir une réelle communication entre tous les responsables sociaux et une parfaite coordination entre les institutions existantes ;

- c) fournir aux diverses institutions les informations et, éventuellement, le personnel spécialisé.

Notons, enfin, que l'arrêté d'application devrait prévoir des *mesures intermédiaires*. Celles-ci, cependant, ne devraient être que de courte durée (3 ou 4 ans maximum) pour que les situations transitoires n'acquiescent pas un caractère stable, et tenant compte du fait qu'un réseau assez large de centres existe déjà.

Table des matières

1) Lydie HADERMANN-MISGUISCH, <i>Nouvelles images chrétiennes dans le monde byzantin du XII^e siècle</i> (6 planches)	5
2) Maurice WEYEMBERGH, <i>Le caractère absolu du christianisme et la théologie libérale</i>	13
3) John BARTIER, <i>Les « vrais » catholiques en Belgique, 1872-1878</i>	39
4) Hervé HASQUIN, <i>L'Eglise, la contraception et l'avortement. Données riches et positions des milieux catholiques belges</i>	57
<i>Documents</i>	85

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.