

SOMMAIRE

Éditorial : Charlie Hebdo

NOVA ET VETERA 3

Religions et mission

BENOÎT XVI 9

La vision bienheureuse de Dieu et sa définition par Benoît XII

GILLES EMERY, O.P. 15

Synode sur la famille : la voie de l'ordo paenitentium

THOMAS MICHELET, O.P. 53

Anthropologie chrétienne et espérance à la lumière de Marie

MARIE-THÉRÈSE HUGUET 79

Les enjeux du diagnostic préimplantatoire

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ 99

Notes et lectures

La métaphysique, source d'émerveillement

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ 111

Bibliographie : 113

DOMINIQUE GONNET, MICHEL STAVROU (éds.), *Les Pères de l'Église aux sources de l'Europe* – LA BIBLE D'ALEXANDRIE, *Vision que vit Isaïe*.

La France – et l’Occident avec elle – a été fortement secouée par un double crime particulièrement odieux. Les auteurs, agissant de concert, étaient des jeunes gens se réclamant de l’idéologie djihadiste. L’image de la destruction des tours de New York détruites le 11 septembre 2001 et revendiquée par Al-Qaïda s’est aussitôt présentée à l’esprit. L’opinion publique a pensé à un attentat similaire. Aussi la réponse à l’appel du Président de la République invitant à un défilé fut quasi unanime. La manifestation, marquée de dignité, fut impressionnante. En tête, le Président était accompagné par de nombreux chefs d’État.

Bien des interrogations demeurent touchant l’initiative du drame. Le chef d’un groupe islamique extrémiste du Yémen l’a revendiquée, mais tardivement. Il se peut que les criminels aient agi seuls, avec la complicité de djihadistes européens.

Il reste que les cibles n’ont pas été choisies au hasard : un hebdomadaire satirique, *Charlie Hebdo*, se distinguant par la préférence donnée au langage de la caricature et dont la dérision irrévérencieuse porte volontiers sur les religions, notamment le christianisme et l’islam, et un commerce casher visant évidemment la communauté juive, qui de fait fut fort ébranlée.

L’attaque contre *Charlie Hebdo* fut particulièrement sauvage. Les deux assassins ont surpris leurs victimes – les caricaturistes avec le directeur fondateur – en plein travail.

Les survivants avec le nouveau directeur – sous le coup compréhensif de l’émotion – ont pris la décision de relever le défi, en publiant dès les jours qui ont suivi un numéro dont la page de couverture portait une caricature du prophète Mahomet. On tira à sept millions d’exemplaires aussitôt écoulés. Le choix était-il judicieux ?

Une caricature n’est pas un dessin comme les autres. Il est porteur d’une intention spécifique : celle de mettre en relief un défaut ou celle de tourner

en dérision. Le mode peut être celui d'une taquinerie inoffensive, dont celui qui en est l'objet est le premier à rire. Il peut aussi déprécier, blesser, humilier et constituer une véritable offense, allant jusqu'à la calomnie et dont celui qui en est l'objet est privé des moyens de défense. Il peut conduire à soulever et à entretenir la haine.

L'attentat parallèle contre un magasin casher aurait dû porter à réfléchir. Car dans l'histoire de l'antisémitisme, certaines caricatures ont joué un rôle non négligeable.

C'est pourquoi la loi punit l'incitation à la haine. Le droit à la liberté d'expression ne peut être absolu en ce sens qu'il doit composer avec d'autres droits aussi fondamentaux, à commencer par les droits d'autrui, qui doivent être respectés. Les droits sont égaux pour tous. C'est pourquoi l'usage des langages satiriques doit faire l'objet d'un jugement prudentiel qui tienne compte de la capacité de compréhension des gens. La limite n'est pas toujours facile à fixer. Elle varie selon le type et le degré de culture.

Jusqu'à ce point la décision de publier la caricature de Mahomet était une affaire privée.

Les choses ont changé quand le gouvernement donna des signes sans équivoque de son approbation. Les télévisions ont montré le premier ministre sortant de l'Élysée tenant ostensiblement en mains le numéro de *Charlie Hebdo* avec en page de couverture la caricature de Mahomet. La ministre de la justice, Christiane Taubira, déclara péremptoirement : « On peut tout dessiner, y compris un prophète, parce qu'en France, pays de Voltaire et de l'irrévérence, on a le droit de se moquer de toutes les religions ».

La mentalité musulmane répugne à ce que le prophète soit représenté. Sa représentation sous forme caricaturale ne pouvait que blesser les croyants de l'islam. L'approbation gouvernementale est une faute politique, dont on peut prévoir au moins deux conséquences négatives. On risque fort de rendre vains les efforts déployés par ailleurs pour apaiser l'inquiétude de la forte minorité musulmane que comporte dorénavant le pays. Le second effet concerne la responsabilité en politique internationale. L'approbation apportée à la cari-

1. Au Niger, la petite minorité chrétienne (catholiques et évangéliques) a subi une persécution, il y a eu des morts, 45 églises brûlées. On se serait attendu à une parole de solidarité.

cature n'a fait que conforter la conviction partagée par de nombreux musulmans qu'entre les cultures islamique et occidentale il y a incompatibilité et qu'il existe en conséquence un rapport conflictuel. La protestation du gouvernement égyptien et l'agitation populaire dans de nombreux pays à majorité musulmane s'expliquent par ce sentiment¹. Quant aux leaders des mouvements extrémistes ils ne sont probablement pas mécontents, parce qu'on leur offrait une confirmation de l'argumentation idéologique qui justifie leur propagande et leur action.

La gravité des événements exige de nous des idées claires, nous permettant de faire front comme il se doit aux défis qui attendent nos sociétés.

En premier lieu il importe de préciser le sens de la liberté de conscience et de la liberté d'expression et par mode de conséquence le sens de la laïcité².

La notion de *dignité de la personne humaine* éclaire l'ensemble des questions qui se présentent.

Chaque individu humain est une personne ; il possède donc la possibilité d'agir en vertu de décisions qui lui sont propres, prises en toute liberté et avec responsabilité. La personne est en effet guidée par la conscience de son devoir, étant soumise comme à sa norme suprême à la loi divine, objective et éternelle. C'est pourquoi l'homme est tenu de chercher la vérité et, une fois qu'il l'a connue, d'y adhérer. Dans cette recherche, la personne est éclairée par les lumières de la Révélation, dans la mesure où elle y a accès, et par la lumière de la raison. Tout homme, par sa raison, reçoit les injonctions de la loi morale, qu'il est obligé de suivre.

La conséquence constitue ce que nous pouvons appeler le second principe de la doctrine de la liberté de conscience : le droit à l'*immunité* de toute contrainte de la part d'autrui, et notamment de la société civile et de son autorité.

2. La Déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse offre les éléments d'une doctrine de la laïcité. Elle se réfère notamment à l'enseignement de saint Jean XXIII dans les encycliques *Mater et Magistra* et *Pacem in terris*. Cette dernière relève les points de rencontre et d'accord avec la *Déclaration des droits de l'Homme* de 1948. Ce qui est affirmé du droit à la liberté religieuse vaut pour la liberté de conscience. Le terme avait été précédemment confisqué pour exprimer une conception inacceptable puisqu'elle présupposait l'absolutisation de la conscience et le relativisme.

Nous reviendrons sur la relation du droit de la personne et de toute autorité purement humaine. Il convient auparavant de souligner quelques propriétés de la personne humaine. Celle-ci est un être de communication. Elle vit et se développe dans un réseau d'interdépendances. Elle n'est pas l'îlot isolé et autosuffisant imaginé par l'individualisme. Par nature, elle est un être *social*. C'est pourquoi elle a le droit de manifester ses convictions. Elle peut le faire individuellement et socialement. Ce droit est égal pour tous. C'est pourquoi son *exercice* ne doit pas léser le droit d'autrui. Le respect d'autrui s'impose en priorité. D'une manière générale, les droits inaliénables de la personne sont, *dans leur exercice*, tempérés et limités par les droits équivalents d'autrui.

L'être humain est un être social. Il est membre d'une série d'entités sociales. Certaines ont leur origine dans la nature, d'autres sont exigées en vertu de la foi religieuse, d'autres sont créées par l'initiative humaine. À chacune de ces catégories correspondent des droits, dont certains sont naturels, les autres positifs. La thèse de l'individualisme libéral d'une relation directe, seule prise en compte, entre l'individu et l'autorité de la société civile est une vue de l'esprit, irrespectueuse de la réalité. À l'égard de certaines de ces entités, qui lui sont antérieures, l'autorité civile a des obligations. Tel est le cas de la famille, qui jouit d'un droit propre et primordial. Les parents ont le droit de décider, selon leurs convictions, de la formation humaine et religieuse à donner à leurs enfants et de choisir en conséquence le moyen d'éducation.

Ainsi se comprend la fonction de l'autorité civile. Elle consiste à assurer l'ensemble des conditions qui permettent aux membres de la société de réaliser le mieux possible leur humanité. On désigne par *bien commun* l'ensemble de ces conditions. L'autorité a la charge de protéger et de promouvoir effectivement les droits et les devoirs des personnes mais aussi des groupes sociaux, à commencer par les droits inaliénables, en veillant notamment à l'égalité juridique de tous les citoyens. Compte tenu de l'ordre public, qui doit lui-même correspondre aux biens objectifs que nous venons d'indiquer, les membres de la société doivent jouir de la plus large liberté.

Dignitatis Humanae contient deux affirmations essentielles pour le comportement à tenir dans le contexte actuel.

Il y a d'abord le rappel d'une donnée de fait. Le droit à la liberté de conscience, étant fondé sur la nature de la personne, persiste chez ceux qui ne

satisfont pas à l'obligation morale de rechercher la vérité et d'y adhérer. En conséquence son exercice ne doit pas être entravé.

La seconde affirmation énonce un principe concernant la défense de la vérité: « La vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur et de puissance, *suaviter et fortiter* ». Cela exclut toute forme de violence ou de contrainte. La seule voie digne de l'homme est celle de la discussion sereine, du dialogue, de la négociation et de la concertation dans la recherche de la paix reconnue par tous comme le bien premier de la vie sociale, au plan national et international.

Nous avons, dans ce qui précède, les éléments principaux d'une saine conception de la laïcité. Celle-ci est reconnue dans les sociétés démocratiques. Cette reconnaissance doit s'étendre, au nom du respect de la dignité humaine, à l'échelle mondiale. Les événements que nous avons évoqués au début ont été un avertissement. La laïcité est menacée; elle a ses fragilités; elle peut connaître des déviations. Deux problèmes d'urgente actualité notamment se sont posés à la conscience politique. Ici nous ne faisons que les mentionner, sachant qu'ils requièrent une réflexion plus approfondie, que nous espérons pouvoir proposer dans une prochaine occasion.

Un premier problème est posé par l'impact de l'idéologie laïciste. La laïcité, comme il ressort de l'exposé précédent, a pour fondement la reconnaissance de la transcendance de la personne et de ses activités individuelles et sociales, par rapport à l'autorité civile; celle-ci n'est pas l'autorité suprême et doit le reconnaître. Dans une société pluraliste particulièrement, elle doit garantir la liberté des consciences et des activités spirituelles et religieuses qui en découlent. C'est pourquoi la liberté religieuse comprend la liberté de l'Église et également des diverses collectivités à but religieux. Cette conception est en accord avec le principe proprement chrétien de la distinction entre ce qui est du ressort de César et ce qui appartient à Dieu.

3. Cette idéologie est développée dans une série d'ouvrages. Citons-en deux: *Jean Jaurès et la religion du socialisme*, Grasset, Paris, 2000, et *Une religion pour la République: la foi laïque de Ferdinand Buisson*, Le Seuil, Paris, 2010.

L'idéologie laïciste est une interprétation de la séparation de l'Église et de l'État, qui s'appuie sur l'idée de leur opposition. La Révolution française, dont on donne une image idéalisée, fut un événement religieux. Il marque la naissance d'une nouvelle religion, la religion républicaine, appelée à se substituer à la religion catholique. Sa consolidation implique un effort constant pour éliminer la présence institutionnelle d'un Dieu confessionnel; elle exige « la mort de Dieu ». Cette nouvelle religion a trouvé son idéologue en Vincent Peillon, qui fut ministre de l'Éducation nationale³. Pour forger la nouvelle religion, ayant plus de force de séduction et de persuasion que le catholicisme, l'école est l'instrument privilégié. Elle devient une pièce maîtresse de ce qui constitue une absolutisation de la République. Par elle seront surmontées les cassures de la société. L'école devient ainsi le lieu de naissance du futur citoyen. Pour cela, l'enfant à son entrée doit être dépouillé de toutes ses attaches pré-républicaines, excluant toute tradition familiale, communautaire, sociale et religieuse. La pédagogie doit partir de l'âme de l'enfant, considérée, une fois libérée des liens familiaux, traditionnels et religieux, comme une matière informe, pour lui donner sa forme. Ainsi la République, par l'instrument de l'école, s'arroe un droit absolu sur les personnes, dont la liberté et sa transcendance se trouvent, bien qu'on prétende le contraire, niées.

On rapprochera de cette ambition pédagogique la tendance à absolutiser les lois fixées par une majorité parlementaire. Nous faisons allusion ici à la nouvelle législation du mariage, qui présuppose une conception positiviste de la loi, rejetant la régulation de normes éthiques naturelles supérieures, et qui tiendrait d'elle-même sa force d'obligation, sans contestation possible. Significatif à cet égard est le refus de l'objection de conscience. Ne nous y trompons pas. Sous l'habit des institutions démocratiques, nous assistons, si le processus n'est pas vigoureusement redressé, au retour de l'esprit totalitaire.

Le second problème, que nous ne pouvons mentionner que brièvement, est tout aussi important. Il est de portée mondiale: quels sont les liens de l'islam, et d'abord du Coran, avec la violence? La majorité des musulmans installés dans nos pays, affirment que les mouvements extrémistes n'ont aucun lien avec l'islam tel qu'ils le vivent et le comprennent.

Du monde de l'islam quelques voix se sont élevées demandant aux musulmans heurtés par l'extrémisme qui se réclame du Coran, du Nigeria jusqu'aux

Philippines, de ne pas se contenter de condamner les actes, mais d'avoir le courage d'examiner, d'un regard objectif, scientifique, les passages du texte sacré qui se prêtent à l'interprétation djihadiste.

Quelques jours avant les attentats de France, le Président égyptien al-Sissi, s'adressant aux Ulémas de l'Université d'Al-Azhar, formula avec grand courage une critique qui touche le fond de la question. Il ne s'agit pas, dit-il, de remettre en cause la foi (musulmane), mais de la libérer de l'idéologie religieuse « que nous sanctifions » et qui est source de meurtre et de destruction. En ce sens, il faut « changer notre religion ». Le monde attend des érudits et des clercs « enfermés dans cette idéologie » une parole claire qui en dissocie l'authentique religion.

En France, des intellectuels musulmans, comme Abdennour Bidar, normilien et philosophe, ou Ghaleb Bencheikh, un théologien qui est aussi un physicien, se sont adressés dans le même sens au monde musulman. « L'État Islamique » est un symptôme d'un grand corps malade. Quelques traits de cette maladie sont l'incapacité de reconnaître le droit moral et religieux de la liberté de conscience, la condition d'infériorité de la femme, l'impuissance à séparer le pouvoir politique du contrôle de l'autorité religieuse, l'incapacité de la reconnaissance du pluralisme religieux et du droit des minorités.

Tout cela exige un examen critique du Coran et des écrits fondateurs, ainsi que de la vie de Mahomet.

Nous reproduisons en ces pages, avec l'autorisation de la Libreria Editrice Vaticana (©Libreria Editrice Vaticana 2014), le message que le pape émérite Benoît XVI a adressé à l'Université Pontificale Urbanienne à l'occasion de la cérémonie par laquelle l'Athénée lui a dédié son grand amphithéâtre restauré.

La cérémonie a eu lieu le 21 octobre 2014 dans le cadre de l'inauguration de l'année académique et le message a été lu par Mgr Georg Gänswein, Préfet de la Maison pontificale.

Je voudrais, en premier lieu, adresser mes remerciements les plus chaleureux au Recteur Magnifique et aux autorités académiques de l'Université Pontificale Urbanienne, aux responsables administratifs et aux représentants des étudiants, pour leur proposition de donner mon nom à l'amphithéâtre qui vient d'être restauré. Je voudrais remercier de manière tout à fait particulière le cardinal Fernando Filoni, Grand Chancelier de cette Université, qui a accueilli favorablement cette initiative. C'est pour moi un motif de grande joie que de pouvoir être ainsi associé de manière permanente aux travaux de l'Université Pontificale Urbanienne.

Au cours des différentes visites que j'ai eu l'occasion d'y faire à l'époque où j'étais Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, j'ai été à chaque fois frappé par l'atmosphère d'universalité que l'on perçoit dans cette université, où des jeunes gens provenant de pratiquement tous les pays de la Terre se préparent pour servir l'Évangile dans le monde actuel. Aujourd'hui aussi, en moi-même, je vois face à moi, dans cet amphithéâtre, une communauté constituée d'un très grand nombre de jeunes gens, qui nous font percevoir de manière vivante l'extraordinaire réalité de l'Église catholique.

“Catholique” : cette définition de l'Église, qui fait partie de la profession de foi depuis les temps les plus anciens, porte en elle-même quelque chose de la Pentecôte. Elle nous rappelle que l'Église de Jésus-Christ n'a jamais concerné un peuple seulement ou une culture seulement, mais que, depuis les origines, elle était destinée à l'humanité. Les derniers mots que Jésus ait adressés à ses disciples ont été : « De toutes les nations faites mes disciples » (Mt 28,19). Et,

au moment de la Pentecôte, les apôtres ont parlé toutes les langues, ce qui leur a permis de manifester, grâce à la force du Saint-Esprit, toute l'ampleur de leur foi.

À partir de ce moment-là, l'Église s'est véritablement développée sur tous les continents. Votre présence, chères étudiantes et chers étudiants, est un reflet du visage universel de l'Église. Le prophète Zacharie avait annoncé un royaume messianique qui s'étendrait d'une mer à l'autre et qui serait un royaume en paix (Za 9,9s.). Et en effet, dans tous les endroits où l'Eucharistie est célébrée et où les hommes ne forment plus entre eux, à partir du Seigneur, qu'un seul corps, il y a quelque chose de cette paix que Jésus-Christ avait promis de donner à ses disciples. Vous, chers amis, soyez des artisans de cette paix que, dans un monde déchiré et violent, il devient de plus en plus urgent de construire et de protéger. C'est pour cette raison que le travail de votre université, dans laquelle vous voulez apprendre à connaître Jésus-Christ de plus près afin de pouvoir devenir ses témoins, est tellement important.

Le Seigneur ressuscité a chargé ses apôtres – et à travers eux ses disciples de toutes les époques – de faire connaître sa parole jusqu'aux extrémités de la terre et de faire de tous les hommes ses disciples. Le concile Vatican II, en reprenant dans le décret "Ad gentes" une tradition constante, a mis en lumière les raisons profondes de cet envoi en mission et c'est avec une force renouvelée qu'il l'a ainsi assigné à l'Église d'aujourd'hui.

Mais, aujourd'hui, il y a beaucoup de gens qui se demandent, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église, si cet envoi a encore de la valeur actuellement. La mission est-elle encore véritablement d'actualité? Ne serait-il pas plus approprié de se rencontrer dans le dialogue entre les religions et de servir ensemble la cause de la paix dans le monde? La contre-question est la suivante: le dialogue peut-il remplacer la mission? Aujourd'hui, en effet, beaucoup pensent que les religions devraient se respecter mutuellement et qu'elles devraient, en dialoguant entre elles, devenir une force commune de paix. Dans cette manière de penser, un présupposé que l'on rencontre dans la plupart des cas est que les différentes religions constituent des variantes d'une seule et même réalité; que "religion" est le genre commun, qui prend des formes différentes en fonction des différentes cultures, mais qui exprime en tout cas une même réalité. La question de la vérité, qui à l'origine préoccupait les chrétiens plus que tout le reste, est dans ce cas-là mise entre parenthèses. On présuppose que l'authentique vérité en ce qui concerne Dieu est, en dernière analyse,

impossible à atteindre et que, tout au plus, on ne peut rendre présent ce qui est ineffable qu'en recourant à des symboles variés. Cette renonciation à la vérité semble réaliste et utile à la paix entre les religions du monde.

Et cependant elle est mortelle pour la foi. En effet, la foi perd son caractère contraignant et sérieux si tout se réduit à des symboles qui, au fond, sont interchangeables et ne peuvent renvoyer que de loin à l'inaccessible mystère du divin.

Chers amis, vous voyez que le problème de la mission nous place non seulement face aux questions fondamentales de la foi mais également face à la question de savoir ce qu'est l'homme. Dans le cadre de cette brève allocution, je ne peux évidemment pas essayer d'analyser de manière exhaustive cette problématique qui, aujourd'hui, nous concerne tous profondément. Je voudrais, cependant, au moins faire allusion à la direction que devrait prendre notre pensée. Je le fais à partir de deux points de départ différents.

I

1. L'opinion commune est que les religions sont, pour ainsi dire, placées les unes à côté des autres, comme les continents et les différents pays le sont sur une carte géographique. Mais ce n'est pas exact. Les religions sont en mouvement au niveau historique, comme le sont les peuples et les cultures. Il existe des religions qui sont en attente. Les religions tribales sont de ce type: elles ont leur moment historique et pourtant elles sont en attente d'une rencontre plus élevée qui les conduise à la plénitude.

Nous, en tant que chrétiens, nous sommes convaincus que, de manière silencieuse, elles attendent la rencontre avec Jésus-Christ, la lumière qui provient de lui et qui, seule, peut les conduire complètement à leur vérité. Et le Christ les attend. Leur rencontre avec lui n'est pas l'irruption d'un étranger qui détruit leur culture et leur histoire. C'est, au contraire, l'entrée dans quelque chose de plus grand vers quoi elles sont en marche. C'est pour cela que cette rencontre est toujours, à un moment donné, une purification et un mûrissement. D'autre part, la rencontre est toujours quelque chose de réciproque. Le Christ attend leur histoire, leur sagesse, leur vision des choses.

Aujourd'hui nous découvrons également, de manière de plus en plus nette, un autre aspect: alors que dans les pays où s'est construite sa grande histoire,

le christianisme à bien des égards est devenu fatigué et que certaines branches du grand arbre issu du grain de sénévé dont parle l'Évangile se sont desséchées et tombent à terre, une nouvelle vie naît de la rencontre des religions en attente avec le Christ. Là où il n'y avait que de la fatigue, de nouvelles dimensions de la foi se manifestent et apportent de la joie.

2. La religion, en soi, n'est pas un phénomène unitaire. Il faut toujours y distinguer plusieurs dimensions. D'une part, il y a la grandeur de la tension vers le Dieu éternel, au-delà du monde. Mais, d'autre part, on y trouve des éléments qui sont nés de l'histoire des hommes et de leur pratique de la religion. Parmi ces éléments, on peut certainement découvrir des choses qui sont belles et nobles, mais également d'autres choses qui sont basses et destructrices, lorsque l'égoïsme de l'homme s'est emparé de la religion et que, au lieu d'en faire une ouverture, il l'a transformée en une fermeture à l'intérieur de son propre espace.

Voilà pourquoi la religion n'est jamais simplement un phénomène uniquement positif ou uniquement négatif: les deux aspects y sont mêlés. À ses débuts, la mission chrétienne a surtout perçu de manière très forte les éléments négatifs des religions païennes auxquelles elle était confrontée. C'est pour cette raison que l'annonce chrétienne a été, dans un premier temps, extrêmement critique à l'égard de la religion. Ce n'est qu'en dépassant leurs traditions, qu'elle considérait en partie comme étant même démoniaques, que la foi a pu développer sa force rénovatrice. Sur la base d'éléments de ce genre, le théologien évangélique Karl Barth a mis en opposition la religion et la foi, portant un jugement absolument négatif sur la première, perçue comme comportement arbitraire de l'homme qui tente, à partir de lui-même, de saisir Dieu. Dietrich Bonhoeffer a repris cette manière de voir, en se prononçant en faveur d'un christianisme "sans religion". Il s'agit indubitablement d'une vision unilatérale qui ne peut être acceptée. Et cependant, il est correct d'affirmer que toute religion, pour rester dans ce qui est juste, doit aussi, en même temps, se montrer toujours critique vis-à-vis de la religion. Il est clair que cela s'applique, dès ses débuts et en raison de sa nature, à la foi chrétienne, qui, d'une part, considère avec beaucoup de respect la profonde attente et la profonde richesse des religions, mais, d'autre part, considère également de manière critique ce qui est négatif. Il va de soi que la foi chrétienne doit sans cesse développer cette force critique, y compris à l'égard de sa propre histoire religieuse.

Pour nous, les chrétiens, Jésus-Christ est le Logos de Dieu, la lumière qui nous aide à établir une distinction entre la nature de la religion et sa distortion.

3. À notre époque, on entend avec de plus en plus de force la voix de ceux qui veulent nous convaincre que la religion en tant que telle est dépassée. C'est la raison critique qui devrait, seule, orienter l'action de l'homme. Derrière de telles idées, on trouve la conviction que, à travers la pensée positiviste, la raison dans toute sa pureté a définitivement pris le dessus. En réalité, cette manière de penser et de vivre est, elle aussi, conditionnée historiquement et liée à des cultures historiques déterminées. La considérer comme la seule valable, ce serait diminuer l'homme, en lui retirant des dimensions essentielles de son existence. L'homme devient plus petit, et non pas plus grand, lorsqu'il n'y a plus de place pour un *ethos* qui, sur la base de sa nature authentique, renvoie au-delà du pragmatisme, lorsqu'il n'y a plus d'espace pour le regard tourné vers Dieu. Le domaine propre de la raison positiviste se trouve dans les grands champs d'action de la technique et de l'économie, et cependant elle n'épuise pas tout l'humain. Par conséquent, c'est à nous, les croyants, qu'il revient de rouvrir sans cesse les portes qui, au-delà de la simple technique et du pur pragmatisme, conduisent à toute la grandeur de notre existence, à la rencontre avec le Dieu vivant.

II

1. Ces réflexions, qui sont peut-être un peu difficiles, devraient montrer que même aujourd'hui, dans un monde qui a été profondément transformé, la mission de faire connaître aux autres hommes l'Évangile de Jésus-Christ reste quelque chose de raisonnable.

Et cependant il y a également une seconde manière, plus simple, de justifier cette mission à notre époque. La joie exige d'être communiquée. L'amour exige d'être communiqué. La vérité exige d'être communiquée. Celui qui a reçu une grande joie ne peut pas la conserver simplement pour lui-même, il doit la transmettre. On peut dire la même chose pour le don de l'amour, pour le don de reconnaître la vérité qui se manifeste.

Lorsqu'André a rencontré le Christ, il n'a pas pu faire autrement que de dire à son frère: « Nous avons trouvé le Messie » (Jn 1,41). Et Philippe, à qui il a été donné de faire une rencontre semblable, n'a pas pu faire autrement que

de dire à Nathanaël qu'il avait trouvé celui dont avaient parlé Moïse et les prophètes (Jn 1,45). Si nous annonçons Jésus-Christ, ce n'est pas pour apporter à notre communauté le plus grand nombre possible de membres; et encore moins pour le pouvoir. Nous parlons de Lui parce que nous sentons que nous avons le devoir de transmettre cette joie qui nous a été donnée.

Nous serons des annonceurs crédibles de Jésus-Christ lorsque nous l'aurons véritablement rencontré au plus profond de notre existence, lorsque, à travers notre rencontre avec Lui, la grande expérience de la vérité, de l'amour et de la joie nous aura été donnée.

2. La profonde tension entre l'offrande mystique à Dieu, dans laquelle on se donne totalement à lui, et la responsabilité envers le prochain et envers le monde qu'il a créé, fait partie de la nature de la religion. Marthe et Marie sont toujours indissociables, même si, d'une fois à l'autre, l'accent peut être mis plutôt sur l'une ou plutôt sur l'autre. Le point de rencontre entre les deux pôles est l'amour, dans lequel nous touchons à la fois Dieu et ses créatures. « Nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru » (1 Jn 4,16): cette phrase exprime la nature authentique du christianisme. L'amour, qui se réalise et se reflète sous des formes multiples dans les saints de tous les temps, est la preuve authentique de la vérité du christianisme.

BENOÎT XVI

La vision bienheureuse de Dieu et sa définition par Benoît XII

La vie chrétienne est animée et portée par l'espérance de voir Dieu face à face. Cette vision est la source du bonheur souverain des saints du ciel. Avec l'espérance de notre *résurrection glorieuse* lors de la Parousie du Christ, la *vision de Dieu* constitue le centre de l'eschatologie chrétienne. Après quelques très brefs rappels bibliques, nous voudrions présenter ici le document par lequel, en 1336, le pape Benoît XII a solennellement défini le dogme de la vision bienheureuse de Dieu. Malgré son importance¹, ce document (une Constitution dogmatique) demeure souvent peu connu. Notre propos consistera à lire ce texte en lui apportant un bref commentaire. Saint Thomas d'Aquin nous aidera à expliciter certains points de cette définition dogmatique.

I. Voir Dieu : brefs rappels bibliques

L'Écriture comporte deux groupes d'affirmations concernant la vision de Dieu. On y trouve, premièrement, des passages qui soulignent l'impossibilité de voir Dieu. Par exemple, à Moïse qui demandait au Seigneur de lui faire la grâce de voir sa gloire, le Seigneur répondit: « Tu ne peux pas voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » (Ex 33,20). Le Nouveau Testament enseigne également que la lumière de Dieu dépasse la vision qu'un être humain peut atteindre: Dieu « habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir » (1 Tm 6,16)².

Un second ensemble de passages bibliques affirme clairement l'espérance de voir Dieu. D'une part, dans sa prédication, Jésus lui-même promet la

1. L'importance et la valeur de la Constitution dogmatique de Benoît XII sont bien attestées par le fait que l'enseignement du *Catéchisme de l'Église Catholique* sur « le ciel » commence précisément par une longue citation des principaux éléments de cette définition (§ 1023). Texte français: *Catéchisme de l'Église Catholique*, édition définitive avec guide de lecture, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame/Libreria Editrice Vaticana, Paris, 1998. Je remercie Émile Friche pour sa relecture du texte de cet article.

2. Dans l'évangile selon saint Jean, Jésus présente la pleine vision de Dieu comme l'une de ses prérogatives en tant que Fils de Dieu: « Personne n'a vu le Père, si ce n'est celui qui est auprès de Dieu: celui-ci a vu le Père » (Jn 6,46); cf. Jn 1,18: « Nul n'a jamais vu Dieu »; voir plus bas les textes dont les références sont indiquées dans les notes 55 et 56.

vision de Dieu comme récompense aux hommes dont le cœur est pur : « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (Mt 5,8)³. D'autre part, l'enseignement de saint Paul et de saint Jean affirme, pour la vie dans l'au-delà, un type d'union à Dieu par une connaissance directe, face à face, qui se distingue de la connaissance actuelle par la foi. Saint Paul explique : « Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face (*prosôpon pros prosôpon*). À présent, je connais d'une manière partielle; mais alors je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 13,12). De son côté, la première épître de saint Jean souligne le caractère transformant de la vision bienheureuse : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables (*homoioi*), parce que nous le verrons tel qu'il est (*kathôs estin*) » (1 Jn 3,2). Certains exégètes estiment que, dans ces paroles de la première épître de saint Jean, celui à qui nous serons rendus « semblables » et que nous « verrons » est le Christ; il est cependant plus vraisemblable que le pronom « lui » (nous « lui » serons semblables) désigne Dieu⁴. Saint Augustin y discernait le « Verbe qui était au commencement » (Jn 1,1) ou le Christ « dans la forme de Dieu » (Ph 2,6)⁵. Nous verrons Dieu le Père dans son Verbe : c'est la pleine divinisation, la participation à la vie même de Dieu Trinité qui sera l'accomplissement de la filiation reçue au baptême. Le Nouveau Testament s'achève par l'affirmation de cette espérance : « Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dressé dans la ville, et les serviteurs de Dieu l'adoreront; ils verront sa face (*prosôpon*), et son nom sera sur leur front » (Ap 22,3-4).

L'Écriture nous met ainsi en présence de deux données. Premièrement, l'espérance chrétienne comporte en son centre la vision de Dieu : une vision directe, *immédiate* et *transformante*, qui est une conformation à Dieu (elle rend semblable à Dieu, elle « divinise », elle fait participer à la vie de Dieu). Deuxièmement, cette vision ne supprime pas la transcendance de Dieu qui reste incompréhensible, insaisissable en un sens qu'il nous faudra préciser.

3. Jésus affirme aussi que les saints anges voient Dieu : « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits : car je vous le dis, leurs anges aux cieux voient constamment la face de mon Père qui est aux cieux » (Mt 18,10). Ces paroles soulignent l'assiduité et la familiarité des bons anges avec Dieu le Père dont ils voient la face ou le « visage » (*prosôpon*).

4. Voir Michèle MORGEN, *Les épîtres de Jean*, « Commentaire biblique : Nouveau Testament, 19 », Cerf, Paris, 2005, p. 126.

5. Saint AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de saint Jean*, « Sources chrétiennes, 75 », Cerf, Paris, 1961, p. 228-229 (traité IV, 5).

II. Le dogme catholique : la Constitution *Benedictus Deus* de Benoît XII en 1336

Le dogme catholique a été défini au XIV^e siècle, après environ cent ans de discussions très vives parmi les théologiens⁶. L'occasion immédiate de cette définition dogmatique fut la prédication de Jean XXII, pape en Avignon de 1316 à 1334. En effet, dans certains de ses sermons (qui n'engageaient aucunement l'infailibilité pontificale!), Jean XXII avait laissé entendre que les saints ne verront Dieu qu'après le jugement dernier, lors du retour glorieux du Christ, et que, en attendant, les saints du ciel doivent se contenter de la protection et de la contemplation de l'humanité du Christ. Selon cette conception, la vision bienheureuse de Dieu serait donc différée à la fin des temps⁷.

Le deuxième pape d'Avignon pouvait se prévaloir de certains antécédents, en particulier chez saint Bernard de Clairvaux. Par exemple, dans son quatrième sermon pour la fête de la Toussaint, le grand mystique cistercien s'était demandé ce que signifie l'« autel » dont parle Ap 6,9 (« Je vis sous l'autel les âmes de ceux qui furent égorgés pour la Parole de Dieu et le témoignage qu'ils avaient rendu »). Saint Bernard avait alors expliqué : « En ce qui concerne cet autel..., pour autant que je comprenne bien, il ne signifie rien d'autre que le corps même du Seigneur et Sauveur. ... Ainsi, pour le moment, les saints reposent avec bonheur sous l'humanité du Christ, elle que les anges eux-mêmes désirent contempler, et ils y reposent jusqu'au jour où, cessant de se situer sous l'autel, ils seront exaltés sur l'autel. Mais qu'ai-je dit? Se trouvera-t-il quelqu'un, parmi les hommes, du moins parmi les anges, pour rejoindre dans sa gloire l'humanité du Christ...? De quelle manière devront-ils être exaltés sur l'autel, comme je l'ai dit, eux qui maintenant reposent

6. Le point de départ de ce long débat peut être situé en 1241, lorsque Guillaume d'Autvergne, évêque de Paris, condamna l'affirmation selon laquelle « l'essence divine ne sera vue en elle-même ni par l'ange ni par l'homme » (*divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*). Voir Marie-Dominique CHENU, « Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle », dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Bibliothèque de l'Université, Louvain, 1947, p. 159-181, ici p. 170; Pierre-Yves MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, Une lecture de l'*In Ioannem* à la lumière de ses sources augustinienes, « Bibliothèque thomiste, 53 », Vrin, Paris, 2001, p. 205-208; Christian TROTTMANN, *La vision béatifique*, Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII, « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 289 », École française de Rome, Rome, 1995, p. 176; dans ce qui suit, même en l'absence de références explicites, notre exposé reprend plusieurs analyses et explications de l'ouvrage fondamental de Christian Trottmann.

7. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 333-439.

dessous ? Par la vision et la contemplation (*visione utique et contemplatione*) »⁸. Suivant ces explications, les âmes saintes bénéficient déjà d'un grand bonheur par leur union au Christ homme, mais la vision de Dieu ne leur sera donnée qu'à la fin des temps.

Il semble que, en prolongeant les réflexions de saint Bernard, le pape Jean XXII ait voulu souligner ceci : tant qu'il y aura du temps, c'est le Christ en son humanité qui règnera. Cela mettait en relief le pouvoir du Christ en tant qu'homme (et, par suite, le pouvoir de son vicaire sur la terre)⁹. Quoi qu'il en soit, l'affirmation d'un délai de la vision bienheureuse de Dieu suscita des polémiques passionnées et Jean XXII se rétracta en Consistoire : « Les âmes purifiées séparées des corps sont rassemblées au ciel... et elles voient Dieu et l'essence divine face à face et clairement... Si au sujet de ce qui a trait à la foi catholique, à la Sainte Écriture ou aux bonnes mœurs, Nous avons dit d'autres choses dans la prédication, l'explication, la doctrine, l'enseignement ou d'une autre manière, Nous les approuvons pour autant qu'elles sont en accord avec la foi catholique... ; sinon Nous voulons que cela soit tenu comme n'ayant pas été dit, et nous ne l'approuvons d'aucune manière »¹⁰.

Son successeur, Benoît XII (un cistercien), mit fin au débat en définissant la foi catholique dans sa Constitution *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336. Une « Constitution » est un document ayant valeur d'obligation pour les fidèles catholiques. Dans le cas de *Benedictus Deus*, il s'agit d'une Constitution « dogmatique » puisqu'elle prononce un enseignement solennel sur un objet de foi : c'est la « définition pontificale du dogme concernant la vision béatifique des saints qui en jouissent au ciel avant le jugement universel »¹¹. Le texte de cette Constitution commence par indiquer la mission du pontife romain en

8. SAINT BERNARD, *Sermons pour l'année*, traduction, introduction, notes et index par Pierre-Yves Emery, Brepols/Les Presses de Taizé, Taizé, 1990, p. 792-793 (traduction légèrement retouchée). Pour des précisions supplémentaires sur la pensée de saint Bernard, voir Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 104-106.

9. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 450-452.

10. On peut lire le texte plus complet de cette mise au point de Jean XXII dans Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. Peter Hünermann et Joseph Hoffmann, Cerf, Paris, 1996, n°s 990-991 (p. 333-334). Pour le texte latin, nous suivons l'édition critique (p. 10-13) indiquée à la note suivante.

11. L'édition vaticane des *Actes* de Benoît XII produit ce document sous le titre : « Pontificia definitio dogmatis de visione beatifica Sanctorum ante iudicium universale in caelo fruendum » ; *Acta Benedicti XII (1334-1342)*, E regestis vaticanis aliisque fontibus collegit Aloysius L. TÄUTU, Typis Polyglottis Vaticanis, Cité du Vatican, 1958, p. 10.

citant Matthieu 16,18 (« Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église »), sans oublier de mentionner l'apôtre saint Paul ; puis il rappelle que cette définition dogmatique poursuit l'entreprise commencée par Jean XXII. Benoît XII précise aussi qu'il a préalablement procédé à un examen approfondi¹² et qu'il en a délibéré avec les cardinaux. Bien que, au moyen âge, la manière de nommer les documents pontificaux et d'en indiquer la valeur ne soit pas exactement la même qu'aujourd'hui, on peut dire que la nature et l'autorité de la Constitution *Benedictus Deus* sont comparables à celles de la Bulle *Ineffabilis Deus* par laquelle le pape Pie IX a défini l'Immaculée Conception de la Vierge Marie en 1854, ou encore à celles de la Constitution apostolique *Munificentissimus Deus* par laquelle, en 1950, le pape Pie XII a défini l'Assomption de la Vierge Marie. De cette Constitution de Benoît XII, voici l'extrait qui concerne la foi catholique au sujet de la vision béatifique :

Par cette Constitution qui restera perpétuellement en vigueur (*imperpetuum valitura*), en vertu de l'autorité apostolique (*auctoritate apostolica*), nous définissons (*diffinimus*) :

[1] - que selon la disposition générale de Dieu, les âmes de tous les saints qui ont quitté ce monde avant la passion de notre Seigneur Jésus Christ,

- ainsi que celles des saints apôtres, martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles morts après avoir reçu le saint baptême du Christ, en qui il n'y avait rien à purifier lorsqu'ils sont morts, et en qui il n'y aura rien à purifier lorsqu'ils mourront à l'avenir, ou s'il y a eu ou s'il y aura quelque chose à purifier, lorsque, après leur mort, elles auront été purifiées,

- et que les âmes des enfants régénérés par ce même saint baptême du Christ ou encore à baptiser, lorsqu'ils auront été baptisés, s'ils viennent à mourir avant d'user de leur libre arbitre,

[2] aussitôt après leur mort et la purification dont nous avons parlé, pour celles qui en auraient besoin, avant même de reprendre leur corps et avant même le jugement général, et cela depuis l'ascension de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ au ciel, ont été, sont et seront au ciel, au Royaume des cieux et au paradis céleste avec le Christ, réunis dans la compagnie des saints anges,

[3] et que depuis la passion et la mort du Seigneur Jésus Christ elles voient et verront l'essence divine d'une vision intuitive et même face à face (*vident et videbunt divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali*), sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision (*nulla mediante creatura in ratione*

12. Benoît XII (Jacques Fournier) avait personnellement étudié cette question et, comme pape, il a encore pris l'avis d'une commission préparatoire composée de théologiens.

obiecti visi se habente); au contraire, l'essence divine se manifeste à eux immédiatement, à nu, clairement et à découvert (*immediate... nude, clare et aperte*),

[4] et que ceux qui voient ainsi jouissent (*perfruuntur*) de cette même essence divine; et qu'en outre, en raison de cette vision et de cette jouissance (*ex tali visione et fruitione*), les âmes de ceux qui sont déjà morts sont vraiment bienheureuses (*beatae*) et possèdent la vie et le repos éternels, et que de même les âmes de ceux qui mourront dans la suite verront cette même essence divine et en jouiront avant le jugement général;

[5] et que cette vision de l'essence divine et sa jouissance font disparaître en elles les actes de foi et d'espérance, dans la mesure où la foi et l'espérance sont proprement des vertus théologiques,

[6] et que, après qu'une telle vision intuitive face à face et une telle jouissance ont ou auront commencé, cette même vision et cette même jouissance existent de façon continue, sans interruption ni évacuation de cette vision et de cette fruition, et demeurent jusqu'au jugement dernier, et après lui perpétuellement¹³.

À la manière de la célèbre « définition » de la foi au Christ par le concile de Chalcédoine, celle-ci consiste en une seule et longue phrase. Cette phrase est très précise, tant dans sa structure que dans les formules employées. Elle indique bien la nature de l'enseignement formulé: il s'agit d'une définition (*diffinimus*) que le pape prononce en vertu de son autorité apostolique et avec une valeur définitive.

III. Commentaire de la Constitution de Benoît XII

Nous proposons de lire ce document pontifical en considérant les six points de la subdivision que nous avons retenue.

1. Les bénéficiaires de la vision bienheureuse

La Constitution *Benedictus Deus* commence par préciser qui bénéficie de la vision de Dieu, en distinguant trois groupes de bénéficiaires de ce don le plus excellent.

Le premier groupe consiste dans les saints qui sont morts avant la passion du Christ. Il s'agit en particulier des saints de l'Ancien Testament. Le texte retient cependant une formulation qui s'étend au-delà des saints ayant vécu

13. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n°s 1000-1001 (p. 334-335, traduction retouchée). La subdivision du texte en six points est introduite par nous.

dans l'Alliance mosaïque et qui peut inclure tous les saints ayant vécu sous la loi de nature. Cela concerne donc tous les justes morts avant la passion du Christ: « les âmes de tous les saints qui ont quitté ce monde avant la passion de notre Seigneur Jésus Christ ». Relevons deux aspects. Premièrement, Benoît XII parle des « âmes » de ces saints. D'une part, Dieu ne peut pas être vu par les yeux du corps: seule l'âme intellectuelle de l'homme peut voir l'essence de Dieu. D'autre part, la mention des « âmes » suggère déjà que la vision de Dieu n'est pas réservée aux saints lors de la résurrection de leur corps mais qu'elle advient déjà dans l'état « intermédiaire » où l'âme sainte, entre la mort et la résurrection glorieuse, demeure privée du corps qu'elle retrouvera à la résurrection. Deuxièmement, le document mentionne expressément la *passion du Christ*. Nous verrons plus bas, avec davantage de détails, la raison de cette mention de la passion. Nous pouvons cependant déjà noter que, suivant la doctrine de l'Église, le péché originel ferme aux hommes l'accès à la vision bienheureuse de Dieu: la privation de la vision de Dieu est la peine due pour le péché originel (et pour les péchés mortels). Or c'est la passion du Christ qui nous délivre du péché originel et des péchés actuels mortels, ainsi que des peines dues pour ces péchés, et c'est donc la passion du Christ qui, en nous réconciliant avec Dieu, nous ouvre les portes du ciel: « Avant la passion du Christ, personne n'était parvenu à la vision de Dieu »¹⁴.

Le deuxième groupe est celui des saints ayant reçu le baptême du Christ. Il s'agit en principe du baptême sacramentel. Bien que le document ne précise pas ce point, on peut également penser au baptême de sang (le martyr) et au baptême de désir¹⁵. L'ordre dans lequel ces saints sont nommés reflète celui de la liturgie: « apôtres, martyrs, confesseurs, vierges et autres fidèles »; la perspective de la définition dogmatique est clairement *ecclésiologique*. Cela signifie bien que la dimension communautaire et ecclésiale de la béatitude n'est pas réservée au moment de la résurrection générale (lors de la Parousie du

14. SAINT THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 45, q. 3, a. 1, ad 1. Voir en particulier la *Somme de théologie* III, q. 49; cette question traite « les effets de la passion du Christ »: la libération du péché, la libération du pouvoir du diable, la libération des peines du péché, la réconciliation avec Dieu, l'ouverture de la porte du ciel et l'exaltation que le Christ a méritée pour lui-même par sa passion.

15. On reconnaît traditionnellement trois sortes de baptême: le « baptême d'eau » (baptême sacramentel), le « baptême de sang » (martyr), et le baptême de désir qui n'est pas le simple désir du baptême mais le baptême possédé en désir (*in voto*). Saint Thomas (*Somme de théologie* III, q. 66, a. 11 et a. 12) parle du baptême « d'eau » (*aquae*), « de sang » (*sanguinis*) et « de souffle » ou « d'esprit » (*flaminis*).

Christ), mais que cette dimension ecclésiale est déjà présente dès la vision reçue immédiatement après la mort. On observe aussi la mention de la purification: il s'agit des âmes des saints « en qui il n'y avait rien à purifier lorsqu'ils sont morts, et en qui il n'y aura rien à purifier lorsqu'ils mourront à l'avenir, ou s'il y a eu ou s'il y aura quelque chose à purifier, lorsque, après leur mort, elles auront été purifiées ». Le pape Benoît XII confirme ici la doctrine du purgatoire, bien qu'il n'emploie pas le nom « purgatoire » mais l'adjectif verbal « à purifier » (*purgabile*), le participe verbal « purifiées » (*purgatae*) ou encore le substantif « purification » (*purgatio*). Le purgatoire est, pour ainsi dire, l'antichambre du paradis. Le but du purgatoire est précisément de purifier les âmes de ceux qui sont morts en état de grâce (c'est-à-dire avec la charité) mais qui doivent encore être lavées des péchés véniels ou s'acquitter des peines dues à des péchés qui leur ont déjà été pardonnés sur cette terre¹⁶. La mention des âmes de ceux « en qui il n'y aura rien à purifier lorsqu'ils mourront à l'avenir »¹⁷ ne concerne pas des personnes non décédées qui jouiront de la vision bienheureuse déjà sur cette terre, mais elle désigne les âmes de *défunts* en qui il n'y aura rien à purifier, de telle sorte qu'elles jouiront de la vision de Dieu immédiatement après la mort.

Viennent enfin les petits enfants baptisés et morts en bas âge. Il convient de distinguer à ce sujet: d'une part, ce qui est « de foi »; d'autre part, la « doctrine commune » de l'Église (cette doctrine commune n'a pas la même valeur ni la même certitude que la foi définie)¹⁸. Ce qui est *de foi*, hier comme aujourd'hui, c'est que les enfants baptisés et morts avant l'âge de raison (la raison qui permet l'usage du libre arbitre) voient Dieu¹⁹. C'est précisément ce que la Constitution définit positivement. Quant à la doctrine commune concernant les petits enfants morts avant d'avoir atteint l'âge de discrétion, à l'époque de Benoît XII, elle réservait la vision de Dieu à ceux qui avaient reçu le sacrement du baptême; pour les autres, cette doctrine commune excluait la vision de Dieu mais reconnaissait un authentique et pur bonheur naturel, sans aucune souffrance. Aujourd'hui, sans que le Magistère ait prononcé une définition dogmatique à ce sujet, la doctrine commune de

l'Église a quelque peu changé: « En effet, la grande miséricorde de Dieu “qui veut que tous les hommes soient sauvés” (1 Tm 2,4), et la tendresse de Jésus pour les enfants, qui lui a fait dire “laissez les enfants venir à moi, ne les empêchez pas” (Mc 10,14), nous permettent d'espérer qu'il y ait un chemin de salut (*viam salutis*) pour les petits enfants morts sans le baptême »²⁰. La Constitution *Benedictus Deus*, conformément à la nature même de ce document dogmatique, n'entre pas dans ce qui relève de la doctrine commune mais se tient à ce qui appartient à la foi et qui possède la certitude de la foi: les petits enfants baptisés qui quittent cette vie avant l'âge de discrétion bénéficient immédiatement de la vision bienheureuse de Dieu.

2. Le moment auquel la vision de Dieu est accordée aux saints

Le deuxième point de la Constitution traite la question du « quand »: quand les âmes des saints mentionnés au premier point reçoivent-elles de voir Dieu et d'être au paradis avec le Christ? Ce « quand » fait l'objet de deux précisions.

Premièrement, la définition exclut que la vision soit différée à la résurrection générale et au jugement dernier qui auront lieu lors de la Parousie du Christ à la fin des temps. Cette vision est donnée aux saints « aussitôt après leur mort et la purification dont nous avons parlé, pour celles qui en auraient besoin, avant même de reprendre leur corps et avant même le jugement général »²¹.

Deuxièmement, les âmes des saints sont réunies au Christ dans le paradis céleste « depuis l'ascension (*post ascensionem*) de notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ au ciel ». Cette mention de l'ascension n'entend pas préciser le moment à partir duquel la vision de Dieu est donnée aux saints²², mais elle indique le moment à partir duquel les âmes saintes sont « au paradis céleste avec le Christ », c'est-à-dire *rendues présentes à l'humanité pleinement exaltée du Christ siégeant au ciel auprès de son Père*. C'est en effet à l'ascension que le Christ,

16. Voir notre étude « La doctrine catholique du purgatoire », *Nova et Vetera* 74/3 (1999) 37-49.

17. « in quibus nil purgabile... erit quando decedent etiam infuturum ».

18. Voir le document de la Commission théologique internationale « L'espérance du salut pour les enfants qui meurent sans baptême » (2007), n°s 32-40, dans COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Documents II (1986-2009)*, Cerf, Paris, 2013, p. 508-511.

19. Voir notre étude « Le baptême des petits enfants », *Nova et Vetera* 87 (2012) 7-23.

20. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 1261. La dernière proposition de cette phrase, qui exprime *l'espérance d'une voie de salut*, étend le sens des premières propositions qui parlent de la *miséricorde de Dieu* et de la *tendresse de Jésus*.

21. Corrélativement, cet enseignement implique que « les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel descendent aussitôt après leur mort en enfer » (BENOÎT XII, Constitution *Benedictus Deus*; DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 1002, p. 335).

22. Ce moment, c'est « depuis la passion et la mort » du Christ: le troisième point de la Constitution l'indiquera explicitement.

en son humanité exaltée, s'assied à la droite de son Père et qu'il y prend les saints avec lui. Cette mention de l'ascension correspond aux paroles de Jésus dans l'évangile selon saint Jean : « Je vais vous préparer une place. Et quand je serai allé et que je vous aurai préparé une place, à nouveau je viendrai et je vous prendrai près de moi, afin que, là où je suis, vous aussi, vous soyez » (Jn 14,2-3). « Ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, eux aussi soient avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire, que tu m'as donnée parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde » (Jn 17,24). Cela nous rappelle la valeur et l'efficace proprement salvifiques de l'ascension du Christ. L'ascension, qui fait partie du mystère pascal pris en son intégralité, constitue un événement distinct qui possède une valeur salvifique propre. Saint Thomas d'Aquin expliquait à ce sujet : « Le Christ, monté au ciel une fois pour toutes, a acquis pour toujours, pour lui-même *et pour nous* le droit de citoyenneté et la dignité de la demeure du ciel »²³.

Dans ce deuxième point, comme dans le premier, la perspective de la Constitution de Benoît XII est expressément *christologique* et *ecclésiologique*. Elle est christologique non seulement par la mention de l'ascension qui concerne l'humanité glorifiée de Jésus en son corps exalté auprès de son Père, mais aussi par l'indication de la demeure céleste « avec le Christ » (*cum Christo*). La perspective est également ecclésiologique : les saints sont réunis avec le Christ « dans la compagnie des saints anges ». Deux aspects méritent notre attention. D'une part, il convient de noter l'unité et la continuité de l'Église dans la croissance de ses membres glorieux. Cette unité et cette continuité sont soulignées par les trois temps verbaux du passé, du présent et du futur : la vie auprès du Christ exalté est donnée à ceux qui « ont été, sont et seront (*fuert, sunt, et erunt*) au ciel ». D'autre part, comme l'expliquait saint Augustin, lorsque nous confessons notre foi à l'Église dans le Credo, « il faut prendre l'Église dans sa totalité, non pas seulement dans celle de ses parties qui voyage sur la terre... mais encore dans celle du ciel » qui inclut « les saints anges »²⁴. Lorsqu'on affirme que le Christ est la « Tête » de l'Église, on signifie

23. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 57, a. 6, ad 3 (traduction de Jean-Pierre TORRELL, O.P., *Encyclopédie Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2008, p. 889, légèrement modifiée); c'est nous qui mettons l'expression « pour nous » (*nobis*) en caractères italiques. L'accent porte ici sur la citoyenneté et la dignité de la « demeure » du ciel (*ius et dignitatem mansionis caelestis*). Cet article de la *Somme* montre en quel sens l'ascension du Christ est la cause de notre salut.

24. SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion* XV, 56 (« Bibliothèque Augustinienne, 9 », Études Augustiniennes, Paris, 1988, p. 202-203).

qu'il est également la Tête des anges. Suivant les explications de saint Thomas d'Aquin, la vision bienheureuse de Dieu et le bonheur qui en découle sont précisément au cœur de cet enseignement : « Il est manifeste que les anges aussi bien que les hommes sont ordonnés à une même et unique fin qui est la gloire de la béatitude divine. *C'est pourquoi* le corps mystique de l'Église ne se compose pas seulement des hommes mais aussi des anges »²⁵.

3. Le moment, l'« objet » et le « mode » de la vision bienheureuse

Le troisième point de la définition en constitue la partie centrale, la plus importante. Il reprend la question du « quand » puis précise « ce qui » est vu et « comment » cela est vu.

a) Depuis la passion et la mort du Christ

Concernant la question du « quand », nous avons indiqué plus haut les hésitations qui ont fourni l'occasion immédiate de la définition dogmatique : dans certains sermons, Jean XXII avait affirmé que la vision de Dieu ne serait accordée qu'au jugement dernier, après la résurrection générale. Désormais, par la définition dogmatique de Benoît XII, l'enseignement solennel et définitif de l'Église catholique est : « depuis la passion et la mort du Seigneur Jésus Christ ». La définition ne donne pas les raisons de cette affirmation (elle laisse cela à l'enseignement des pasteurs et à la réflexion des théologiens). Ces raisons sont cependant assez claires ; nous pouvons en indiquer au moins deux.

La première raison, qui est la plus fondamentale, tient à l'œuvre même de la passion du Christ. Nous avons déjà noté que l'effet de la passion du Christ fut de nous libérer des péchés et de leurs peines, non seulement des péchés actuels mais aussi du péché originel. L'un et l'autre, le péché originel et le péché actuel mortel, privent les hommes de la vision de Dieu. D'une part, suivant l'enseignement de l'Église, « la peine du péché originel est la privation de la vision de Dieu »²⁶. Saint Thomas explique que « la peine qui convient au péché originel est la privation de la vision de Dieu » car, puisque l'homme ne peut pas parvenir à cette vision par ses propres ressources, il a

25. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 8, a. 4, resp. (traduction de J.-P. TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ*, p. 147, légèrement modifiée); c'est nous qui mettons l'expression « c'est pourquoi » (*unde*) en caractères italiques.

26. INNOCENT III, Lettre *Maiores Ecclesiae causas* à Humbert, archevêque d'Arles, en 1201 (DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 780, p. 282) : « Poena originalis peccati est carentia visionis Dei ». Cette affirmation n'exprime pas seulement une doctrine commune mais elle appartient à la foi.

besoin d'une aide spéciale de Dieu; or cette aide lui avait été donnée par la « justice originelle »²⁷ que le péché de nos premiers parents a précisément fait perdre: le péché originel, transmis depuis lors avec la nature humaine, consiste formellement dans la privation de cette justice originelle, qui implique la perte de la grâce requise pour voir Dieu. C'est pourquoi, tant que le péché originel et la soustraction de la grâce que ce péché entraîne ne sont pas ôtés, l'être humain ne peut pas accéder à la vision de Dieu²⁸. D'autre part, puisque le péché actuel mortel consiste dans un acte qui contredit de soi la charité par laquelle l'homme est ordonné à sa fin ultime qui est Dieu, « le péché mortel mérite la privation de la vision divine »²⁹. Cet enseignement n'est nullement destiné à nous plonger dans quelque angoisse: il souligne plutôt que nous avons besoin du salut qui nous a *effectivement* été procuré par le Christ, un salut que nous pouvons nous approprier par la foi vive et les sacrements. En effet, l'enseignement du Nouveau Testament et de l'Église sur le péché et les conséquences du péché (en particulier le péché originel) doit être compris à la lumière du salut apporté par le Christ Jésus: « La doctrine du péché originel est pour ainsi dire le “revers” de la Bonne Nouvelle que Jésus est le Sauveur de tous les hommes, que tous ont besoin du salut et que le salut est offert à tous grâce au Christ »³⁰. Ainsi, lorsque la passion du Christ et sa mort furent accomplies, l'accès à la vision de Dieu, perdu par le péché, nous fut rouvert. « Par la passion du Christ, nous avons été libérés, non seulement du péché commun à toute la nature humaine, aussi bien selon la faute que selon l'obligation à la peine qui lui était due, puisque le Christ lui-même a satisfait pour nous; mais nous sommes aussi libérés de nos péchés personnels, nous qui communions à sa

27. Saint THOMAS D'AQUIN, *De malo*, q. 5, a. 1, resp. (éd. Léonine, t. 23, p. 131): « Par la justice originelle, l'âme de l'homme était soumise à Dieu de telle sorte que les puissances inférieures et le corps lui-même lui étaient pleinement soumis, et que le raison n'était pas empêchée de pouvoir tendre vers Dieu ».

28. *Ibid.* Saint Thomas commence par y affirmer que la privation de la vision de Dieu (*carentia visionis divinae*) est la peine qui « convient » (*conueniens*) au péché originel, et il termine en expliquant que « la peine qui convient au péché originel est la soustraction de la grâce (*substractio gratiae*) et par conséquent de la vision de Dieu (*et per consequens visionis divinae*) à laquelle l'homme est ordonné par la grâce ».

29. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 88, a. 4, resp.; cf. a. 2.

30. *Catéchisme de l'Église Catholique* § 389. Lorsque saint Paul enseigne que « par un seul homme le péché est entré dans le monde », et qu'en Adam (ou à cause d'Adam) « tous ont péché » (Rm 5,12), il ajoute aussitôt: « Mais il n'en va pas du don comme de la faute. Si, par la faute d'un seul, la multitude est morte, combien plus la grâce de Dieu et le don conféré par la grâce d'un seul homme, Jésus Christ, se sont-ils répandus à profusion sur la multitude... Si, en effet, par la faute d'un seul, la mort a régné du fait de ce seul homme, combien plus ceux qui reçoivent avec profusion la grâce et le don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus Christ » (Rm 5,15.17).

passion par la foi et la charité et par les sacrements de la foi. Voilà pourquoi la porte du royaume céleste nous a été ouverte par la passion du Christ »³¹.

Observons encore que la Constitution *Benedictus Deus* ne mentionne pas seulement la passion mais aussi la *mort* du Christ Jésus. Saint Thomas d'Aquin peut encore nous aider à saisir cette mention de la mort du Seigneur:

On peut parler de la mort du Christ d'une double façon: soit en tant qu'elle se trouve en devenir (*in fieri*), soit selon qu'elle est déjà advenue (*in facto esse*). On dit que la mort est en devenir lorsqu'on tend vers la mort par la suite d'une passion qu'on subit, soit naturelle, soit violente. En ce premier sens, parler de la mort du Christ, c'est la même chose que de parler de sa passion. Mais si l'on considère la mort accomplie, la séparation de l'âme et du corps est déjà faite... Selon cette deuxième acception, la mort du Christ est la cause de notre salut... par mode d'efficience... L'effet propre de toute cause est considéré comme étant à l'image de cette cause (*secundum similitudinem causae*). Donc, puisque la mort est la privation de la vie propre, l'effet de la mort du Christ se trouve dans la suppression de ce qui fait obstacle à notre salut, c'est-à-dire la mort de l'âme et la mort du corps. Voilà pourquoi on dit que la mort du Christ a détruit en nous la mort de l'âme qui vient du péché, selon ce verset de l'épître aux Romains (4,25): « Il a été livré » à la mort « pour nos fautes »; et la mort du Christ a aussi détruit la mort du corps qui résulte de la séparation de l'âme et du corps, selon ce verset de la première épître aux Corinthiens (15,54): « La mort a été engloutie dans la victoire »³².

Il est probable que la Constitution *Benedictus Deus* envisage plutôt le premier sens (la mort comme faisant partie de la passion elle-même), mais on ne peut pas exclure le second sens. Celui-ci possède par ailleurs l'avantage de montrer l'efficacité efficiente et exemplaire que la mort « accomplie » du Christ exerce à l'égard de notre mort au péché et à l'égard de notre libération de la mort corporelle.

Concernant le moment (« depuis la passion et la mort du Seigneur Jésus Christ »), saint Thomas apporte une seconde raison profondément liée à sa

31. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 49, a. 5, resp. (traduction tirée de J.-P. TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ*, p. 750).

32. *Ibid.*, q. 50, a. 6, resp. (traduction tirée de J.-P. TORRELL, *Encyclopédie Jésus le Christ*, p. 760, légèrement retouchée). Cet article pose la question: « la mort du Christ a-t-elle opéré quelque chose pour notre salut? » Au sens de la mort accomplie, la mort du Christ ne nous sauve pas par mode de mérite mais par mode d'efficience, en vertu de la divinité à laquelle le corps mort de Jésus est demeuré uni (*ibid.*, ad 1, ad 2 et ad 3).

doctrine de la vision bienheureuse. Bien qu'elle ne soit pas mentionnée par la Constitution de Benoît XII, cette seconde raison constitue une thèse théologique très solidement argumentée: elle mérite toute notre attention. Si les âmes des saints défunts étaient dans un lieu bienheureux (le « sein d'Abraham ») mais *sans voir Dieu*, la privation de cette vision laisserait les âmes saintes dans la souffrance de ne pas avoir atteint ce à quoi la grâce les avait ordonnées et que le baptême avait inauguré. Comment expliquer cette privation, ce désir insatisfait, si rien n'y fait obstacle du côté de l'homme? Un délai de la vision jusqu'au jugement dernier serait, en définitive, contraire à la justice et à la miséricorde de Dieu. En effet, pour l'âme qui *sait* que sa fin ultime réside dans la vision immédiate de Dieu, rien n'est plus douloureux que d'être privée de cette vision: « aucune autre peine ne peut être comparée à la privation de la vision de Dieu »³³. « Il n'y a aucune raison de concéder... que les âmes après la mort subissent la peine d'un délai de la gloire (*dilatatio gloriae*) jusqu'à la résurrection des corps..., surtout puisque la privation de la vision divine et la séparation de Dieu sont une peine plus grande, même pour ceux qui demeurent en enfer, que le supplice du feu »³⁴. Ces explications expriment un sens très vif de la vocation humaine à voir Dieu, par disposition de la grâce divine. Seule la vision de Dieu peut pleinement combler le désir de l'homme.

b) *L'« objet » de la vision: l'essence divine*

La Constitution précise ensuite très clairement ce que voient les âmes saintes: l'essence de Dieu (*divina essentia*). Les saints ne voient pas seulement un « rayonnement » de l'essence divine, ni une réalité qui participe de l'essence de Dieu, mais ils voient l'essence divine elle-même, suivant 1 Jn 3,2: « nous le verrons *tel qu'il est* (*kathôs estin*) ». Cela requiert une précision: l'essence divine n'est pas une réalité impersonnelle, elle n'est pas différente des trois personnes de la Trinité mais elle s'identifie réellement aux trois personnes divines en vertu de la consubstantialité trinitaire. Les trois personnes sont, « numériquement », la même essence ou substance divine. L'objet de la vision, c'est donc le Père, le Fils et le Saint-Esprit dans l'essence selon

33. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 88, a. 4, resp.

34. SAINT THOMAS D'AQUIN, *De rationibus fidei*, ch. 9 (traduction de Gilles EMERY, *Thomas d'Aquin, Traité: Les raisons de la foi, les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Cerf, Paris, 1999, p. 127). Saint Thomas avance cet argument pour montrer que la purification des âmes (le purgatoire) n'est pas différée jusqu'au jour de la résurrection générale et du jugement dernier, mais qu'elle a lieu immédiatement après la mort.

laquelle ils sont un seul Dieu. En affirmant que les âmes bienheureuses voient l'essence divine, la Constitution affirme que l'objet de cette vision est la réalité même de Dieu, c'est-à-dire ce que Dieu est en lui-même: les trois personnes de même essence. Ce point sera expressément explicité par le concile de Florence en 1439:

Les âmes de ceux qui après avoir reçu le baptême n'ont été tachées d'absolument aucun péché, celles aussi qui après avoir été tachées par le péché, sont purifiées soit en étant dans leurs corps, soit une fois dépouillées de ces mêmes corps..., ces âmes sont aussitôt reçues au ciel et contemplent clairement Dieu Trine et Un, lui-même, tel qu'il est (*ipsam Deum trinum et unum, sicuti est*)³⁵.

Cet enseignement a été magnifiquement développé par le pape Pie XII dans son encyclique *Mystici Corporis* en 1943:

Dans cette vision, d'une manière inexprimable, il nous sera donné de contempler le Père, le Fils et l'Esprit divin des yeux de notre esprit, renforcés d'une lumière d'en haut, d'être présents nous-mêmes de près pendant toute l'éternité aux processions des personnes divines, et d'être comblés d'une joie très semblable à celle qui fait le bonheur de la très sainte et indivisible Trinité³⁶.

Ce que les saints contemplent et qui les rend bienheureux, c'est la Trinité des personnes divines dans leur communion consubstantielle³⁷.

c) *Les « modalités » de la vision bienheureuse*

Enfin, la Constitution précise la modalité de la vision de Dieu par les âmes bienheureuses. Elle en indique trois caractéristiques: la vision est « intuitive », « face à face » et « sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision ».

La première caractéristique, exprimée par l'adjectif « intuitive », signifie que l'âme n'atteint pas Dieu indirectement par une opération discursive, mais directement par un regard immédiat. Dans le contexte doctrinal du XIV^e siècle, la connaissance intuitive signifie qu'il y a présence directe et immédiate de la réalité

35. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 1305 (p. 373-374, traduction retouchée). La fin de ce passage a été reprise par Vatican II dans sa Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n° 49.

36. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, n° 3815 (p. 806, traduction légèrement retouchée).

37. Nous prenons l'expression « communion consubstantielle » au sens que nous avons tenté d'expliquer dans notre étude « Qu'est-ce que la "communion trinitaire"? », *Nova et Vetera* 89 (2014) 258-283.

connue dans son existence même³⁸. La Constitution enseigne donc que, par la vision, l'âme se saisit de la réalité même de Dieu dans son existence et dans sa présence. La même immédiateté est exprimée par la seconde caractéristique tirée de 1 Co 13,12: « face à face » (littéralement: « visage vers visage »). Cette connaissance « intuitive » et « face à face » s'oppose à notre connaissance présente « en miroir », par analogie ou par abstraction. En effet, dans notre condition présente de pèlerins dans la foi, nous connaissons Dieu « en miroir » (1 Co 13,12), c'est-à-dire par le moyen des créatures, par des similitudes ou des représentations créées que notre esprit forme à partir de notre connaissance sensible. La vision bienheureuse diffère radicalement de ce mode terrestre de la connaissance: elle est absolument directe, sans image et sans concept.

C'est encore cette immédiateté que signifie la troisième caractéristique, dans une formule un peu plus élaborée: « sans la médiation d'aucune créature qui serait un objet de vision ». Cela exclut qu'une réalité créée exerce le rôle d'un « moyen objectif » dans la vision. En effet, si la vision de Dieu était médiatisée par une réalité créée (une réalité créée qui serait une sorte d'« objet intermédiaire » de vision), cela signifierait que les âmes saintes n'atteindraient Dieu qu'indirectement, par l'entremise d'une image ou d'un concept; la vision de Dieu serait alors modalisée et *limitée* par une réalité créée. Il importe de bien saisir ce point. Aucune image créée ne peut représenter adéquatement ce que Dieu est; aucun concept ne peut représenter l'essence même de Dieu qui est son existence. Dieu ne peut absolument pas être contenu dans une image ou un concept créés. La foi catholique exclut donc la médiation d'un objet créé, car dans ce cas Dieu ne pourrait pas être vu « tel qu'il est » (il serait limité par un objet créé) et nous ne pourrions pas parvenir à notre bonheur ultime qui réside dans la vision de Dieu lui-même. La formulation très précise de la Constitution n'exclut cependant pas toute médiation. Ce qui est rejeté, c'est « la médiation d'une réalité créée qui serait *objet* de vision » (*nulla mediante creatura in ratione obiecti visi*). La définition de Benoît XII, sans trancher la question, laisse ouverte la reconnaissance d'une réalité créée exerçant le rôle d'une *disposition subjective*: c'est ce que la tradition dominicaine, dès saint Albert le Grand en particulier, appelle la « lumière de gloire » (*lumen gloriae*)³⁹. Nous y reviendrons plus bas.

38. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 804-805.

39. Pour la « lumière de gloire » chez saint Albert et saint Thomas, voir Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 295-302 et p. 315-317; pour les différentes critiques adressées à cette doctrine au début du XIV^e siècle, voir p. 321-336.

Ce troisième point de la définition s'achève par une formule qui en résume le contenu: « l'essence divine se manifeste à eux immédiatement, à nu, clairement et à découvert (*immediate... nude, clare et aperte*) ». Les quatre adverbes de cette proposition explicitent les modalités de la vision face à face en des termes traditionnels. L'aspect le plus important réside peut-être dans le sujet de la proposition: « l'essence divine se manifeste ». L'accent porte ici sur l'action de Dieu qui *se manifeste lui-même*. Il s'agit de ce que nous appellerions aujourd'hui une « auto-manifestation » de Dieu, sans aucun écran ni aucun voile.

d) *Explicitation théologique avec saint Thomas d'Aquin*

La Constitution de Benoît XII ne dit pas *comment* l'essence divine peut être l'objet d'une vision immédiate. Le pape laisse ce « comment » à la réflexion des théologiens, pour autant que les essais d'explicitation demeurent conformes à la foi. Dans ce qui suit, nous proposons quatre éléments qui, suivant saint Thomas d'Aquin, s'imposent à la réflexion théologique⁴⁰.

Premièrement, explique saint Thomas, Dieu sera vu *par lui-même*. Nous avons noté que la vision bienheureuse s'accomplit sans la médiation d'aucun objet créé, sans concept. La solution qui s'impose pour rendre compte de ce mystère, c'est alors de reconnaître que, dans la vision, Dieu lui-même se donne à notre intelligence:

Il n'est pas possible de connaître Dieu en son essence (*per essentiam*) par quelque similitude (*species*) créée que ce soit, ni sensible, ni même intelligible. Pour que Dieu soit connu en son essence (*per essentiam*), il faut donc que Dieu lui-même devienne la forme de l'intellect qui le connaît ainsi (*ipse Deus fiat forma intellectus ipsum sic cognoscentis*), et qu'il lui soit uni (*coniungatur*). Je dis bien « uni », non pas pour constituer une seule nature, mais comme la forme intelligible est unie à celui qui connaît: en effet, comme Dieu est son être (*esse*), Dieu est aussi sa vérité (*sua ueritas*) qui est la forme de l'intellect⁴¹.

40. L'exposé qui suit, même en l'absence de mention explicite, se réfère en particulier à l'étude de Jean-Pierre TORRELL, O.P., « La vision de Dieu "per essentiam" selon saint Thomas d'Aquin », dans ID., *Recherches thomasiennes*, "Bibliothèque thomiste, 52", Vrin, Paris, 2000, p. 177-197.

41. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Compendium de théologie* I, ch. 105. Ce chapitre montre « comment il est possible » (*quomodo possibile sit*) que l'intellect créé puisse voir l'essence divine. Manifester « comment » ce que la foi enseigne est possible, tel est précisément le propos de la théologie spéculative concernant les mystères de la foi; cf. notre exposé « Le propos de la théologie trinitaire spéculative chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 79/2 (2004) 13-43.

Dieu s'unit lui-même et par lui-même, immédiatement, à l'intelligence des saints. Dans cette union, sa propre essence exerce le rôle qui, dans notre connaissance présente, revient à la forme intelligible (*species intelligibilis*) de la réalité connue dans notre esprit (c'est-à-dire : ce par quoi nous connaissons cette réalité). Dieu est ainsi connu par son essence même. L'essence divine exerce le rôle de « forme intelligible » donnant à notre esprit de voir Dieu. De là vient l'expression technique souvent employée par saint Thomas : *visio per essentiam* (littéralement : « vision par essence »)⁴². C'est une explication théologique très forte et profonde qui va jusqu'au bout du réalisme du don de Dieu : le bonheur de l'homme, sa fin ultime, n'est rien de moins que le *don de lui-même* que Dieu fait à l'homme. Ainsi, dans la vision bienheureuse, l'essence de Dieu est tout à la fois « *ce qui* » est vu et « *ce par quoi* » on la voit. La vie éternelle, c'est de connaître Dieu tel qu'il est. Saint Thomas prend cependant soin d'écarter tout panthéisme. Il ne s'agit pas d'une union où l'Incréé se mélangerait au créé pour constituer une seule réalité composée, de type monophysite (« non pas pour constituer une seule nature ») : ce serait là un monstre métaphysique. Il s'agit bien plutôt d'une union dans l'ordre « intentionnel », c'est-à-dire dans l'ordre de la vie de l'esprit, qui laisse intacte la différence essentielle entre le Créateur et sa créature.

Deuxièmement, l'objet propre et premier de la vision des bienheureux est l'essence divine, de telle sorte que c'est *dans* et *par* cette essence divine que les âmes bienheureuses reçoivent la connaissance d'autres réalités, en particulier la connaissance de l'humanité du Christ : « Ainsi donc, ils contemplent prioritairement (*per prius*) la divinité du Christ et non son humanité. Mais ils trouvent leur délectation dans la contemplation de l'une et de l'autre »⁴³. Saint Thomas précise encore : « La gloire de ceux qui sont dans la Patrie n'est pas seulement la gloire de la vision de la divinité, mais aussi de la vision de l'humanité glorifiée du Christ, tant quant à son corps que quant à son âme »⁴⁴.

42. L'expression « vision béatifique » (*visio beatifica*), aujourd'hui très répandue, ne se trouve pas chez saint Thomas ! Il parle rarement de « vision béatifiante » (*visio beatificans*), un peu plus souvent de « vision bienheureuse » (*visio beata*) ou de « vision des bienheureux » (*visio beatorum*), et plus habituellement de « vision de Dieu » (*visio Dei*). Sa formule la plus propre est « vision de Dieu par essence » (*visio Dei per essentiam*) ; cf. J.-P. TORRELL, « La vision de Dieu », p. 177.

43. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* VIII, q. 9, a. 2, resp. (éd. Léonine, t. 25/1, p. 83) : Dieu y est désigné comme le « medium » de toute connaissance des bienheureux (et comme la règle de toutes leurs actions).

44. SAINT THOMAS D'AQUIN, III *Sent.*, dist. 21, q. 2, a. 1, resp.

Troisièmement, saint Thomas montre la *nécessité* d'une « lumière de gloire » (*lumen gloriae*). C'est précisément un point que la Constitution de Benoît XII, sans le traiter, laissait ouvert.

Tout ce qui est élevé à quelque chose qui dépasse sa nature doit y être préparé par une disposition qui vient de plus haut que sa nature... Or, quand un intellect créé voit Dieu par essence, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect (*ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus*). Il faut donc que quelque disposition surnaturelle soit surajoutée à l'intellect pour qu'il s'élève à une telle sublimité... Et cet accroissement de force intellectuelle (*virtus intelligendi*), nous l'appelons *illumination de l'intellect*, comme nous appelons l'intelligible lui-même une « lumière », un éclat. Telle est la lumière dont l'Apocalypse (21,23) dit : « La clarté de Dieu illuminera » la société des bienheureux qui verront Dieu. Par la vertu de cette lumière, les bienheureux deviennent *déiformes*, c'est-à-dire semblables à Dieu, selon la première épître de saint Jean (3,2) : « Au temps de cette manifestation, nous lui serons semblables, et nous le verrons tel qu'il est ».

Une lumière créée est nécessaire pour voir l'essence de Dieu, non pas pour que l'essence divine soit rendue intelligible, car elle est intelligible par elle-même, mais *pour que l'intellect reçoive le pouvoir de la connaître*, à la façon dont, par l'habitude, une faculté est rendue plus efficace pour accomplir son acte⁴⁵.

Ce texte commence par rappeler ce que nous avons déjà noté plus haut : dans la vision bienheureuse, l'essence même de Dieu devient la forme intelligible de l'intellect des saints. Cela entraîne la nécessité d'une disposition intérieure, d'une « lumière » qui élève l'intellect des bienheureux. De même que, dans notre condition présente, la grâce élève notre âme pour la mettre en communion avec Dieu par la « lumière de la grâce » et la « lumière de la foi » (*lumen gratiae*, *lumen fidei*), de même, dans la vie bienheureuse, l'esprit des saints est surélevé par une lumière qui le dispose à recevoir Dieu lui-même qui se donne à être vu par son essence. Cette lumière est créée (comme la grâce), car elle élève l'intellect de l'intérieur, à la manière d'un principe intrinsèque, pour le hausser vers la réalité divine. Cette lumière de gloire n'est pas une médiation objective : ce n'est pas un « objet de vision » intermédiaire entre Dieu et l'esprit des saints, mais c'est une qualification, une disposition

45. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 12, a. 5, resp. et ad 1. Sur cette lumière de gloire, voir J.-P. TORRELL, « La vision de Dieu », p. 186-189. Pour davantage de détails, l'étude de référence demeure celle du Père Hyacinthe-F. DONDAINE, « L'objet et le "medium" de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle », *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 19 (1952) 60-130.

supernaturelle stable (un « habitus ») qui pénètre et embrase l'esprit des saints pour le mettre « au niveau » de Dieu, c'est-à-dire qui proportionne l'esprit des saints à l'objet infini et incréé de la vision qui est l'essence divine, de telle sorte que l'intellect des bienheureux est rendu capable de recevoir l'auto-donation de Dieu qui se donne à voir. C'est ainsi que saint Thomas comprend la parole du Psaume 35 (36), 10 : « Dans ta lumière nous verrons la lumière »⁴⁶. Le texte du pape Pie XII cité plus haut faisait précisément référence à cette « lumière de gloire » lorsqu'il précisait que « les yeux de notre esprit » seront « renforcés d'une lumière d'en haut »⁴⁷. La lumière de gloire est la « disposition formelle ultime » pour la vision.

De plus, la « lumière de gloire » est une disposition « transformante » : elle assimile l'âme intellectuelle des saints à Dieu, elle fait participer l'âme à la lumière divine, et elle rend ainsi l'âme « déiforme », c'est-à-dire *divinisée*, conformée à Dieu lui-même. Cette lumière de gloire sera donnée aux saints suivant la mesure de leur charité. « La vision béatifique... sera proportionnée au degré de l'amour dans lequel nous serons trouvés au moment de notre mort »⁴⁸. En effet, si saint Thomas montre que la jouissance de Dieu par les bienheureux découle de la vision, il souligne également que le degré de perfection de la vision dépend de la charité qui mesure la lumière de gloire :

La faculté de voir Dieu revient à l'intellect créé non par nature, mais par la lumière de gloire (*lumen gloriae*) qui établit l'intellect dans une certaine déiformité (*deiformitas*), ainsi qu'on l'a exposé. Dès lors, un intellect participant davantage de cette lumière de gloire verra Dieu plus parfaitement. Or celui-là participera davantage de la lumière de gloire qui a le plus de charité ; car plus grande est la charité, plus grand est le désir. Et le désir rend l'être qui désire, d'une certaine manière, apte et préparé à recevoir l'objet désiré. Par suite, celui qui aura plus de charité verra Dieu plus parfaitement, et il sera plus heureux⁴⁹.

46. La « lumière de gloire » (*lumen gloriae*) est un habitus créé par lequel l'intellect possible des bienheureux est rendu capable de recevoir l'essence incréée de Dieu comme « forme intelligible » (l'« intellect possible », c'est l'intelligence qui, dans son activité réceptive, est mise en acte de connaître et qui devient alors le principe de l'acte de connaissance). En termes techniques, cette « lumière de gloire » n'est pas une médiation « qui est vue » (*medium quod*), ni une médiation « par laquelle » Dieu est vu (*medium quo*), mais bien plutôt une médiation « sous laquelle » Dieu est vu (*medium sub quo*), à la façon dont on voit un objet « sous telle lumière ». Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 18, a. 1, ad 1.

47. « *Mentis oculis superno lumine auctis* » : voir plus haut le texte dont la référence est indiquée à la note 36.

48. Charles JOURNET, *Entretiens sur les fins dernières*, Parole et Silence, Paris, 2011, p. 166.

49. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 12, a. 6, resp.

La conformation à Dieu (« déiformité ») s'accomplit ainsi de deux manières intrinsèquement liées, la première étant ordonnée à la seconde. Premièrement, l'âme est rendue « déiforme » par la lumière de gloire (comme ici-bas, déjà, la grâce habituelle sanctifiante et la charité nous transforment de l'intérieur pour nous conformer à Dieu⁵⁰). Deuxièmement, à un plan plus élevé, l'âme est rendue déiforme par la vision elle-même qui assimile l'intelligence des bienheureux à l'essence divine par laquelle Dieu se rend immédiatement présent (l'essence divine devient la forme intelligible de l'intellect des bienheureux) :

Dans toute connaissance, en effet, celui qui connaît est rendu semblable à la réalité connue ; c'est pourquoi il faut que ceux qui voient Dieu soient d'une certaine façon transformés en Dieu (*aliquo modo transformentur in Deum*). S'ils le voient parfaitement, ils sont parfaitement transformés (*perfecte transformantur*) : c'est le cas des bienheureux, dans la Patrie, par l'union de fruition. « Lorsqu'il paraîtra, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3,2)⁵¹.

Quatrièmement, saint Thomas précise que voir Dieu par essence, ce n'est pas « comprendre » Dieu.

Comprendre Dieu (*comprehendere Deum*) est impossible à un intellect créé, quel qu'il soit... Il faut savoir que « comprendre » (*comprehendere*) c'est connaître parfaitement, c'est-à-dire connaître un objet autant qu'il est connaissable... Or nul intellect créé ne peut parvenir à cette manière parfaite de connaître l'essence divine telle qu'elle est connaissable... Nul intellect créé ne peut connaître Dieu infiniment. En effet, un intellect créé connaît l'essence divine plus parfaitement ou moins parfaitement selon qu'il est pénétré d'une plus grande ou d'une moindre lumière de gloire (*lumen gloriae*). Puisque la lumière de gloire est créée, dans quelque intellect créé où elle est reçue, elle ne peut jamais y être

50. Saint THOMAS D'AQUIN, II *Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 4, ad 3 : « La grâce confère à l'âme une perfection dans une existence en quelque sorte divine (*in quodam divino esse*)... Ceux qui ont la grâce sont rendus d'une certaine manière déiformes (*deiformes constituuntur*) : c'est pourquoi on dit qu'ils sont « agréables à Dieu » (*Deo grati*), comme on dit qu'ils sont « fils » de Dieu ». ID., III *Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 1, ad 9 : « Les hommes sont rendus déiformes par la charité (*per caritatem deiformes efficiuntur*) ».

51. Saint THOMAS D'AQUIN, II *Cor.* 3,18 (édition Marietti, n° 114). Cela s'applique en premier lieu à l'âme humaine du Christ Jésus qui, en raison de la plénitude des dons de l'Esprit découlant de l'union hypostatique, a bénéficié de la vision de Dieu dès le premier instant de sa conception : « Il y a dans l'homme une double connaissance. La première est déiforme (*deiformis*), selon qu'il voit Dieu par essence et voit les autres choses en Dieu... Puisque le Christ est l'auteur du salut du genre humain, il est nécessaire de dire qu'une telle connaissance revient au Christ comme il convient à l'auteur du salut » (*Compendium de théologie* I, ch. 216).

infinie : il est donc impossible qu'un intellect créé connaisse Dieu infiniment. Par suite, il est impossible qu'il ait de Dieu une connaissance compréhensive⁵².

Nous avons observé, au début de cet exposé, que l'Écriture sainte (y compris dans le Nouveau Testament) comporte plusieurs textes affirmant que Dieu dépasse la vision qu'un être humain peut atteindre. La tradition patristique a également insisté sur le fait que Dieu est toujours plus grand que ce que nous pourrions saisir de lui. Saint Augustin l'a exprimé dans des formules inoubliables :

Nous parlons de Dieu : quoi donc d'étonnant si tu ne comprends pas ? Car si tu comprends, alors ce n'est pas Dieu⁵³. – Si tu as pu comprendre, alors c'est autre chose que Dieu que tu as compris. Si tu t'imagines comprendre, tu as été égaré par ta cogitation. Si tu as compris, alors ce que tu as compris n'est pas Dieu ; et si c'est bien Dieu, alors tu n'as pas compris⁵⁴.

Saint Thomas insiste donc : la vision face à face ne supprime pas l'incompréhensibilité de Dieu : *comprendre Dieu est impossible à un intellect créé, quel qu'il soit*. Dieu seul « comprend » Dieu !

Puisque Dieu est infini dans sa puissance et dans son être, et par conséquent infiniment connaissable (*infinite cognoscibilis*), aucun intellect créé ne peut le connaître autant qu'il est connaissable ; c'est pourquoi il demeure incompréhensible à tout intellect créé... Lui seul se comprend lui-même, car sa puissance de connaître égale son être même⁵⁵. – Personne ne comprend l'essence divine sinon Dieu le Père, et Dieu le Fils, et Dieu le Saint-Esprit seuls⁵⁶.

À proprement parler, comprendre c'est connaître parfaitement, connaître une réalité « autant qu'elle est connaissable ». Or Dieu est infini : aucune créature ne peut embrasser, de manière exhaustive, cet infini⁵⁷. Cela tient à notre condition de créatures et à la transcendance de Dieu. Précisons bien : en Dieu rien n'est obscur, parce qu'en lui rien n'est inachevé : Dieu est Acte pur. Dieu

52. *Ibid.*, a. 7, resp.

53. Saint AUGUSTIN, *Sermon* 117,5 (*PL* 38, col. 663).

54. Saint AUGUSTIN, *Sermon* 52,6,16 (*PL* 38, col. 360).

55. Saint THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'évangile selon saint Jean*, ch. 1, lect. 11 (n° 213). Il s'agit de l'exégèse de Jn 1,18 : « Nul n'a jamais vu Dieu ».

56. *Ibid.* (n° 219) : « Nullus enim divinam comprehendit essentiam, nisi solus Deus Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus ». Saint Thomas y explique que même l'âme humaine du Christ (qui est créée) ne « comprend » pas Dieu.

57. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 12, a. 7, ad 1 : « Au sens propre et strict, "comprendre" signifie l'inclusion de l'objet dans le sujet qui comprend. Et ainsi, Dieu n'est compris d'aucune manière, ni par un intellect (créé) ni par quelque autre (moyen créé) car, étant infini, il ne peut être inclus dans rien de fini ».

est donc souverainement connaissable et infiniment intelligible en lui-même, mais non pas pour nous, en raison de son « excès » sans mesure par rapport à nous⁵⁸. Dans l'un des textes cités plus haut, saint Thomas l'expliquait en considérant la « lumière de gloire » : puisque cette lumière est un don *créé*, elle ne peut pas élever notre intellect de manière à le rendre capable de « comprendre » le mystère incréé de Dieu. Cet enseignement peut se résumer dans l'explication suivante.

L'immensité même de Dieu sera vue, mais elle ne sera pas vue sur un mode sans mesure : Dieu sera certes vu sur un mode tout entier, mais non pas totalement (*totus modus sed non totaliter*)⁵⁹. – L'adverbe « totalement » (*totaliter*) désigne le mode de l'objet (qui est vu), non pas de telle sorte que tout le mode de l'objet (*totus modus obiecti*) ne soit pas connu, mais en ce sens que le mode de l'objet (qui est vu) n'est pas le mode de (la créature) qui connaît. Donc celui qui voit Dieu par essence voit en lui qu'il existe infiniment et qu'il est infiniment connaissable ; mais ce mode infini n'appartient pas à celui qui voit Dieu de telle manière qu'il le connaîtrait infiniment⁶⁰. – On dit communément que, bien que l'essence divine soit vue tout entière (*tota*) par les bienheureux, puisqu'elle est absolument simple et sans parties, elle n'est cependant pas vue totalement (*non videtur totaliter*), car cela signifierait qu'on la comprend. Lorsque je dis « totalement » (*totaliter*), cela signifie un certain mode (*modus*). Or en Dieu, tout mode est l'essence divine ; c'est pourquoi celui qui ne le voit pas totalement ne le comprend pas, car à proprement parler on dit que quelqu'un « comprend » une réalité lorsqu'il la connaît autant qu'elle est connaissable en elle-même⁶¹.

Dans ces explications, saint Thomas distingue la *réalité* qui est vue et le *mode* suivant lequel cette réalité est vue. D'un côté, toute la réalité est vue : Dieu sera vu « tout entier ». La raison apportée par saint Thomas réside dans la parfaite simplicité et dans l'absolue unité de Dieu. Dieu n'est pas composé de parties ; il n'est donc pas possible que les saints ne voient Dieu que partiellement. Les saints du ciel voient Dieu « tout entier ».

De l'autre côté, le « mode » fait l'objet d'une précision qui peut paraître bien subtile mais qui est en réalité très importante. Saint Thomas distingue le « mode de l'objet » et le « mode de celui qui connaît ». Sous le premier aspect,

58. *Ibid.*, q. 12, a. 1, resp. : « propter excessum intelligibilis ».

59. Saint THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 8, a. 2, ad 6.

60. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 12, a. 7, ad 3.

61. Saint THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'évangile selon saint Jean*, ch. 1, lect. 11 (n° 213).

le mode tout entier de Dieu sera vu; mais sous le second aspect, l'essence divine ne sera pas vue d'une manière qui égale le mode infini de Dieu. Le premier aspect (le mode de l'objet) souligne la plénitude de la vision dont jouissent les saints du ciel: ils voient Dieu tout entier, *ils contemplent l'infini de Dieu*. Mais, sous le second aspect, le mode infini de la vision n'appartient qu'à Dieu seul, et c'est pourquoi Dieu n'est pas vu « totalement » (l'adverbe *totalement*, comme l'écrit saint Thomas, désigne le mode de la réalité vue *selon que cette réalité est saisie par celui qui connaît*). L'infini de Dieu est vu, mais cet infini n'est *pas vu infiniment*. Dieu seul se connaît et s'aime autant qu'il est intelligible et aimable; la connaissance et l'amour des bienheureux sont une *participation* à la connaissance par laquelle Dieu se connaît et à l'amour dont Dieu s'aime. Cela rend compte de l'Écriture qui promet une vision de Dieu tel qu'il est (« tout entier ») en affirmant cependant le caractère transcendant de Dieu qui demeure au-delà d'une saisie illimitée de la part des créatures (« non pas totalement »).

Pour compléter ces explications théologiques à l'école de saint Thomas, voici deux remarques très profondes du Cardinal Journet concernant la « vision ». La première concerne l'immédiateté de la vision et la seconde montre le rapport que l'amour entretient avec la connaissance au ciel.

La vision, c'est d'être jeté immédiatement sur la Trinité tout entière, sans même l'intermédiaire d'idées que nous fabriquerions nous-mêmes. La forme de l'intelligence des bienheureux, c'est Dieu lui-même, en sorte que *dans Sa lumière nous verrons Sa lumière*. Mais, au lieu de « verrons », c'est « boirons » qu'il faudrait dire. « Ils ont – dit Bossuet – ils ont (les bienheureux) la bouche à la Source ». « Boire » indique le contact immédiat. Les élus « boiront la divinité ». Rien ne peut être plus grand, plus beau, que cette connaissance immédiate...

Saint Thomas a cette grande parole: *Ici-bas, il est meilleur d'aimer Dieu que de le connaître*. Au ciel, ce sera renversé: *il sera meilleur de connaître Dieu que de l'aimer*, puisque Dieu se glissera dans l'âme pour être la forme de l'intelligence des bienheureux⁶².

62. Ch. JOURNET, *Entretiens sur les fins dernières*, p. 164–165. Pour la seconde partie de cette citation, voir saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 3, a. 4; II-II, q. 27, a. 4, resp. et ad 2.

4. *La vision et la béatitude*

Le quatrième point de la Constitution de Benoît XII enseigne que la vision est intrinsèquement liée à la jouissance ou « fruition » (*fruitio*) de l'essence divine. Ce vocabulaire est issu de saint Augustin. La « fruition » est l'acte de l'amour qui s'attache au Bien souverain pour lui-même: « Jouir (*frui*), en effet, c'est être lié par l'amour à une chose pour elle-même »⁶³. Saint Augustin précisait encore: « Les réalités dont nous devons jouir, c'est le Père, et le Fils, et l'Esprit Saint, qui sont la même Trinité, l'unique réalité suprême »⁶⁴. Les formules du texte de la définition dogmatique sont soigneusement choisies.

D'une part, la définition de Benoît XII ne précise pas de manière très détaillée les rapports entre la vision et la fruition. Le document pontifical affirme simplement, avec une grande économie de mots, que « ceux qui voient l'essence divine en jouissent »⁶⁵. On peut estimer que la Constitution « présente la jouissance comme la conséquence de la vision de Dieu »⁶⁶.

D'autre part, la vision et la fruition prises *ensemble* sont désignées comme la source de la béatitude: « En raison de cette vision et de cette jouissance (*extali visione et fruitione*), les âmes de ceux qui sont déjà morts sont vraiment bienheureuses (*beatae*) et possèdent la vie et le repos éternels, et... de même les âmes de ceux qui mourront dans la suite verront cette même essence divine et en jouiront avant le jugement général ». Benoît XII ne tranche pas entre, d'un côté, la position commune des Dominicains pour lesquels la béatitude consiste formellement et essentiellement dans l'acte de l'intellect qui est la vision de l'essence de Dieu (cette position nous paraît bien plus juste et profonde)⁶⁷ et, de l'autre côté, la position commune des Franciscains suivant

63. Saint AUGUSTIN, *De doctrina christiana* I, IV, 4 (« Bibliothèque Augustinienne, 11/2 », Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, p. 80–81): « Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam ». Saint Augustin distingue ici « jouir » (*frui*) et « employer » ou « user » (*uti*): « User, c'est rapporter ce dont on fait usage à la possession de l'objet qu'on aime » (*ibid.*). Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 11.

64. Saint AUGUSTIN, *De doctrina christiana* I, V, 5 (p. 82–83, traduction légèrement modifiée).

65. « Quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur ».

66. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 807. L'auteur ajoute: « Elle semble donc en accord avec la théologie dominicaine » (*ibid.*).

67. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 3, a. 4, resp.: « L'essence de la béatitude consiste en un acte de l'intellect; mais la délectation consécutive à la béatitude revient à la volonté »; q. 3, a. 8, resp.: « La béatitude ultime et parfaite ne peut être que dans la vision de l'essence divine »; q. 4, a. 2, resp.: « Il faut nécessairement que l'opération de l'intellect, qui est la vision, prévale sur la délectation ». Cela tient à la nature des rapports entre l'intelligence et l'amour: « L'amour l'emporte sur la connaissance comme moteur (*in movendo*), mais la

laquelle la béatitude consiste essentiellement et principalement dans un acte de la volonté qui est la parfaite délectation (dans cette perspective, la délectation serait « ce qu'il y a de plus essentiel dans la béatitude »)⁶⁸. La Constitution laisse place aux deux conceptions théologiques. Elle dit que les âmes sont bienheureuses en raison de l'activité (intellectuelle) de vision et de l'activité (volontaire) de fruition. En résumé: le bonheur des saints du ciel résulte de leur union à Dieu par toutes leurs facultés spirituelles, la vision étant indiquée à la première place (la Constitution tient *tout ensemble* la vision et la fruition, *suivant un ordre*, comme source de la béatitude, sans déterminer ce qui, *au sein de cet ordre*, constitue formellement la béatitude). On aura également observé, au terme de ce quatrième point, la reprise de l'affirmation centrale concernant le moment auquel la vision est accordée: cette vision n'est pas différée à la fin des temps mais elle est déjà donnée « avant le jugement général ».

En guise de prolongement, et bien que la Constitution ne touche pas cet aspect, il convient d'ajouter que les âmes des saints jouissent des trois personnes divines par un même et unique acte de « fruition ». Tout comme les âmes saintes voient chaque personne de la Trinité par un même et unique acte de vision, elles en jouissent par un unique acte de fruition, car la Trinité

connaissance précède l'amour quant au fait d'atteindre (*in attigendo*); car on n'aime que ce qui est connu, comme le dit saint Augustin » (q. 3, a. 4, ad 4). Précisons que la charité n'a pas pour fin la délectation, mais bien Dieu lui-même qui lui est rendu présent par la vision; la délectation désigne le « repos » de la charité en Dieu « possédé ». Saint Thomas explique que la béatitude n'est parfaite que si elle ne laisse rien de plus à désirer; or le désir le plus profond de l'homme est de connaître l'essence de Dieu, Cause de toutes choses: la délectation ultime découle de la connaissance de Dieu par la vision de son essence. Sur le rapport de l'intelligence et de la charité chez les bienheureux, voir Philippe-Marie MARGELIDON O.P. et Yves FLOUCAT, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*, "Bibliothèque de la Revue thomiste", Parole et Silence, Paris, 2011, p. 231-232.

68. GUILLAUME DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, a. 49: « In actu voluntatis qui est perfecta delectatio essentialiter et principaliter consistit ipsa beatitudo... Ergo perfecta delectatio est essentialissima beatitudini; et constat quod ipsa est actus voluntatis » (Palémon GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes: I. Le Correctorium Corruptorii "Quare"*, "Bibliothèque thomiste", 9^e, Le Saulchoir, Kail, 1927, p. 210). Notons que la position de saint Bonaventure, contemporain de saint Thomas, était plus nuancée. Bien que donnant une place centrale à l'affectivité unie à Dieu, et malgré une conception plus « passive » de la béatitude, saint Bonaventure plaçait en quelque sorte à égalité les trois actes de l'âme concernés par l'union des bienheureux à Dieu: la *vision* par l'intellect, la *dilection* par la charité bienheureuse, et la *possession* qui remplace l'espérance: « Ces trois actes sont absolument conjoints et connexes: c'est pourquoi celui qui voit parfaitement, aime et possède parfaitement » (saint BONAVENTURE, IV *Sent.*, dist. 49, p. 1, a. 1, q. 5, ad 1-3; cf. resp.; dans ID., *Opera omnia*, t. 4, Quaracchi, 1889, p. 1009).

est un seul Bien suprême⁶⁹. Nous « jouissons » de chaque personne divine et des trois ensemble en tant que ces personnes sont réellement l'unique Bonté divine. Exprimant cet enseignement commun, saint Thomas expliquait: « Il y a une même fruition des trois personnes, en tant que (la Trinité) est une seule fin »⁷⁰.

5. La vision et la fruition de Dieu sont l'accomplissement de la foi et de l'espérance

Le cinquième point de la Constitution *Benedictus Deus* ne fait guère de difficulté: la vision et la jouissance de Dieu font disparaître ou « évacuent » (*evacuunt*) les actes de foi et d'espérance. La Constitution n'indique pas les raisons de cette affirmation mais il n'est pas difficile de les discerner. En effet, la foi est le moyen de connaître des réalités « qu'on ne voit pas » (He 11,1). Ce « non-voir » fait partie de la nature même de la foi. Lorsque les saints voient Dieu, la foi cède donc sa place à la vision qui est l'accomplissement de la foi. De son côté, l'espérance est la ferme attente et le désir de la vie éternelle: l'objet propre et principal de l'espérance est précisément la béatitude ultime qui est Dieu lui-même. C'est pourquoi, lorsque cette béatitude est atteinte, l'espérance disparaît car l'âme possède alors ce à quoi l'espérance la faisait tendre. Seule demeure la charité: « La charité ne passe jamais » (1 Co 13,8).

La Constitution apporte à ce sujet une précision qui mérite d'être notée: les actes de foi et d'espérance sont évacués « dans la mesure où la foi et l'espérance sont proprement des vertus théologales ». Par définition, les vertus théologales (qui sont gratuitement données par Dieu) se portent vers la réalité même de Dieu: « L'objet des vertus théologales est Dieu lui-même qui est la fin ultime de toutes choses »⁷¹. Par les vertus théologales, nous sommes

69. Voir Gilles EMERY, *La Trinité créatrice*, "Bibliothèque thomiste", 47^e, Vrin, Paris, 1995, p. 62 et p. 81-82 (saint Albert le Grand), p. 169 (saint Bonaventure) et p. 303-304 (saint Thomas d'Aquin).

70. SAINT THOMAS D'AQUIN, I *Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 2, sed contra 1. « L'objet de la fruition est la bonté suprême; la fruition concerne donc chaque personne en tant qu'elle est le bien suprême; et puisque la bonté des trois (personnes) est numériquement identique, il y aura aussi une même fruition (des trois personnes) » (*ibid.*, resp.). Saint Thomas ajoute que, puisque chaque personne divine est dans les autres (le Père est dans le Fils, le Fils est dans le Père, et il en est de même pour l'Esprit Saint), la fruition d'une personne « inclut » celle des deux autres (*ibid.*).

71. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 62, a. 2, resp. Dans ce contexte, le mot « objet » (*obiectum*) signifie la réalité saisie par un acte ou par un habitus. Dieu est « l'objet formel » des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité; cela distingue les vertus théologales des vertus morales et des vertus intellectuelles.

ordonnés à Dieu lui-même en qui réside notre béatitude ultime. C'est pourquoi, lorsque les saints voient Dieu et reçoivent leur bonheur ultime en Dieu, la foi et l'espérance en tant que vertus théologiques n'ont plus lieu d'être, car ce à quoi elles tendaient est obtenu : Dieu lui-même. Cela n'empêche pas que « quelque chose » de la foi puisse demeurer (non pas certes la foi elle-même, mais un aspect qui concernait la foi)⁷². Et cela ne supprime pas une forme de désir qui peut également demeurer : celui de la résurrection corporelle dans la communauté des saints ressuscités⁷³.

Ce qui importe dans la précision apportée par la définition, c'est que la béatitude, la fin ultime de l'homme, consiste dans la vision *de Dieu* et dans la possession immédiate *de Dieu*. Dieu est l'« objet » essentiel des actes propres de la vie béatifique. La vision de Dieu écarte donc la foi comme vertu théologique ; semblablement, la possession de Dieu écarte l'espérance. Ce qui était imparfait cède la place à ce qui est parfait.

6. Une activité bienheureuse stable et permanente

Le dernier point de la Constitution affirme le caractère stable, « continu », « sans interruption ni évacuation » et « perpétuel » de la vision et de la fruition de Dieu. Deux aspects méritent l'attention. Premièrement, Benoît XII y reprend une fois encore l'affirmation de la vision de Dieu avant le jugement dernier, en soulignant la continuité de la vision *avant et après* le jugement dernier. Deuxièmement, la vision et la jouissance de Dieu ne peuvent être ni perdues, ni diminuées, ni interrompues, mais la définition pontificale ne se prononce pas sur la possibilité d'un progrès ou d'un accroissement ni sur la nature d'un tel accroissement.

Les écoles théologiques se trouvaient en effet divisées, non seulement concernant un accroissement qui pourrait avoir lieu après la résurrection et le jugement dernier, mais surtout concernant un accroissement qui inter-

72. Pour saint Thomas, ce « quelque chose » est la connaissance : « car la foi s'accorde avec la vision de la Patrie dans un genre, celui de la connaissance » (*Somme de théologie* I-II, q. 67, a. 5, resp.). Ce qui reste de la foi, c'est ce en quoi la foi anticipait la vision. En d'autres termes, la raison pour laquelle « quelque chose » de la foi demeure est aussi la raison pour laquelle la foi disparaît.

73. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 67, a. 4, ad 3 : « Par rapport à la gloire du corps, il peut bien y avoir un désir dans les âmes des saints, mais non pas une espérance à proprement parler, ni au sens précis où elle est une vertu théologique, car en tant que vertu théologique son objet est Dieu et non pas un bien créé ».

viendrait au moment de la résurrection. Le débat, qui prit un tour passionné, s'était cristallisé sur la question d'une augmentation de la béatitude procurée par la résurrection de la chair, en référence spéciale à ce texte de saint Augustin : « Il y a dans l'âme un appétit naturel à régir le corps. Cet appétit la retarde (*retardatur*) en quelque sorte et l'empêche de tendre de toutes ses forces (*tota intentione*) vers ce ciel suprême, aussi longtemps que le corps n'est pas sous son influence : une fois qu'elle pourra le régir, cet appétit trouvera son apaisement »⁷⁴.

D'une manière générale (malgré quelques notables exceptions), les Dominicains enseignaient qu'il n'y a pas d'accroissement « intensif » de la béatitude des saints du ciel au moment de la résurrection, mais seulement un accroissement « extensif ». Par « accroissement intensif », il faut entendre une augmentation de la béatitude en elle-même quant à son essence ; de son côté, l'« accroissement extensif » signifie que, lorsque l'âme est réunie à son corps, elle possède Dieu avec toute la complétude suivant laquelle elle désire jouir de Dieu, c'est-à-dire avec son corps précisément. Guerric de Saint-Quentin, maître dominicain à Paris de 1233 à 1242 (avant saint Albert et bien avant saint Thomas), semble avoir donné le ton de ce qui deviendra la position caractéristique des Prêcheurs : « Il faut affirmer que, dans le futur (à la résurrection), l'âme n'aura pas une béatitude plus intense, c'est-à-dire une vision ou dilection ou fruition plus intenses qu'auparavant (avant la résurrection) »⁷⁵. La raison en a déjà été indiquée plus haut : pour les Dominicains, ce qui constitue la béatitude en son essence, c'est la vision de Dieu par l'intellect glorifié. *La vision de l'essence divine comble véritablement l'âme sous l'aspect intensif de la béatitude*. La réunion du corps à l'âme apporte certes un « plus ». Ce « plus » n'est cependant pas d'ordre essentiel (*ad esse*) mais il concerne plutôt un ultime perfectionnement dans ce qu'il y a de meilleur (*ad bene esse*).

Tel est, en particulier, l'enseignement de saint Thomas que nous résumons brièvement. Premièrement, avant le jugement dernier, les âmes qui voient

74. SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, XII, xxxv, 68 ("Bibliothèque Augustinienne, 49", Desclée de Brouwer, Paris, 1972, p. 451). Ce texte avait été transmis par Pierre Lombard dans le quatrième livre (dist. 49) de ses *Sentences*.

75. GUERRIC DE SAINT-QUENTIN, *Quaestiones de quolibet*, éd. Walter H. Principe C.S.B., révision éditoriale et préface par Jonathan Black, introduction par Jean-Pierre Torrell, O.P., "Studies and Texts, 143", Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2002, p. 280-281 : « Dicendum est quod anima non habebit in futuro intensiorem beatitudinem, scilicet visionem vel dilectionem vel fruitionem quam modo ».

Dieu ne peuvent pas acquérir une augmentation intensive de la grâce mais seulement un accroissement extensif, selon que ces âmes bienheureuses « reçoivent de nouvelles révélations concernant certains mystères »⁷⁶. Deuxièmement, comme nous l'avons noté, « lors de la reprise du corps, la béatitude augmente non pas en intensité mais en extension »⁷⁷. Cela n'empêche pas saint Thomas de reconnaître que « la séparation d'avec son corps "retarde" l'âme, car elle l'empêche de tendre de tout son élan (*intentio*) vers la vision de l'essence divine. En effet, l'âme désire jouir de Dieu (*frui Deo*) de telle manière que cette fruition dérive par une sorte de rejaillissement sur le corps lui-même, autant qu'il est possible. C'est pourquoi, tant que l'âme bénéficie de la fruition de Dieu sans son corps, son appétit se repose en Dieu de telle sorte qu'elle désire toujours voir son corps parvenir lui aussi à la participation de ce bien »⁷⁸. Et troisièmement, lorsqu'on est entré dans la béatitude par la vision de Dieu, il n'y a pas d'accroissement intensif du « degré » de béatitude⁷⁹.

De son côté, la tradition franciscaine soutenait en général que, lors de la résurrection glorieuse du corps, la béatitude croît non seulement en extension mais également en intensité. Saint Bonaventure expliquait ainsi : « En vertu

76. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 43, a. 6, ad 3 : « non secundum intensionem gratiae, sed secundum quod aliqua mysteria eis revelantur de novo ». Ici, « l'accroissement consiste dans une extension de la grâce (*secundum extensionem gratiae*) à de nouveaux objets » (*ibid.*). Il peut s'agir de la révélation de mystères concernant le déploiement de l'économie du salut qui se poursuit jusqu'au jugement dernier.

77. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 4, a. 5, ad 5 : « Corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive ». Dans cet enseignement de maturité, saint Thomas abandonne une concession qu'il avait faite dans sa jeunesse. Dans son commentaire des *Sentences*, en effet, il acceptait que l'on pût dire que « la béatitude de l'âme elle-même augmentera en intensité (*augebitur intensivè*) » (IV *Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 4, q. 1, resp.). Cette évolution dans l'interprétation de l'héritage augustinien repose sur une saisie plus profonde de la vision : la vision de l'essence divine comble véritablement l'âme sous l'aspect intensif de la béatitude.

78. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 4, a. 5, ad 4. L'affirmation est tout aussi nette dans le *De potentia* (q. 5, a. 10, resp.) : « Puisque l'union de l'âme et du corps est naturelle, substantielle et non pas accidentelle, il n'est pas possible que la nature de l'âme soit parfaite si elle n'est pas unie au corps. C'est pourquoi l'âme séparée ne peut pas obtenir l'ultime perfection de la béatitude. C'est la raison pour laquelle Augustin, à la fin de son ouvrage *Sur la Genèse au sens littéral*, dit également que les âmes des saints ne jouissent pas autant de la vision divine avant la résurrection qu'après la résurrection. Ainsi donc, pour l'ultime perfection de la béatitude, il faudra que les corps humains soient unis aux âmes ».

79. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 62, a. 9, resp. : « Chaque créature rationnelle est conduite par Dieu à sa fin bienheureuse de telle manière qu'elle est aussi amenée à un degré de béatitude (*gradus beatitudinis*) déterminé par la prédestination divine. C'est pourquoi, lorsque ce degré est atteint, elle ne peut pas passer à un degré plus élevé ».

du même habitus de gloire, lors de la reprise du corps, l'âme sera mue *plus intensément* (vers Dieu), car elle n'aura plus rien qui la retarde... La glorification du corps produira une plus grande joie, non pas en augmentant l'habitus (de gloire), mais en écartant l'obstacle (que constituait la séparation du corps) »⁸⁰. Dans la ligne tracée par saint Bonaventure, la tradition franciscaine ultérieure reprochera à saint Thomas d'exclure une telle augmentation intensive de la béatitude lors de la résurrection⁸¹. En réalité, tant l'école franciscaine que l'école dominicaine offrent une interprétation de l'enseignement de saint Augustin. Sur la question de l'accroissement de la béatitude lors de la résurrection, la différence des deux écoles provient de la place que l'on reconnaît à la vision : si la béatitude consiste formellement dans la vision de Dieu, elle est essentiellement accomplie en intensité avant la résurrection (enseignement « commun » des Dominicains); mais si la béatitude réside plutôt dans un acte de l'affectivité spirituelle, elle reçoit une intensification lors de la résurrection (enseignement « commun » des Franciscains).

Fort conscient des vifs débats sur ce sujet, tout comme sur la question de ce qui constitue formellement la béatitude (vision ou fruition/délectation), le pape Benoît XII laisse cette question ouverte. Cela permet de mesurer la simplicité des termes choisis par la définition : la vision et la fruition demeurent de manière continue, sans interruption ni évacuation jusqu'au jugement dernier, et après lui perpétuellement.

En conclusion, la Constitution de Benoît XII définit principalement le moment de la vision bienheureuse, ses *bénéficiaires*, sa dimension *ecclésiale* en référence au mystère du Christ, *l'objet* de la vision, plusieurs de ses *modalités* (incluant la disparition des vertus théologiques de foi et d'espérance), ainsi que l'unité de la vision et de la fruition. Cette Constitution définit avec précision et sobriété le dogme catholique concernant la vision. Mais *Benedictus Deus* ne tranche pas sur certaines questions, en particulier sur ce qui constitue formel-

80. SAINT BONAVENTURE, IV *Sent.*, dist. 49, p. 2, sect. 1, a. 1, q. 1, resp. (*Opera omnia*, t. 4, p. 1013) : « Ex eodem habitu intensius movebitur anima, resumto corpore, quia nullum habebit retardans. Concedendum est igitur, quod glorificatio corporis facit ad maius gaudium quantum ad *extensionem*; facit etiam quantum ad *intensionem*, non augendo habitum, sed removendo impedimentum »; voir aussi la réponse ad 1-2 (*ibid.*).

81. Voir par exemple GUILLAUME DE LA MARE, *Correctorium fratris Thomae*, a. 53 (éd. P. Glorieux, p. 227-228). Le théologien franciscain estime que, sur ce point, l'enseignement de saint Thomas est contraire à l'autorité de saint Bernard de Clairvaux et à celle de saint Augustin.

lement la béatitude (vision ou fruition/délectation), sur la lumière de gloire, ainsi que sur l'accroissement de la béatitude lors de la résurrection⁸².

Notre jugement est que, parmi les positions théologiques, celle de saint Thomas rend mieux compte de la vérité, car elle tient de manière plus cohérente et profonde, jusque dans ses ultimes conséquences, le lien des mystères ainsi que le réalisme anthropologique et eschatologique: la béatitude de l'homme réside essentiellement dans la vision de Dieu, Source première et ultime de toutes choses; la vision de l'essence de Dieu comble véritablement le désir de l'homme. Le disciple de saint Thomas doit apporter ici une remarque que nous empruntons au Père Labourdette. La pensée de saint Thomas concernant la vision et la béatitude « a été fort contestée et le sera probablement toujours, précisément parce qu'elle dépend de positions antérieures plus profondes, dont certaines ne se démontrent pas, étant de l'ordre de ces aperceptions premières qu'est la saisie des principes et des définitions ». Cela nous apprend à « distinguer le point de vue du *théologien positif* et celui du *théologien spéculatif* ». Le théologien positif envisage une doctrine au point de vue de l'*autorité*: sous cet aspect, ni la position particulière de saint Thomas, ni celle des théologiens franciscains (ou d'autres théologiens fidèles à l'enseignement de l'Église) ne s'imposent au nom de la foi ou de l'enseignement magistériel; elles constituent des *opinions* légitimes, compatibles avec la foi. Mais « pour un théologien spéculatif, le mot "opinion" prend aussitôt un autre sens: non plus seulement "libre au point de vue de l'autorité", ce qu'il admet fort bien; mais "que n'impose aucun argument convaincant", et c'est ici qu'il est obligé de rappeler qu'autre est le point de vue de la détermination de l'autorité, autre celui de l'explication scientifique, de "l'intellectus". Ce ne sont absolument plus les mêmes moyens de preuve. On pourra donc parfaitement tenir comme démontrée par le raisonnement théologique (donc au plan de la "science") une conclusion que l'on sait par ailleurs librement discutée au point de vue de l'autorité et de la foi »⁸³. C'est en ce sens que, tout en mentionnant d'autres interprétations, nous avons explicité la définition de Benoît XII à la lumière de l'*intellectus fidei* de saint Thomas.

82. Cf. Ch. TROTTMANN, *La vision béatifique*, p. 808-811.

83. Michel LABOURDETTE, O.P., *Cours de théologie morale*, La fin dernière de la vie humaine (Ia-IIae, Q. 1-5), Toulouse, 1961, p. 63-64. La nouvelle édition entièrement refondue de 1990, reproduite dans le premier tome du *Cours de théologie morale* (Parole et Silence, Paris, 2010), ne reprend pas ces observations.

IV. Quelques prolongements théologiques

Dans un document intitulé « Quelques questions actuelles concernant l'eschatologie » (en 1992), la Commission théologique internationale a résumé l'enseignement de la Constitution *Benedictus Deus* de la manière suivante:

Selon la définition de Benoît XII, les âmes des saints pleinement purifiées, « aussitôt après leur mort » et assurément déjà en tant que séparées (« avant même de reprendre leur corps »), possèdent la pleine félicité de la vision intuitive de Dieu. En soi, cette béatitude est parfaite et il ne peut rien y avoir qui lui soit spécifiquement supérieur. La transformation glorieuse du corps à la résurrection est elle-même l'effet de cette vision sur le corps⁸⁴.

Nous apportons ici quatre compléments d'explication avec Thomas d'Aquin. Premièrement, l'affirmation d'une purification des âmes qui en ont besoin pour être amenées à voir Dieu, aussi bien que l'affirmation d'un progrès extensif de la béatitude des âmes saintes, ou encore d'une attente de la résurrection (« avant même de reprendre leur corps »), suscitent la question suivante: après la mort, y a-t-il encore un « temps » qui permette de parler d'une durée de purification, d'un progrès et d'une attente? La réponse qui s'impose est: oui. En effet, diverses formes de durée peuvent simultanément s'appliquer aux âmes bienheureuses du ciel (ainsi qu'aux hommes ressuscités): 1° un *temps* qui mesure certains actes, certaines pensées ou affections (par exemple les intercessions que les âmes saintes du ciel présentent à Dieu en notre faveur), 2° l'*aevum* qui est la durée de l'existence de l'âme⁸⁵, et 3° l'*éternité participée* qui est la mesure de la vision bienheureuse⁸⁶.

84. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Documents II (1986-2009)*, p. 120-121.

85. Le terme latin *aevum*, qui a donné notre mot français « âge » (le *medium aevum* est le « moyen âge »!), vient du terme grec *αἰών* (longue période de temps, siècle, ère). Dans notre contexte, ce terme signifie la mesure d'une durée intermédiaire entre le temps et l'éternité. C'est la mesure de la durée des anges et des âmes humaines considérées sous l'aspect de leur subsistence (les âmes existent par soi dans la permanence, elles ne sont pas détruites par la mort). L'âme n'est ni Dieu (éternel) ni une réalité matérielle (purement temporelle). Saint Thomas explique par exemple: « L'âme, selon l'existence qu'elle possède en tant qu'elle est unie au corps, est mesurée par le temps; mais selon qu'on la considère comme une certaine substance spirituelle, elle est mesurée par l'*aevum* » (*De potentia*, q. 3, a. 10, ad 8).

86. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 10, a. 5, ad 1: « Quant à leurs affections et à leurs pensées qui sont soumises à la succession, les créatures spirituelles sont mesurées par le temps (*tempus*)... Quant à l'être naturel des créatures spirituelles, il est mesuré par l'*aevum*. Et quant à la vision de gloire, elles participent de l'éternité (*participant aeternitatem*) ». Cet enseignement considère plus directement les anges mais il s'applique également (et à plus forte raison concernant le « temps ») aux âmes humaines séparées de leur corps. Voir l'ouvrage de Bryan Kromholtz indiqué plus bas à la note 88 (pour l'exemple de l'intercession des âmes saintes, voir les p. 451-452 de cet ouvrage).

Quant aux corps ressuscités, ils seront aussi soumis à une certaine forme de temps⁸⁷. Cela signifie qu'un aspect temporel demeure toujours au-delà de la mort: non pas certes notre temps cosmique, mais un temps qui provient de la *succession* de pensées ou d'affections spirituelles (pour les âmes humaines et pour les anges), ou même un temps qui provient du mouvement (pour les corps ressuscités)⁸⁸. La théorie selon laquelle, après la mort, l'âme serait soustraite à toute forme de temps (cette théorie est communément appelée « atemporalisme ») constitue une erreur. Récemment encore, la Commission théologique internationale a fermement écarté cette hypothèse de l'atemporalisme comme étrangère à la pensée biblique⁸⁹.

Deuxièmement, ainsi que la Commission théologique internationale l'a rappelé, la gloire *du corps* est un « effet » de la vision de l'essence divine *par l'âme*: « La gloire du corps sera procurée par le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps... La gloire qui est dans l'âme sur un mode spirituel sera reçue dans le corps sur un mode corporel »⁹⁰. Cela s'applique en premier lieu au Christ Jésus lui-même:

87. Saint THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 3, q1a 3, ad 5: « Après la résurrection, le temps qui est le nombre du mouvement du ciel n'existera plus; mais il y aura cependant un temps (*tempus*) provenant du nombre de l'avant et de l'après dans tout mouvement (*in quolibet motu*) ».

88. Voir William J. HOYE, *Actualitas Omnium Actuum*, Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1975, p. 214. Pour davantage de détails et pour d'autres références, voir Bryan KROMHOLTZ, O.P., *On the Last Day*, The Time of the Resurrection of the Dead according to Thomas Aquinas, "Studia Friburgensia, 110", Academic Press, Fribourg, 2010, p. 441-467 (« Duration After Death »); voir aussi p. 101-107 (« Time, *Aevum*, and Eternity »).

89. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Documents II (1986-2009)*, p. 107-108: « L'*atemporalisme* affirme qu'après la mort le temps ne peut plus avoir aucune forme d'existence. Cette tentative de l'atemporalisme... implique le recours à une philosophie du temps qui est étrangère à la pensée biblique. Le mode d'expression du Nouveau Testament concernant les âmes des martyrs ne paraît les soustraire ni à toute réalité de la succession ni à toute perception de la succession (voir Ap 6, 9-11). Semblablement, s'il n'y avait aucune espèce de temps après la mort, pas même un temps simplement analogue au temps terrestre, on ne comprendrait pas pourquoi Paul, aux Thessaloniciens qui l'interrogeaient sur le sort des morts, a parlé de leur résurrection avec des formules au futur (*les morts... ressusciteront*: voir 1 Th 4, 13-18). Même les âmes des bienheureux, puisqu'elles sont en communion avec le Christ qui est ressuscité d'une manière vraiment corporelle, ne peuvent pas être considérées comme n'ayant aucun lien avec le temps ». Sans une forme de temporalité, l'expression johannique « au dernier jour » serait elle-même privée de sens.

90. Saint THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 4, q1a 1, resp. Nous trouvons ici une belle application du principe: tout ce qui est reçu, est reçu sur le mode de ce qui reçoit.

L'âme du Christ fut glorieuse par la fruition parfaite de la divinité, dès le premier instant de sa conception. Cependant, en vertu d'une économie,... il fut disposé (par Dieu) que la gloire de cette âme ne rejaillît pas sur le corps, afin que le Christ pût accomplir le mystère de notre rédemption par sa passion. C'est pourquoi, lorsque ce mystère de la passion et de la mort du Christ fut accompli, l'âme du Christ fit aussitôt rejaillir sa gloire sur le corps qu'elle avait repris dans la résurrection (*anima Christi statim in corpus, in resurrectione resumptum, suam gloriam derivavit*). C'est ainsi que ce corps fut rendu glorieux⁹¹.

Il convient d'observer ici deux rapports: le rapport du Christ aux saints (christologie et ecclésiologie), et le rapport de l'âme au corps (anthropologie). D'une part, non seulement le Christ Jésus est la cause de notre *résurrection* corporelle⁹², mais c'est aussi du Christ homme et par sa médiation que les âmes reçoivent la béatitude de la *vision de Dieu* dans l'Église du ciel⁹³. D'autre part, cela nous montre bien l'ordre du rapport entre l'âme et le corps: la gloire de la résurrection corporelle découle de la vision bienheureuse de l'essence divine par l'âme glorifiée. De même que l'âme informe le corps dans la vie naturelle, l'âme communique sa gloire au corps dans la vie glorifiée.

Troisièmement, la vision de l'essence divine est un acte de l'âme. Les yeux corporels ne peuvent pas voir l'essence de Dieu qui est absolument immatérielle. Cela ne signifie pourtant pas que le corps soit exclu de la vision de Dieu.

91. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 54, a. 2, resp.

92. Pour être précis, il faut ajouter que la causalité exemplaire de la résurrection du Christ n'est pas la même à l'égard des justes et des méchants: « Tant les bons que les méchants, en cette vie, sont conformes au Christ en ce qui concerne la nature de l'espèce (humaine) mais non pas en ce qui concerne la grâce. C'est pourquoi (lors de la résurrection générale) *tous lui seront conformés dans la réparation de la vie naturelle*; mais *seuls les bons lui seront conformés dans la ressemblance de la gloire* » (saint THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 43, q. 1, a. 1, q1a 2, ad 3).

93. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 9, a. 2, resp.: « Tout ce qui existe en puissance est amené à l'acte par ce qui est en acte: il faut en effet qu'un corps soit chaud pour en réchauffer d'autres. Or l'être humain se trouve en puissance par rapport à la science des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, à laquelle il est ordonné comme à sa fin: créature raisonnable, il est en effet capable de cette connaissance bienheureuse puisqu'il est à l'image de Dieu. *Or les hommes sont conduits à cette fin de la béatitude par l'humanité du Christ* ». Tel est, dans la *Somme*, le premier argument avancé en faveur de la vision bienheureuse possédée par le Christ. Cet argument réunit le principe de la perfection du Christ et le principe de l'économie: le Christ Jésus, aux jours de sa chair, devait jouir de la vision de Dieu *puisque c'est lui qui la communique aux autres*. Voir aussi plus haut la note 51: le Christ bénéficie de la vision bienheureuse dès sa conception, selon qu'il est l'« auteur du salut ».

La vue et les sens seront dans le corps glorieux spécifiquement les mêmes qu'ici-bas⁹⁴. Mais il n'est pas possible que la vue corporelle et le sens voient l'essence divine comme une réalité visible par soi. La vue (corporelle) percevra l'essence divine comme une chose visible par accident: 1° d'une part, en considérant la grande gloire de Dieu dans les corps glorifiés, et surtout dans le corps du Christ; 2° d'autre part, parce que l'intellect verra Dieu si clairement que la vue (corporelle) le percevra dans les choses corporelles, de même que si quelqu'un parle on perçoit qu'il vit. Assurément, notre intelligence ne verra pas Dieu à partir (*ex*) des créatures, mais elle verra cependant Dieu dans (*in*) les créatures vues corporellement...

La béatitude de l'homme consiste principalement dans un acte de l'âme et elle en dérive vers le corps par un rejaillissement; il y aura cependant une béatitude de notre corps, en tant qu'il verra Dieu dans les créatures sensibles et surtout dans le corps du Christ⁹⁵.

Dans notre condition terrestre, la connaissance sensible se trouve à l'origine de notre connaissance intellectuelle: nous connaissons Dieu à partir des créatures⁹⁶. Dans la vie glorieuse, ce rapport sera inversé: la vision intellectuelle de Dieu entraînera, par dérivation, une certaine connaissance sensible de Dieu (« l'intellect verra Dieu si clairement que la vue corporelle le percevra dans les choses corporelles », « notre intelligence ne verra pas Dieu à partir [*ex*] des créatures, mais elle verra cependant Dieu dans [*in*] les créatures vues corporellement »). Saint Thomas écrit que le sens corporel de la vue percevra l'essence divine « par accident ». L'expression « par accident » (qui s'oppose à « par soi ») signifie que Dieu ne sera pas connu par le sens corporel de manière directe mais par concomitance avec l'intellect qui exercera son influence sur la vue corporelle, de telle sorte que la vue corporelle sera associée, sur le mode sensible qui est lui propre, à la vision intellectuelle de Dieu par l'âme.

Relevons encore deux aspects. D'une part, la vue corporelle percevra la présence de Dieu « dans les corps glorifiés, et surtout dans le corps du

94. C'est-à-dire: les corps glorieux des saints sont de vrais corps humains. Bien qu'existant dans une nouvelle condition (cf. 1 Co 15,42-44), les corps ressuscités exercent donc une véritable activité corporelle sensitive.

95. Saint THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 2, resp. et ad 6. On pourra trouver la référence d'autres textes voisins chez J.-P. TORRELL, « La vision de Dieu », p. 195.

96. Voir Charles MOREROD, O.P., « Les sens dans la relation de l'homme à Dieu », *Nova et Vetera* 79/3 (2004) 7-35.

Christ ». Nous retrouvons ici la perspective christologique et ecclésiologique que nous avons pu observer dans la Constitution *Benedictus Deus*. D'autre part, saint Thomas souligne avec insistance que le corps participera à la *béatitude* de l'âme. Ce bonheur sera procuré par le rejaillissement (*redundantia*) de la béatitude de l'âme sur le corps, en tant que la personne humaine ressuscitée aura retrouvé sa complétude par l'union substantielle de l'âme et du corps: le corps, parce qu'il est essentiellement uni à l'âme qui est son principe de vie et d'action, partagera la béatitude de l'âme⁹⁷. De plus, le corps participera à la béatitude de l'âme par un acte qui est également de l'ordre de la « vision »: il s'agit de la vue corporelle de la gloire de Dieu qui resplendira dans les corps glorifiés de la Tête et des membres de l'Église.

Enfin, saint Thomas propose une analogie très éclairante entre l'union de l'âme des saints avec Dieu dans la vision bienheureuse, et l'union hypostatique de Dieu et de l'homme dans l'incarnation du Fils:

Il fut nécessaire au genre humain que Dieu se fit homme pour démontrer la dignité de la nature humaine... (Par l'incarnation), Dieu donne à l'homme un exemple de cette union bienheureuse par laquelle l'intellect créé sera uni à l'Esprit incréé par l'opération de son intellect. Ainsi, il n'est plus incroyable que l'intellect créé puisse être uni à Dieu en voyant son essence, puisque (dans l'incarnation) Dieu s'est uni lui-même à l'homme en assumant sa nature⁹⁸. – Le fait que Dieu a voulu s'unir une nature humaine dans la personne (du Fils de Dieu) montre à l'évidence aux hommes que, par son intelligence, l'homme peut s'unir à Dieu en voyant Dieu lui-même immédiatement. Il fut donc souverainement convenable que Dieu assumât une nature humaine pour élever l'espérance des hommes vers la béatitude⁹⁹.

Le contexte de ces deux extraits est celui des « motifs » de l'incarnation du Fils de Dieu. L'incarnation est présentée comme une raison de croire et d'espérer la vision bienheureuse de Dieu face à face. La comparaison de l'incarnation et de la vision concerne l'union immédiate de l'homme avec Dieu. Certes, la vision n'égale pas l'incarnation: l'incarnation est essentiellement supérieure à la vision, elle est d'un autre ordre que la vision. Dans l'incarnation, Dieu s'unit à l'homme « hypostatiquement », c'est-à-dire dans l'unité de la personne divine du Fils; tandis que dans la vision, Dieu s'unit à l'homme

97. Voir notre étude « L'unité de l'homme, âme et corps, chez S. Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 75/2 (2000) 53-76, en particulier 74-75 (où nous citons déjà ce texte).

98. Saint THOMAS D'AQUIN, *Compendium de théologie* I, ch. 201.

99. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* IV, ch. 54 (n° 3923).

comme la réalité connue est unie à celui qui la connaît. Malgré les différences, cependant, il y a *union immédiate à Dieu* dans les deux cas (sans la médiation d'un objet qui trouverait place « entre » Dieu et l'homme : dans la vision, Dieu est vu « per essentiam »). Au-dessous de l'incarnation, la vision de Dieu constitue la plus haute union d'une créature avec Dieu. D'une part, l'incarnation offre un « exemple » (*quoddam exemplum*) de l'union souveraine avec Dieu qui est promise aux saints dans la vision bienheureuse. En ce sens, l'incarnation constitue un *motif de crédibilité* et un *motif d'espérance* de la vision de Dieu. D'autre part, l'incarnation manifeste « la dignité de la nature humaine ». Cette dignité consiste en la vocation surnaturelle à l'union avec Dieu par la vision de son essence.

Le deuxième concile du Vatican enseigne que, dans la révélation du mystère du Père, le Verbe incarné « manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation », suivant les termes de la Constitution *Gaudium et Spes* (n° 22, § 1, à la fin du premier chapitre consacré à « la dignité de la personne humaine »). Bien que ce texte de Vatican II ne reprenne pas le parallèle entre l'incarnation et la vision de Dieu formulé par saint Thomas¹⁰⁰, on peut l'interpréter en y intégrant cet aspect éclairant : par son incarnation, c'est-à-dire par l'union de Dieu et de l'homme dans sa propre personne, le Verbe incarné manifeste aux hommes que, par la disposition de la sagesse divine et en raison de l'amour du Père, la sublimité de la vocation humaine réside dans *l'union à Dieu* commencée maintenant par la vie filiale de la grâce et destinée à s'accomplir au-delà de la mort par la vision face à face de l'essence de Dieu Trinité.

Gilles EMERY, OP

100. Dans un chapitre traitant « la vocation intégrale de l'homme », le premier schéma de *Gaudium et Spes* (« textus prior », qui commençait alors par les mots « *Gaudium et luctus, spes et angor* ») mentionnait expressément l'incarnation et la dignité de l'homme, corps et âme, ainsi que la vision face à face, sans mettre cependant l'incarnation et la vision de Dieu en parallèle (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, Volumen III, Periodus tertia, Pars V : Congregationes Generales CIII-CXI, Typis Polyglottis Vaticanis, 1975, p. 119). L'annexe I de ce texte citait également saint Thomas (*Somme de théologie* III, q. 1, a. 6) pour manifester la dignité de l'homme : « Dans l'incarnation, la nature humaine a été élevée à sa plus haute perfection » (*Acta Synodalia*, vol. cit., p. 148).

Synode sur la famille : la voie de l'*ordo paenitentium*

« Ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Donc, ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ! » (Mt 19, 6). La famille fondée sur le mariage, alliance matrimoniale féconde, unique, stable et définitive, est une réalité précieuse aux yeux de Dieu, mais aussi une affaire ô combien délicate. Après avoir été fragilisée par l'individualisme, le libéralisme et la mutation profonde des structures socio-économiques, parfois contestée en tant qu'usage bourgeois, elle demeure pour la plupart de nos contemporains une valeur universelle des plus désirables, mais aussi un idéal difficile à atteindre et à maintenir dans toutes ses exigences : « Si telle est la situation de l'homme par rapport à sa femme, mieux vaut ne pas se marier » (Mt 19, 10).

Pour un sujet d'une telle importance, dont on a vu qu'il suscitait l'intérêt de l'opinion publique et du monde médiatique plus qu'aucune autre question ecclésiale ces dernières années, et devant la gravité de la situation présente, le pape François a voulu établir pour le synode des évêques un itinéraire spécial en deux étapes : une première année pour faire l'état des lieux, initiée par une vaste consultation du peuple de Dieu recueillie dans l'*Instrumentum laboris* et conclue par l'Assemblée Générale Extraordinaire des 5-19 octobre 2014 ; une seconde année d'approfondissement sur la base de la *relatio synodi* présentée aux conférences épiscopales en tant que *lineamenta* pour l'Assemblée Générale Ordinaire d'octobre 2015 ; en faisant appel d'ici là aux contributions des théologiens, en particulier pour les points litigieux qui n'ont pas obtenu à mi-parcours le consensus des pères synodaux, comme la question de la communion sacramentelle des divorcés remariés, celle de leur communion spirituelle ou la loi de gradualité. S'il ne faudrait pas réduire l'*évangile de la famille* aux aspects négatifs ou aux cas particuliers, il convient néanmoins de rechercher des solutions adéquates pour ce qui fait difficulté et qui peut constituer une cause de grande souffrance, non seulement pour les intéressés mais pour les pasteurs qui s'y trouvent confrontés et pour le reste des fidèles.

Sans exposer pour elle-même et justifier la discipline actuelle de l'Église catholique, ni la remettre en cause, nous voudrions faire ici la proposition d'une « troisième voie » : celle de l'*ordre des pénitents* (*ordo paenitentium*), c'est-à-dire la reprise sous bénéfice d'inventaire de la pénitence antique, appelée au Moyen

Âge pénitence publique et solennelle. En effet, nous ne voyons pas que l'on puisse modifier le régime des sacrements du mariage et de l'eucharistie dans le sens suggéré par certains¹ sans en changer aussitôt la doctrine, ce qui est impossible². En revanche, le sacrement de la pénitence a connu au cours de son histoire des formes très différentes, successives ou simultanées, et pourrait se prêter quant à lui à de vrais changements, tout en respectant les conditions qui tiennent à la vérité du sacrement. Cela permettrait d'assumer la part juste et traditionnelle de l'idée d'un « chemin de pénitence »³.

« *Non possumus* »

Nous ne pouvons pas écarter la règle de l'indissolubilité du mariage telle qu'elle est établie par le Christ lui-même, qui nous révèle qu'elle faisait partie dès l'origine de l'ordre naturel de la Création et de l'alliance divine faite en Adam avec toute l'humanité. Si le péché a pu en obscurcir la connaissance et en blesser la pratique, l'alliance nouvelle dans le Christ est venue la rétablir et la restaurer par la grâce tout en lui donnant une signification nouvelle: d'être signe et instrument (*mysterium – sacramentum*) de l'amour indéfectible du Christ pour son Église (Ep 5, 32), lui qui a livré sa vie pour elle (Ep 5, 25). Dès lors, il est impossible pour deux baptisés de vivre ensemble la conjugalité autrement que sous le sceau de cette alliance sacramentelle. De même est-il impossible de recevoir avec fruit le sacrement des Noces de l'Agneau par son corps et par son sang tout en le contredisant par une infidélité de sa vie, tout particulièrement lorsque l'amour humain est blessé dans une relation charnelle en absence ou en rupture d'alliance légitime. Il y aurait contradiction flagrante entre le propos de ces actes qui n'atteignent pas leur fin et ce que signifient proprement ces rites dans le Christ. Or les sacrements

1. Par exemple, Card. W. KASPER, *L'Évangile de la famille*, Paris, Cerf, 2014 (texte de son intervention à l'ouverture du consistoire extraordinaire des cardinaux sur la famille, le 20 février 2014).

2. Pour plus de détails, voir les argumentations suivantes: J. CORBETT, O.P., et al., « Recent Proposals for the Pastoral Care of the Divorced and Remarried: A Theological Assessment », *Nova et Vetera – English Edition*, 12/3 (2014) 601-630 (traduction française en ligne); Card. G. L. MÜLLER, *Le pouvoir de la grâce*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2014; Card. W. BRANDMÜLLER, R. L. BURKE, C. CAFFARA, V. DE PAOLIS, G. L. MÜLLER et al., *Demeurer dans la vérité du Christ*, Perpignan, Artège, 2014 – V. aussi: COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La doctrine catholique sur le sacrement du mariage*, 1977.

3. SYNODE DES ÉVÊQUES, IIIe Assemblée générale extraordinaire, 2014, *Relatio synodi*, n. 52 (paragraphe n'ayant pas recueilli la majorité requise des deux-tiers); W. KASPER, *ibid.*; P. DE CLERCK, « La réconciliation pour les fidèles divorcés remariés », *Revue théologique de Louvain* 32/3 (2001) 321-352; B. PETRÀ, « The Divorced and Remarried: A New State within the Church? », *INTAMS review* 16/2 (2010) 194-207.

communiquent ce qu'ils signifient et ne sauraient procurer la grâce s'ils expriment un mensonge. Ce serait donc non seulement inutile, car infructueux, mais aussi dangereux⁴: « celui qui aura mangé le pain ou bu la coupe du Seigneur d'une manière indigne devra répondre du corps et du sang du Seigneur » (1 Co 11, 27).

Nous ne pouvons pas dans ce dernier cas renvoyer les fidèles à leur conscience⁵ sans leur indiquer qu'elle serait erronée⁶. Car cela reviendrait non seulement à les laisser s'égarer en dehors de la lumière de l'Évangile, ne pas les assister dans leur quête de vérité, mais encore participer soi-même à l'établissement de leur jugement par une telle décision positive, et manquer ainsi doublement à la charité pastorale. En effet, cela donnerait à croire que l'on peut être marié simultanément à plusieurs personnes, ou que le mariage civil sans mariage ecclésial est légitime pour un baptisé, ou que les relations sexuelles hors mariage ne sont pas un péché grave, ou que l'on peut communier en persistant dans un état de péché grave⁷, ou que l'on peut être pardonné sans détestation de son péché et ferme propos de ne plus recommencer. En laissant supposer que l'une au moins de ces cinq propositions serait valide, contrairement à l'enseignement de l'Église exprimé dans le Concile de Trente⁸ et le Catéchisme de l'Église Catholique⁹, on blesserait la vérité du mariage, de l'eucharistie et de la pénitence tout en niant la réalité du péché. Cela aboutirait à laisser le pécheur dans son état en lui donnant bonne conscience, avec pour résultat de lui faire perdre le sens de la nécessité de la conversion et de lui barrer la route d'un authentique progrès spirituel. Pseudo-miséricorde qui est à la vérité anti-évangélique. C'est au fond la justification forensique de

4. B. DE MARGERIE, *Les divorcés remariés face à l'eucharistie*, Paris, Téqui, 1979.

5. O. SAIER, K. LEHMANN, W. KASPER, « Lettre pastorale des évêques allemands du Rhin supérieur » (11 juillet 1993), *Documentation Catholique [DC]* 90 n° 2082 (1993) 986-994.

6. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques sur l'accès à la communion eucharistique des divorcés remariés*, 14 septembre 1994, n. 3 et 6; G. GRISEZ, J. FINNIS, W. E. MAY, « Indissolubility, Divorce and Holy Communion. An open letter to Archbishop Saier, Bishop Lehmann and Bishop Kasper », *New Blackfriars*, 75/883 (1994) 321-330.

7. CODE DE DROIT CANONIQUE [CIC], Can. 915: « Les excommuniés et les interdits, après l'infliction ou la déclaration de la peine et ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste, ne seront pas admis à la sainte communion »; CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Déclaration du 6 juillet 2000 sur le canon 915.

8. CONCILE DE TRENTE, *Décret sur la justification* (1547), c. 14-15, *Denz.* 1542-1544; *Décret sur le sacrement de l'eucharistie* (1551), *Denz.* 1646-1647; *Canons sur le très saint sacrement de la pénitence* (1551), *Denz.* 1701-1715; *Doctrine et canons sur le mariage* (1563), *Denz.* 1797-1812; *Décret Tametsi* (1563), *Denz.* 1813-1816.

9. CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE [CEC], n. 1650-1651, 1664-1665, 2382-2386, 2400.

Luther, à ceci près que l'on a pris la place de Dieu pour décréter que le pécheur qui ne croit plus l'être ne l'est plus, changeant simplement l'étiquette sans toucher la réalité profonde de l'âme. On couvre le péché d'un voile de justice, alors que précisément le Seigneur fait miséricorde en éclairant l'intelligence et en transformant les cœurs, révélant à la fois la réalité du péché et le moyen de grâce d'en être délivré¹⁰.

Nous ne pouvons pas présenter les modifications du régime sacramentel que certains réclament en tant que de simples exceptions aux principes, limitées à des cas particuliers, comme s'il s'agissait là d'un idéal qui devrait se conjuguer avec le réalisme de ce que les fidèles peuvent effectivement atteindre en pratique. Car ces règles n'énoncent pas un idéal mais la vérité de ce qui est. Autant déclarer que tout homme est image de Dieu « en principe », et multiplier ensuite les exceptions (ni les embryons, ni les personnes en fin de vie, ni celles dans un coma irréversible ou dénuées d'esprit, etc.) : ce serait ruiner aussitôt le principe et le remplacer par un autre tout différent, qui n'aurait plus le même fondement ni la même garantie de conformité à la Parole divine. On ne peut sans contradiction affirmer que le mariage est absolument indissoluble sauf dans certains cas. Or c'est bien à cela qu'aboutit la pratique des Églises orthodoxes d'un remariage non sacramentel « au titre de la pénitence » donnant accès à l'eucharistie, qui se sont écartées là-dessus de l'héritage commun des Pères¹¹. En célébrant ce mariage à l'église et en priant Dieu de le bénir, on entretient le doute sur le fait qu'il n'est pas sacramentel ; en admettant à l'eucharistie, on ne tient plus vraiment qu'il soit pénitentiel ; en accordant l'absolution, on implique qu'il est légitime, que l'Église reconnaît donc le remariage après divorce ; en maintenant que le lien sacramentel n'est pas dissous, on en contredit le caractère exclusif qui est l'un de ses fondements.

À l'inverse, nous ne pouvons pas nous satisfaire de refuser l'accès aux sacrements, en laissant le fidèle dans le sentiment qu'il est excommunié, exclu de toute voie de sanctification et de salut. Nous ne pouvons pas nous contenter de projeter d'en-haut la lumière de la vérité comme un phare lointain, sans l'ac-

compagner également sur sa route et dans son exode comme une torche¹², vive flamme d'amour qui réchauffe le cœur et illumine l'esprit. Nous ne pouvons pas fermer la porte de l'Église au nom de la sainteté de l'édifice, enfermer le pécheur dans son état et le laisser à demi-mort sur le bord du chemin, sans prendre la peine d'aller chercher la brebis perdue et la porter sur nos épaules, pour verser sur ses blessures l'huile de la guérison. Il serait paradoxal que le sacrement de la pénitence soit refusé précisément à ceux pour qui il est fait, et que l'on ne se soucie que des justes qui n'ont pas besoin de pardon.

Le propre de ces attitudes dénoncées vigoureusement au synode par le pape François comme autant de tentations opposées¹³, c'est qu'elles sont des *pastorales de la désespérance*. Elles nous pressent de choisir entre deux abîmes contraires qui se rejoignent par les extrêmes : celui de la *présomption* d'un salut conçu à la manière des hommes au mépris de la réalité du péché ; et celui du *désespoir* d'un enfermement dans le mal, sans annonce complète et audible de la voie de réconciliation que Dieu ouvre à tous ceux qui le cherchent avec droiture. Entre les deux, le chemin de crête difficile mais vertueux de l'espérance consiste à attendre Dieu de Dieu (rien moins que lui, et de lui seul) en refusant le « tout ou rien », sans opposer la lumière de sa vérité à celle de son amour, dans le respect absolu des personnes et de l'Alliance divine. Mais la question demeure : comment faire en pratique ?

Chemin d'espérance

On avance souvent que la "libéralisation" des mœurs de nos sociétés sécularisées est sans précédent, qu'elle atteint un tel degré que cela ne peut plus être ignoré par l'Église, et que des mesures nouvelles autant qu'exceptionnelles s'imposent. C'est oublier un peu vite que le Christ a pris le contrepied de la législation de son temps qui autorisait la répudiation. Oublier également que le christianisme s'est implanté dans une antiquité grecque et romaine où le divorce était chose parfaitement admise et courante, sans compter les invasions barbares. Or non seulement les premiers chrétiens l'ont toujours rejeté pour demeurer fidèles à l'enseignement du Christ, alors que ce n'était guère plus facile qu'aujourd'hui, mais cette évangélisation de la famille a eu pour effet improbable de le faire disparaître au moins de l'Occident pendant des siècles,

10. PASCAL, *Pensées*, Laf. 192 : « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu parce que nous y trouvons, et Dieu, et notre misère. » – *Ibid.*, Laf. 352 : « La misère persuade le désespoir. L'orgueil persuade la présomption. L'Incarnation montre à l'homme la grandeur de sa misère par la grandeur du remède qu'il a fallu. »

11. Cf. Card. J. RATZINGER, « À propos de quelques objections à la doctrine de l'Église concernant la réception de la communion eucharistique de la part des fidèles divorcés remariés », in CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Sulla pastorale dei divorziati risposati*, « Documenti e Studi, 17 », Cité du Vatican, 1998, p. 20-29, n. 2.

12. SYNODE DES ÉVÊQUES, IIIe Assemblée générale extraordinaire, *Relatio synodi*, n. 24 (*Bollettino* B770 du 18 octobre 2014) ; cf. *IBID.*, *Relatio post disceptationem*, n. 23 (*Bollettino* B751 du 13 octobre 2014).

13. Pape FRANÇOIS, Discours du samedi 18 octobre 2014 à la IIIe Assemblée générale extraordinaire du Synode des Évêques, 15e Congrégation générale (*Bollettino* B771 du 18 octobre 2014).

ce qui montre que cette parole du Christ était autant un commandement exigeant qu'une vraie promesse de vie. De nos jours, il semble que l'esprit du monde prenne sa revanche et gagne ici jusqu'aux chrétiens eux-mêmes et quelques-uns de leurs pasteurs. Le sel de l'Évangile se serait-il affadi ? Aurait-il perdu sa force de conviction, de conversion et de contradiction ? Avons-nous encore la foi dans la puissance du Christ à transformer et transfigurer l'*ethos* des fidèles et la culture des nations ? La ferme espérance que tout pécheur même le plus endurci peut changer radicalement de vie, non sans la grâce de Dieu ? La charité de l'enseigner en parole et en acte ?

Ce chemin d'espérance pour l'humanité et pour l'Église doit passer aussi par le cœur des hommes. Il ne suffit pas de dire « à tout péché, miséricorde », mais il faut préciser : à tout pécheur qui se repent, Dieu ne refuse jamais son pardon – le repentir étant déjà un effet de la grâce à laquelle le pécheur n'a pas fait obstacle. Encore faut-il être en présence d'un vrai repentir, d'une conversion radicale (*metanoia*) qui suppose un retournement complet de son existence (*aversio a creatura et conversio ad Deum*). Et il faut accepter que cela puisse prendre du temps, parfois beaucoup de temps. Mais Dieu prend patience... Certains prêtres qui ont consacré une bonne partie de leur ministère à la pastorale des divorcés remariés nous avertissent qu'il faut tabler sur dix à vingt ans. Sommes-nous prêts à nous engager dans la durée, dans une démarche d'accompagnement autrement plus difficile que le simple fait de fermer les yeux en accordant le sacrement à ceux qui ne sont pas prêts à le recevoir en vérité, ou en le leur refusant sans leur proposer aucune voie d'espérance ? Les mêmes peuvent témoigner que l'enjeu en vaut la peine, et que l'on est pleinement récompensé de voir l'œuvre de Dieu dans les cœurs blessés qu'il vient visiter, soulager et guérir par la force et la tendresse de sa miséricorde. À condition de ne pas prendre l'enseignement de l'Église comme un obstacle à surmonter, un simple idéal à atteindre à l'optatif plutôt qu'à l'impératif (quand ça n'est pas tenu pour un irréel du passé) ; mais l'indicatif toujours présent d'un chemin de libération et de sanctification auquel le Seigneur invite très largement, pour avancer avec lui et vers lui en eaux profondes¹⁴.

14. J. NOURISSAT, « Au service des baptisés, divorcés remariés, quelques moyens », *Christus* 30/120 (1983) 464-471 ; IBID., « Une expérience canadienne. Ouvriers de la onzième heure... (Mt 20, 1-16) », *Christus* 33/130 (1986) 216-224 ; É. JACQUINET et J. NOURISSAT, *Fidèles jusqu'à l'audace. Divorcés remariés : un chemin nouveau dans l'Église*, Paris, Salvator, 2008 ; Mgr A.-M. LÉONARD, *L'Église vous aime. Un chemin d'espérance pour les divorcés, séparés, remariés*, 2^e éd., Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2010 ; A. BANDELIER, *Le mariage chrétien à l'épreuve du divorce*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2010 ; IBID. (dir.), *Séparés, divorcés à cœur ouvert. Témoignages, réflexions et*

Cette pastorale du cheminement ne peut fonctionner bien sûr qu'avec ceux qui le désirent et qui veulent vraiment progresser dans la vie spirituelle, soit qu'ils ont découvert ou redécouvert le Christ, soit qu'ils n'ont jamais perdu la foi théologique¹⁵. Une autre condition est que cela se fasse dans un groupe d'accueil qui forme avec eux une petite communauté chrétienne d'insertion dans l'Église. On doit avant tout les écouter, les laisser exprimer librement leur souffrance, leur colère, leurs interrogations. Puis on leur fera prendre conscience qu'ils sont toujours enfants de Dieu, fils et filles du Père des miséricordes, le caractère baptismal ne pouvant jamais être effacé ; qu'ils ont alors la possibilité et la charge d'une vie filiale avec une mission à remplir dans l'Église ; peut-être déjà une certaine pratique de la prière et du service du prochain qu'il faut reconnaître et valoriser à juste titre. Dans un second temps, ils seront conduits à relire le propos du mariage et du *ministère*¹⁶ matrimonial (parental et conjugal) qui leur a été confié par le Christ, en se demandant comment ils peuvent encore l'exercer à la place qui est la leur. La question de la validité de leur lien sacramentel risquant de se poser régulièrement, il faudra les inviter à faire la vérité à ce sujet ; entamer si besoin est une procédure canonique de reconnaissance de nullité en les aidant à vaincre les appréhensions qu'elle peut susciter. Ils auront aussi à approfondir leur connaissance notionnelle et spirituelle du mystère de l'Eucharistie, de son fruit personnel et ecclésial, la soif de la communion pouvant être une source de progrès remarquable. Enfin, ce chemin passera par des pardons à accorder et

propositions de fidèles et de pasteurs catholiques, Paris, P. Lethielleux, 2010 ; G. BERLIET, *Parcours Miséricorde et Vérité. Un chemin pour les personnes divorcées remariées*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2011 ; IBID. et N. PROVENCHER, *Divorcés remariés et Eucharistie*, Montréal, Mediaspaul, 2011 ; M. MARTIN-PREVEL, *Divorcés, aimer encore. Des chemins d'espérance*, Nouan-le-Fuzelier, Béatitudes, 2011. – Il faut signaler également les diverses associations et sessions consacrées à la pastorale des divorcés remariés : *Amour et vérité* (communauté de l'Emmanuel), *Cana Samarie* (communauté du Chemin Neuf), *Miséricorde et vérité* (P. Jacques Nourissat, aussi fondateur de la *Fraternité Lataste* en 1948 ; P. Gérard Berliet) ; sans oublier les séparés divorcés fidèles : *Communione Notre-Dame de l'Alliance, Renaissance, Solitude Myriam*.

15. Le péché en effet ne supprime pas la foi, sauf lorsqu'il s'agit d'un péché contre la foi, tel l'hérésie.

16. Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* du 22 novembre 1981, n. 38 : « Grâce au sacrement de mariage, la mission éducative est élevée à la dignité et à la vocation d'un "ministère" authentique de l'Église au service de l'édification de ses membres. Ce ministère éducatif des parents chrétiens est si grand et si beau que saint Thomas n'hésite pas à le comparer au ministère des prêtres : "Certains propagent et entretiennent la vie spirituelle par un ministère uniquement spirituel, et cela revient au sacrement de l'ordre ; d'autres le font pour la vie à la fois corporelle et spirituelle, et cela se réalise par le sacrement de mariage, dans lequel l'homme et la femme s'unissent pour engendrer les enfants et leur enseigner le culte de Dieu" ».

à recevoir, et par une préparation lointaine au sacrement de pénitence, incluant l'étude de ses conditions et de ses effets ; mais aussi des gestes symboliques ou liturgiques qui ont une efficacité à ne pas négliger, tel le lavement des pieds que le Seigneur nous a commandé de faire à son exemple (*mandatum*). Pour certains, un aveu sans absolution peut être parfois envisagé.

L'expérience montre qu'un tel chemin est possible, exigeant mais fructueux, et qu'il peut déboucher sur une réconciliation et une pleine communion sacramentelle, lorsqu'on est parvenu à se situer dans la vérité et la fidélité à son alliance nuptiale indéfectible, fût-ce sur le mode de la séparation si la reprise de la vie commune n'est pas envisageable¹⁷. On sait que cela passe alors par l'engagement de vivre en « frère et sœur »¹⁸ ou en amis dans le Seigneur. S'il ne faut pas le brandir trop vite devant des couples qui ne sont pas forcément prêts à l'entendre, et que l'on conçoit que cela puisse prendre à rebours l'hédonisme ambiant, il ne faudrait pas non plus le jeter trop facilement aux oubliettes comme étant passé de mode, incongru ou artificiel. Là encore, l'expérience montre que des couples qui veulent avancer sur un chemin de sainteté finissent par le comprendre, le désirer, le pratiquer et même apprécier cette voie d'une belle amitié qui est pour eux le seul moyen de retrouver une paix authentique, durable et profonde, dans la fidélité renouvelée à leur mariage sacramentel et le respect total de l'alliance avec le Christ. Et donc, il est permis de l'espérer et de le proposer en son temps.

Ordre des pénitents

La vraie difficulté n'est pas la communion eucharistique mais l'absolution, qui suppose le renoncement à son péché. C'est ce qui explique l'impossibilité d'admettre à l'eucharistie pas seulement les divorcés remariés mais « ceux qui persistent avec obstination dans un péché grave et manifeste » (CIC, can. 915), appelés autrefois « pécheurs publics ». On gagnerait à le rappeler, sans doute en des termes moins abrupts, afin que les divorcés remariés ne se croient plus les seuls concernés par ce qui n'est d'ailleurs pas une mesure disciplinaire de l'Église, mais une impossibilité qui s'impose d'abord à elle. Et donc, notre réponse pastorale ne devrait pas non plus se focaliser sur leur seul cas – avec le risque de les enfermer dans une catégorie de péché, sans voir qu'ils sont avant tout des baptisés en quête de Dieu –, mais elle devrait être pensée plus largement pour

tous ceux qui se trouvent dans la même situation, et que l'on pourrait appeler faute de mieux des « impénitents » ou des « non-sacramentalisables »¹⁹.

Si l'on ne peut pas leur donner le sacrement de la pénitence, cela tient autant à l'obstacle qui se trouve en eux qu'aux conditions actuelles du sacrement, lequel suppose pour y entrer que la personne soit prête à recevoir l'absolution et à poser les trois actes du pénitent : le repentir (contrition), l'aveu de son péché (confession) et sa réparation (satisfaction)²⁰, avec le ferme propos de s'en détacher si ce n'est déjà fait, de ne plus recommencer et de faire pénitence. Ces éléments sont intangibles en eux-mêmes, faisant l'objet de définitions conciliaires, mais l'ordre dans lequel ils interviennent ne l'est pas, puisque ce n'est qu'autour de l'an 1000 que la pénitence a suivi habituellement l'absolution comme un effet du sacrement en vue de la réparation, alors qu'elle en était la condition préalable dans la pénitence antique²¹, certes au titre de peine réparatrice mais aussi en tant que disposition à la contrition. De même la forme ordinaire du sacrement est devenue si l'on peut dire « instantanée », rassemblant tous ces éléments dans un acte rituel unique et bref, tandis que la pénitence antique s'étalait sur de nombreuses années et en plusieurs étapes liturgiques, depuis l'entrée dans l'ordre des pénitents jusqu'à la réconciliation finale. Or c'est exactement le cas de figure des divorcés remariés, et plus généralement de tous ceux qui peinent à se détacher complètement de leur péché, qui ont besoin pour cela d'un cheminement sur le temps long. Dans sa forme actuelle, le sacrement de la pénitence ne peut plus intégrer cette dimension temporelle et progressive, alors que c'était le propre de la pénitence antique, qui se pratiquait d'ailleurs encore au Moyen Âge et qui n'a jamais été supprimée²². Sur ces deux points, le régime de la pénitence serait

19. A.-M. HENRY, « Les non-sacramentalisables », *Parole et Mission* 8 (1960) 106-118.

20. CEC n. 1450-1460.

21. É. AMANN, « Pénitence », *DTC*, 12/1 (1933) 749-948 ; P.-M. GY, « Histoire liturgique du sacrement de la pénitence », *La Maison Dieu* 56 (1958) 5-21 ; H. RONDET, S.J., « Esquisse d'une histoire du Sacrement de Pénitence », *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 562-584 ; B. POSCHMANN, *Pénitence et onction des malades*, Paris, 1966 ; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966 ; F. BERROUARD, « La pénitence publique durant les six premiers siècles », *La Maison Dieu* 118 (1974) 92-130 ; P. ADNÈS, « Pénitence », *Dictionnaire de Spiritualité* 14/1 (1984) 943-1010 ; J. A. FAVAZZA, *Ordo paenitentium. Historical roots and pastoral future*, Leuven, 1986 (*The Order of penitents*, Collegeville, 1988) ; M. C. MANSFIELD, *The Humiliation of Sinners. Public Penance in Thirteenth-Century France*, Ithaca/Londres, 2005.

22. Le rite solennel de l'exclusion et de la réconciliation publique du pénitent a été conservé dans le Pontifical romain jusqu'à nos jours, et fait donc toujours partie théoriquement du système pénitentiel, même s'il est tombé en désuétude. – Cf. P.-M. GY, « Histoire liturgique du sacrement de la pénitence », dans *La Maison Dieu* 56 (1958), p. 16 ; P. ADNÈS, « Pénitence », *Dictionnaire de Spiritualité*, 14/1 (1984) col. 970.

17. CIC, Can. 1151-1155, 1692-1696 ; CEC, n. 2383.

18. *Familiaris consortio*, n. 84 ; CEC, n. 1650 ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques sur l'accès à la communion eucharistique des divorcés remariés*, 14 septembre 1994, n. 4 ; CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Déclaration du 6 juillet 2000, n. 2 ; BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, n. 29.

donc susceptible de s'enrichir de nouveau, et il serait bon qu'il le fasse car c'est là un vrai manque²³, en intégrant à côté des trois formes sacramentelles déjà prévues dans le rituel en vigueur²⁴, une autre forme « extraordinaire », à la fois nouvelle et profondément traditionnelle. L'histoire encore récente montre que pour engager une telle réforme, un simple *motu proprio* paraît suffire; mais il serait sans doute opportun d'y consacrer d'abord une assemblée du synode des évêques, de même que le synode de 1980 sur la famille²⁵ avait été suivi par celui de 1983 sur la pénitence²⁶.

Outre l'avantage de la durée, qui était aussi sa faiblesse en l'absence d'autres formes, la pénitence antique conférait un statut canonique et ecclésial selon un régime fixé par les canons des Conciles, d'où son nom courant à l'époque de « pénitence canonique ». On peut évidemment le recevoir comme une peine afflictive et infamante; et en cela, la discipline de l'Église a bien changé, qui dissocie désormais le for judiciaire du for sacramentel. Mais il s'agit d'abord d'une marque de protection et de reconnaissance d'un lien qui demeure établi malgré tout. En effet, le pécheur reste membre de l'Église; elle est même faite pour lui, car l'Église est sainte quoique faite de pécheurs, afin qu'ils reçoivent la sainteté qu'elle tient de son époux le Christ. Il faut donc redire sans cesse que le divorcé remarié n'est pas excommunié en tant que tel, même s'il est exclu de la communion eucharistique comme les autres « pécheurs publics ». Mais il comprendra d'autant mieux qu'il fait bel et bien

23. D'autres l'ont souligné avant nous: A.-M. HENRY, « Les non-sacramentalisables », p. 115-116, qui regrette le manque d'une communauté de ce qu'on appelait autrefois les « pénitents »; A. NOCENT, in L. LIGIER et al., *La Penitenza, dottrina, storia, catechesi e pastorale*, Torino, « Quaderni di Rivista liturgica, 9 », 1968, qui fait la présentation générale de cette suggestion d'un nouvel *ordo paenitentium*, p. 11; V. RICHARD, *Les divorcés remariés et l'admission au sacrement de pénitence*, Mémoire de licence (dir. P. Adnès, s.j.), Rome, Pontificia universitas gregoriana, 1988, p. 164-166; Mgr Jacques JULIEN, « L'Alliance éprouvée. Les divorcés remariés dans l'Église », *Christus* 30/120 (1983) 388-400, avec une référence à l'*ordo paenitentium*, p. 400.

24. ORDO PAENITENTIAE, publié à Rome le 2 décembre 1973, *editio typica*, 1974. Nous renvoyons ici à la version pour les pays francophones, *Célébrer la pénitence et la réconciliation. Nouveau rituel*, Paris, 1978.

25. SYNODE DES ÉVÊQUES, Ve Assemblée générale ordinaire (26 septembre - 25 octobre 1980), « La mission de la famille chrétienne dans le monde contemporain »; JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Familiaris Consortio* (22 novembre 1981).

26. SYNODE DES ÉVÊQUES, VIe Assemblée générale ordinaire (29 septembre - 29 octobre 1983), « La réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église »; JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et paenitentia* (2 décembre 1984). — On relira également avec profit l'intervention prophétique de Mgr J.-M. LUSTIGER à la 6^e congrégation générale (4 octobre 1983), « Une épreuve significative du destin spirituel de notre temps », *DC* 80 n° 1861 (1983) 997-1000.

partie de l'Église si l'on peut lui annoncer officiellement qu'il a sa place traditionnelle dans un « ordo », à côté de l'ordre des vierges et de l'ordre des veuves, de l'ordre des catéchumènes et de l'ordre des moines. Et cela n'est pas rien: d'expérience, cette simple reconnaissance de son existence ecclésiale peut déjà le pacifier et ôter un premier obstacle à la réconciliation.

Mais il y a plus. L'*ordo* ne consiste pas seulement à ranger chaque chose dans un tout selon un certain critère d'ordre; il ne se contente pas d'établir un statut ou un état de vie de manière statique. Il indique aussi une finalité et une dynamique (*ordo ad finem*), un ordre de marche et de progrès, une règle de vie et une mission. Ainsi, ceux que l'on désigne comme des « états de perfection » sont plutôt en réalité des « voies de perfectionnement », la sainteté (*in facto esse*) restant à acquérir (*in fieri*). C'est encore plus clair pour l'ordre des catéchumènes, qui prépare de manière transitoire à recevoir les sacrements de l'initiation, de même que l'ordre des pénitents prépare à la réconciliation. On comprend que les deux itinéraires aient été mis en parallèle (la pénitence comme un « second baptême », ou « baptême des larmes ») et qu'on les retrouve l'un et l'autre dans les institutions liturgiques du Carême auxquelles ils ont donné naissance: imposition des cendres, jeûne quadragésimal et réconciliation publique des pénitents au soir du Jeudi saint (c'est justement le lavement des pieds); accueil décisif, grandes catéchèses baptismales, scrutins et illumination des catéchumènes dans la Vigile Pascale. Dans les deux cas, une même renonciation à Satan et à ses pompes, une même lutte contre le péché jusqu'en ses conséquences, un même salut obtenu par la victoire finale du Christ sur la Croix, recueilli dans le sang de l'Agneau.

D'où la proposition formulée au synode de 1983 de s'inspirer du nouveau *Rituel de l'Initiation chrétienne des adultes* pour établir une liturgie de l'accueil et de la réconciliation de ceux qui reviennent à l'Église après un temps d'éloignement et qui pourraient constituer là aussi un nouvel *ordre des pénitents*²⁷.

27. Cette proposition de restaurer l'*ordre des pénitents* a été faite par le Cardinal Joseph BERNARDIN, alors archevêque de Chicago, au cours du synode des évêques de 1983 sur la pénitence et la réconciliation, à la suite d'un groupe de travail de la *North American Academy of Liturgy*. L'idée était de s'inspirer du modèle de l'initiation chrétienne des adultes pour l'appliquer à la pastorale des « recommençants » (*returning catholics*), ce qui donnerait quatre étapes fondamentales de durée variable selon les besoins de l'intéressé, marquées chacune par des rites appropriés: confession des péchés, pratique de la pénitence, célébration du sacrement de la réconciliation, prolongement dans l'expérience sacramentelle. Cette proposition, enrichie par une étude de J. LOPRESTI sur le processus de la conversion et l'initiation, a donné effectivement naissance à un programme pastoral implanté dans les paroisses, « Remembering Church ». — J. BERNARDIN, « New rite of penance suggested », *Origins (Catholic News Service)* 13 (1983) 324-326; J. SLATTERY, « Restore the *Ordo Poenitentium*? Some Historical Notes », *The Living*

Cela revient à considérer cette démarche de réconciliation par étapes et dans la durée comme un second catéchuménat (c'est également l'idée du « chemin néo-catéchuménal », qu'on pourrait encore qualifier d'itinéraire *deutéro-baptismal*). On gagnera donc à imiter le nouveau rituel de l'initiation, pas seulement pour le transposer à la situation des « recommençants » et plus largement de tous ceux qui ont besoin d'un cheminement pénitentiel ; mais en faisant comme lui la restauration d'une institution remontant aux III^e et IV^e siècles, dont on avait perdu peu à peu l'utilité en régime de chrétienté, mais qui redevient nécessaire dans le temps qui est le nôtre.

Pour autant, il ne s'agirait pas d'une reprise à l'identique, pas plus que le nouvel *ordo* des catéchumènes n'a rétabli par exemple le « sacrement du sel »²⁸. C'est que depuis, l'intelligence du dépôt a progressé, et certains éléments qui paraissaient typiques sont désormais compris comme n'étant pas attachés à l'essence de ces sacrements. De même pouvons-nous nous départir à présent de la confusion regrettable qui s'était établie jadis entre peine (*poena*) et pénitence (*paenitentia*, plutôt que *poenitentia*)²⁹. Ainsi, nul besoin de rétablir le régime des

peines de la pénitence antique dont la sévérité avait conduit à sa désaffection. D'ailleurs, la seule peine qui se soit imposée en tous temps et en tous lieux pour tout péché public, et qui demeure aujourd'hui, consiste en la privation de l'eucharistie, qui n'est pas une peine (même si cela peut être vécu ainsi) mais une impossibilité tenant à la cohérence des sacrements.

Pénitence sacramentelle

Admettons qu'il y aurait un changement de taille dans la succession des actes requis du pénitent, qui n'est pas quant à elle intangible. Dans la pénitence antique, avant d'entrer dans l'*ordo paenitentium*, il fallait déjà avoir satisfait à la condition de renoncer à son péché et mis un terme au trouble public qu'il avait engendré. Ensuite, on faisait pénitence pour un temps, mesurée par la gravité de l'offense et par la disposition intérieure du pénitent ; sa durée pouvait donc, selon les cas et les époques, être fixée par avance (pénitence tarifée) ou rester au contraire indéterminée, le temps qu'il fallait pour être prêt à recevoir la réconciliation. Le régime actuel, on l'a vu, exige lui aussi un tel renoncement préalable au péché, mais la pénitence est reportée après le pardon. Dans l'*ordo paenitentium* rénové, il s'agirait de revenir au régime antérieur en ce qui concerne la pénitence, qui redeviendrait un préalable à la réconciliation ; ce qui correspond déjà à la pratique et ne devrait donc pas soulever en soi de difficulté majeure. En revanche, on n'exigerait plus la conversion totale à l'entrée de la pénitence ; elle en serait plutôt le fruit, la mesure de sa durée, et la condition du pardon. Autrement dit, on n'attendrait plus d'être parfaitement converti pour faire pénitence, mais on ferait pénitence jusqu'à être parfaitement converti, en vue d'obtenir cette conversion comme une grâce du sacrement et d'être ainsi rendu prêt à recevoir la réconciliation sacramentelle.

Le régime de cette pénitence préalable à la réconciliation a été fixé par le magistère : on invitera les divorcés remariés (et sans doute tous ceux visés par le canon 915) « à écouter la Parole de Dieu, à assister au Sacrifice de la messe, à persévérer dans la prière, à apporter leur contribution aux œuvres de charité et aux initiatives de la communauté en faveur de la justice, à élever leurs enfants dans la foi chrétienne, à cultiver l'esprit de pénitence et à en accomplir les actes, afin d'implorer, jour après jour, la grâce de Dieu »³⁰ – ou encore : « désirant qu'ils développent, autant que possible, un style de vie chrétien, par la participation à la Messe, mais sans recevoir la Communion, par

Light 20 (1984) 248-253 ; R. BLONDELL, « The Order of Penitents », *Celebration - A Creative Worship Service*, Supplement, february (1984) 78 ; J. LOPRESTI, « RCIA and Reconciling the Alienated », in R. J. Kennedy (dir.), *Reconciliation: The continuing agenda*, Collegeville, 1987, p. 159-170 ; repris dans *Church* 1 (1985) 11-16 ; IBID., *Penance: a reform proposal for the rite*, Washington, D.C., 1987 ; J. A. FAVAZZA, *The Order of penitents*, op. cit. p. 253-269 ; J. G. SCHALLER, « The Order of Penitents: Theological and Pastoral Directions », *Worship* 64/3 (1990) 207-224 ; R. J. O'DONNELL, « Reconciling the Alienated Catholic », *The Catholic World* 236 n° 1412 (1993) 60-66 ; J. DALLÉN, *The reconciling community: the rite of penance*, Collegeville, 1991, p. 390-395 ; IBID., « History and the Reform of the Penance », in R. Kennedy (ed.), *Reconciling Embrace. Foundations for the Future of Sacramental Reconciliation*, Chicago, 1998, p. 79 et s.

28. S. AUGUSTIN, *Confess.*, I, XI, 1 ; *De catechiz. rudibus*, 26, 50 ; *De peccat. merit.*, II, 26, 42 ; Premier concile de Carthage, Can. 5 – G.-H. BAUDRY, *Le baptême et ses symboles: aux sources du salut*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 154 et s. ; IBID., *Les symboles du christianisme ancien*, I^{er}-VII^e siècle, Paris, Cerf, 2009, p. 151 et s.

29. La confusion entre peine et pénitence s'est longtemps faite sur la base d'une fausse étymologie : A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951, p. 840, 917 et 1051. – *Paenitentia* s'est écrit *poenitentia*, déjà dans le latin classique, par assimilation avec *poena*, « peine », au sens de « compensation versée pour une faute, rançon ; expiation, punition, châtement », puis de « peine, chagrin », avec le dérivé *punire* ou *poenire*, « punir, venger ». D'où l'idée de la pénitence comme une peine vindicative et afflictive. – Or cela vient en réalité de *paene*, qui signifie « presque, à peine, pas assez, insuffisant » ; qui s'oppose donc à *satis*, « assez, suffisant », avec le dérivé *satietas*, « satiété, abondance, suffisance », auquel se rattache *satur*, « rassasié » (de nourriture). Le verbe impersonnel *paenitet* a pour sens premier « je n'ai pas assez de, je ne suis pas content ou satisfait de » ; puis l'on est passé au sens moral de « avoir du regret, se repentir », qui a entraîné alors la graphie *poenitet* sous l'influence de *poena* – La pénitence s'appuie donc bien sur le regret et le repentir, mais elle y voit moins la peine que le manque et vise davantage la satisfaction que le châtement ; elle trouve ainsi son terme et son achèvement non pas tant dans la souffrance que dans la plénitude.

30. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* du 22 novembre 1981, n. 84 ; CEC, n. 1651.

l'écoute de la Parole de Dieu, par l'adoration eucharistique et la prière, par la participation à la vie de la communauté, par le dialogue confiant avec un prêtre ou un guide spirituel, par le dévouement à la charité vécue et les œuvres de pénitence, par l'engagement dans l'éducation de leurs enfants »³¹.

Ce qui manque simplement, c'est de reconnaître que tout ceci correspond à un *ordo*, à un régime canonique de la pénitence; et que cette pénitence est déjà sacramentelle, depuis les actes du pénitent qui en fournissent la matière jusqu'à la parole d'absolution qui en donne la forme pour constituer alors le sacrement proprement dit de la pénitence et de la réconciliation. On verrait mieux que la pénitence ainsi définie n'est pas détachée du sacrement en tant que simple condition préalable, mais qu'elle en fait partie intégrante, même à distance de plusieurs années de la réconciliation, car elle en constitue non seulement la matière mais aussi un fruit anticipé; la grâce du sacrement venant prendre et soutenir cette pénitence à la fois extérieure et intérieure pour la transformer ultimement en contrition parfaite. Ainsi, ces pénitents ne seraient plus considérés comme étant exclus du régime sacramentel: au contraire, ils entreraient le sachant et le voulant dans ce grand sacrement de la résurrection qui, peu à peu, fera de ces « morts » des « vivants », pour qu'ils aient la vie en plénitude.

D'une certaine manière, le nouveau rituel de la pénitence a préparé la voie à une telle restauration de la pénitence antique: d'une part en voulant replacer la célébration du rite dans son cadre ecclésial communautaire et liturgique, ce qui lui redonne un caractère public et solennel; d'autre part en prévoyant à côté des trois formes sacramentelles une quatrième forme pénitentielle³², souvent méconnue (sans doute parce qu'elle ne se trouve que dans les rubriques). Il s'agit des « célébrations pénitentielles non sacramentelles », sans aveu individuel ni absolution, dont il est indiqué justement que les divorcés remariés peuvent s'y joindre comme tous les fidèles, et qu'elles préparent de manière utile à la confession en exprimant le repentir et le désir permanent de conversion, spécialement durant les temps favorables que sont l'Avent et le Carême. Il est dommage qu'elles soient présentées comme « non sacramentelles » du fait qu'elles ne comportent pas l'absolution, car les rubriques précisent pourtant qu'elles « peuvent intervenir comme étapes d'une réconciliation sacramentelle vers laquelle elles sont orientées », ce qui est justement une caractéristique de l'*ordo paenitentium*. On retrouve ici quelque chose du

catéchuménat, dont les étapes sont orientées vers la célébration du baptême. Si elles ne sont pas sacramentelles, au sens où le sacrement proprement dit n'a pas encore été administré, elles font cependant partie de la célébration complète du rite, dans sa globalité. De même que la célébration de l'Eucharistie ne se réduit pas au récit de l'Institution mais comprend toute la Messe. Ces étapes et ces rites préparatoires s'analysent donc en autant de sacramentaux, non seulement en tant qu'ils sont relatifs au sacrement et qu'ils disposent à sa réception, mais parce qu'ils forment avec lui une unité liturgique. En jouant un peu sur les mots, ou plutôt en les prenant dans un sens strict mais quelque peu inhabituel, on pourrait considérer qu'il s'agit bien d'une *pénitence* sacramentelle mais non pas encore d'une *réconciliation* sacramentelle. Mais le sacrement, c'est le tout.

Loi de gradualité

La dernière assemblée du synode des évêques s'est aussi interrogée sur la « loi de gradualité »³³, qui avait été proposée au synode de 1980 sur la famille³⁴ et retenue par le pape Jean-Paul II dans *Familiaris consortio* n. 9, avec l'exigence remarquée au n. 34 de ne pas confondre « loi de gradualité et gradualité de la loi »³⁵. Depuis, cette expression n'a pas été souvent reprise par le magistère³⁶ et nécessiterait des éclaircissements théologiques³⁷. Le fait est que si la loi de

33. SYNODE DES ÉVÊQUES, IIIe Assemblée générale extraordinaire (2014), *Relatio post disputationem*, n. 13; entièrement reformulée dans la *Relatio synodi*, n. 13, sans le terme de « gradualité ».

34. SYNODE DES ÉVÊQUES, Ve Assemblée générale ordinaire (1980), Proposition 7, « Les 43 propositions du synode », DC 78 n° 1809 (1981) 537-550, p. 538.

35. Cf. JEAN-PAUL II, homélie à la messe de clôture du VIe Synode des Évêques, 25 octobre 1980, n. 8, *AAS* 72 (1980), p. 1083.

36. JEAN-PAUL II, IIIe Assemblée plénière du Conseil Pontifical pour la Famille, 13 décembre 1985, n. 3; CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Vade-mecum pour les confesseurs*, 12 février 1997, n. 9 et note 43; CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, 15 août 1997, part. I, ch. 3, « Le catéchuménat baptismal: structure et gradualité »; IBID., *Le prêtre, maître de la parole, ministre des sacrements et guide de la communauté en vue du troisième millénaire chrétien*, 19 mars 1999.

37. J. RATZINGER, *Lettre au clergé de Munich*, « Lettre sur les 43 propositions du Synode », DC 78 n° 1806 (1981) 385-394; J.-M. LUSTIGER, « Gradualité et conversion », DC 79 n° 1826 (1982) 315-322; P. EYT, « La loi de gradualité et la formation des consciences », *Documents Épiscopats* 17, 1991; A. YOU, *La loi de gradualité: une nouveauté en morale ?*, Paris, Lethielleux, 1991; IBID., « La loi de gradualité et non pas la gradualité de la loi », *Esprit et vie*, 101/8 (1991) 120-127; L. MELINA, « La Loi de gradualité », in J. LAFFITTE et L. MELINA, *Amour conjugal et vocation à la sainteté*, Paray-le-Monial, Éd. de l'Emmanuel, 2001; G. IRRABAL, « La ley de la gradualidad como cambio de paradigma », *Moralia* 27/102-103 (2004) 167-190; O. BONNEVIN, *Éthique sexuelle et familiale*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2006, ch. VIII, p. 219-241; M.-J. HUGUENIN, « La morale de gradualité. La morale catholique à l'aune de la miséricorde divine », *Revue d'éthique et de théologie morale* n° 280 (2014/3) 75-100.

31. BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, n. 29.

32. ORDO PAENITENTIAE, 1974, n. 36-37; *Célébrer la pénitence et la réconciliation*, 1978, n. 51-52.

gradualité reste comprise dans le cadre d'une morale de la *loi*, elle risque de relativiser celle-ci au vu de ce que les personnes peuvent actuellement en vivre dans la situation qui est la leur, ce qui aboutit à la « gradualité de la loi » que dénonçait Jean-Paul II ; alors qu'il faut au contraire présenter le but à atteindre en se proportionnant non pas à nos seules forces mais à celle de la Parole de Dieu et de sa grâce³⁸. La loi de gradualité oblige donc à repenser l'ensemble de la théologie morale sous l'angle des *vertus* humaines et théologiques, en y réintégrant toute la dimension du progrès spirituel³⁹ ; ce qui la transforme en un « cheminement pédagogique de croissance » et un « processus dynamique » constamment orienté et tendu vers le bien véritable, un itinéraire de conversion et de progression « pas à pas »⁴⁰ vers la sainteté.

Nous pensons que l'*ordo paenitentium* constitue non seulement un lieu d'application par excellence de la loi de gradualité mais déjà l'une de ses sources anciennes. Il en est aussi une pierre de touche, car il permet de vérifier objectivement que l'on n'est pas en train d'établir même sans le vouloir un régime de « gradualité de la loi » qui confondrait le chemin de conversion et de renoncement au mal avec un itinéraire de progrès spirituel dans le bien et dans l'état de grâce ; faisant de la distinction entre le bien et le mal une simple différence de degrés et non plus de nature. Entre l'état de grâce et l'état de péché, il n'y a pas de continuité ni d'intermédiaire, même s'il y a de part et d'autre la possibilité de progrès ou de régression. Aussi ne saurait-on prendre le schéma ecclésiologique des degrés de communion de *Lumen Gentium* n. 8 pour l'appliquer même par analogie au cheminement du pécheur⁴¹, car précisément la pratique du dialogue œcuménique suppose qu'au-delà d'un siècle le frère séparé n'a plus l'intention personnelle de participer au péché de schisme, ce qui n'est pas le cas des premières générations qui sont toujours soumises à la discipline de l'Église. De même, le bien ne doit pas être présenté comme

38. J.-M. LUSTIGER, « Gradualité et conversion », p. 318 et 321.

39. M.-J. HUGUENIN, « La morale de gradualité. La morale catholique à l'aune de la miséricorde divine », p. 79-81. La fin de l'article, critique du magistère en ce qui concerne les divorcés remariés, en revient curieusement à la conception de la « gradualité de la loi » qu'il semblait d'abord dénoncer.

40. J. RATZINGER, *Lettre au clergé de Munich*, p. 388 : « On déclare que la voie chrétienne tout entière est une "conversio" — une conversion, mais une conversion qui se produit à travers des pas progressifs » ; JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Ecclesia in Asia*, n. 20 : « La présentation de Jésus Christ comme unique Sauveur oblige à suivre une *pédagogie* qui introduise les personnes, pas à pas, à la pleine appropriation du mystère » ; Pape FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, n. 171.

41. SYNODE DES ÉVÊQUES, IIIe Assemblée générale extraordinaire (2014), *Relatio post disceptationem*, n. 18.

un idéal facultatif mais comme la fin que l'on doit s'efforcer réellement d'atteindre par des actes qui s'inscrivent toujours plus dans la bonne direction ; telle une marche à petits pas qui à force de persévérance finit par toucher le but. C'est seulement à cette condition que l'on peut admettre une réalisation progressive par étapes.

La pénitence antique témoignait ainsi d'une certaine *gradualité*, qui conduisait le pécheur d'étapes en étapes jusqu'à la réconciliation publique. Déjà Tertullien fait état de deux degrés : ceux qui doivent rester en dehors de l'église (*paenitentia pro foribus ecclesiae*) et ceux qui sont admis à l'intérieur (*paenitentia in ecclesiam inducta*). Puis on distingue parmi ces derniers entre ceux qui ont fait la démarche d'entrer en pénitence (*petentes paenitentiam*), qui doivent quitter l'église juste après la liturgie de la Parole et la prédication (*audientes*), et ceux qui y sont admis officiellement (*proprie paenitentes*), qui assistent à la célébration des mystères mais à genoux, afin de recevoir la bénédiction des pénitents qui est donnée en Occident à la fin du service divin. En Orient, cette bénédiction a lieu plus tôt, après le renvoi des catéchumènes, de sorte qu'il y a encore ceux qui partent une fois qu'ils l'ont reçue des mains de l'évêque (*substrati*), et ceux qui restent jusqu'à la fin de l'office et peuvent y assister debout (*stantes* ou *consistentes*), sans prendre part cependant aux oblations et à l'Eucharistie pour le temps qui les sépare de leur réconciliation⁴². Le temps de l'admission à la pénitence peut être lui-même assez long : Denys d'Alexandrie exige ainsi des apostats qu'ils demeurent trois ans *audientes* avant de passer dix ans *substrati*. Au total, on aboutit donc à quatre classes de pénitents ou quatre « stations pénitentielles », attestées dans leur ensemble dans les Églises d'Asie mineure, comme chez Grégoire le Thaumaturge : « Ceux qui pleurent en dehors des portes de l'église (*flentes*) ; ceux qui sont admis dans le narthex à écouter les lectures liturgiques et sont renvoyés aussitôt après (*audientes*) ; ceux qui sont admis dans l'église même, y demeurent prosternés et sortent avec les catéchumènes (*substrati*) ; ceux enfin qui restent debout pendant que s'accomplit la synaxe eucharistique mais qui ne peuvent participer aux dons consacrés (*stantes*). »⁴³

Peut-être est-il possible de reprendre ces « stations » liturgiques et canoniques pour décrire un processus spirituel en étapes, inspirées aussi du catéchuménat et de la pastorale du cheminement décrite plus haut. Le critère ne peut plus être « physique », l'admission au bâtiment église ou à telle partie

42. B. POSCHMANN, *op. cit.*, p. 82.

43. E. AMANN, col. 804. — Voir P. ADNÈS, col. 961.

de la célébration, puisqu'on ne le fait plus pour les catéchumènes. Mais on peut retenir les dons reçus au fur et à mesure, les lumières découvertes et acquises, le degré de détachement du péché et d'enracinement dans la conversion; en somme le passage effectif à un autre stade ou état intérieur, ce qui doit se vérifier par l'accompagnement et le discernement spirituel⁴⁴. Cela pourrait donner lieu aux quatre étapes suivantes :

1. « Pleurants » (*fientes*) – Il s'agit d'abord d'accueillir ou plutôt d'aller chercher⁴⁵ tous ceux qui pleurent en dehors de l'Église parce qu'ils s'en croient rejetés, excommuniés. D'établir avec eux un climat de confiance et de bienveillance, d'estime et d'écoute; de leur laisser exprimer ce qu'ils ont sur le cœur: leurs difficultés, leur révolte, leur propre analyse de la situation; puis de leur montrer par une reformulation de leurs attentes qu'ils sont entendus. Ce sera le lieu d'une première annonce kérygmatique et d'une invitation à prendre le temps d'écouter eux aussi la réponse du Christ à leurs questions. S'ils veulent alors faire leur chemin en Église, on pourra passer à l'étape suivante, en concluant par une prière liturgique de bénédiction qui leur fera entendre la voix du Père qui pose la main sur eux et reconnaît en eux ses enfants perdus, la voix du Fils qui a livré d'avance sa vie pour eux, la voix de l'Esprit qui parle à leur esprit pour les conduire à travers des voies qu'ils ignorent jusqu'à la vraie vie.

2. « Auditeurs » (*audientes*) – Dans la deuxième étape, on les invitera à être assidus à l'écoute de la Parole de Dieu, dans le silence de leur méditation personnelle et dans la grande assemblée; user le seuil de la Maison de Dieu en assistant à la célébration des mystères; ressaisir dans une catéchèse d'adulte les points qui font difficulté en les replaçant dans un tout selon la connexion des mystères entre eux et la hiérarchie des vérités de la foi; reprendre conscience du don reçu au baptême et à la confirmation, puis dans le mariage sacramentel; établir ce qu'ils vivent déjà de l'Évangile; relire enfin l'action de Dieu dans toute leur vie. Cette étape peut être marquée par la remise liturgique des Écritures, avec le parrainage d'un ou deux membres de la communauté, ou même d'un couple si cela convient.

3. « Appelés » (*substrati*) – Lorsque la personne est prête, elle peut faire la demande d'entrer officiellement dans l'ordre des pénitents, de préférence par un *appel décisif* de l'évêque avec imposition liturgique des *cendres* au début du Carême (*in capite jejunii*) et inscription du nom sur le registre des pénitents. Cela marque une étape spirituelle importante, celle du cœur qui

44. Pape FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, n. 169-173.

45. Pape FRANÇOIS, Discours du samedi 18 octobre 2014 au synode des Évêques (*op. cit.*).

se déchire pour s'ouvrir à la grâce. Durant le temps qui commence alors, le pénitent est invité à mener une vie de fidélité au devoir d'état et à ses responsabilités selon le programme défini plus haut⁴⁶; accomplissant en particulier les traditionnelles *œuvres de miséricorde* chères aux *confréries de pénitents*, qui pourraient retrouver ici leur origine. Cette pénitence est tout simplement celle du Carême selon ses trois axes (jeûne, prière, partage), ce que tout chrétien devrait toujours faire en temps normal. La pénitence extérieure étant le signe et l'instrument de la pénitence intérieure, qui doit conduire à la contrition, à la reconnaissance devant Dieu de son péché et à la demande insistante de son pardon; il sera alors nécessaire d'implorer du Seigneur sa lumière sur les multiples pardons à accorder et à recevoir, qui peuvent être enfouis très profondément dans le cœur. Pour accompagner cette étape au plan liturgique, il peut être bon de pratiquer les « cérémonies pénitentielles non sacramentelles » déjà signalées, qui prolongent la liturgie pénitentielle de chaque messe, ou encore l'aveu sans absolution sacramentelle s'il est bien compris, sans oublier le geste si parlant du lavement des pieds, qui n'est pas réservé au Jeudi saint. Dans le parallèle avec l'initiation des catéchumènes, c'est le temps de la purification et de l'illumination avec les « scrutins »: exorcismes, tradition et reddition du *Credo*, onction de l'huile sainte.

Cela n'aurait aucun sens d'entrer dans un tel « chemin de pénitence » si l'on ne reconnaissait pas humblement son péché avec le désir d'en être purifié, de « s'étendre à même le sol » (*substrati*) devant le Seigneur pour qu'il vienne lui-même nous relever. De même, il ne serait pas juste d'y mettre un terme par la réconciliation sacramentelle si les conditions n'en étaient pas remplies, donc tant que subsiste le lien qui s'y oppose, que ce soit celui d'un remariage ou de tout autre engagement contraire à l'Évangile. Une telle absolution serait mensongère, et l'on est fondé à croire qu'elle serait invalide. Ce temps est avant tout celui de la *libération* des chaînes intérieures, ce qui n'est pas à la portée des hommes et que Dieu seul peut accorder en son temps, même si ce n'est peut-être pas pour cette terre. On peut du moins espérer que pour ceux qui en auront pris résolument le chemin, la mort sera leur réconciliation et leur porte du salut, de même que le catéchumène rappelé au Seigneur avant son baptême et dans de bonnes dispositions en recevra alors la grâce sans le signe.

46. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n. 84; CEC, n. 1651; BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, n. 29.

4. « Engagés » (*stantes*) – Pour certains, le travail de la grâce leur donnera finalement la force de s'engager à rompre définitivement leur lien désordonné d'une manière ou d'une autre, de sorte qu'ils pourront se remettre debout (*stantes*). Dans le cas des divorcés remariés, cela peut se produire simplement par la mort du conjoint, qu'on ne saurait bien sûr souhaiter. Autrement, en dehors des cas moins rarissimes qu'on ne le croit d'une reprise de la vie commune, la seule solution sera l'engagement à vivre « en frère et sœur ». Il ne s'agit pas simplement de la continence, mais bien de la transformation du regard et de l'acquisition de la pureté intérieure qui permet de redevenir fidèle en vérité à son alliance, fût-ce sur le mode d'une séparation qui a pu s'avérer légitime. Le fait est que seule la grâce donne de comprendre et de vivre ce qui relève déjà de la justice naturelle, dont les hommes ont perdu l'intelligence. Si un tel engagement est donc possible et souhaitable, il reste qu'il doit être longuement mûri et librement choisi, avec la confirmation de l'accompagnateur spirituel. Un premier engagement privé pourra être suivi d'une période de probation au moins jusqu'au Carême, pour permettre la réconciliation solennelle par l'évêque au soir du Jeudi saint, selon un rituel parallèle à celui des néophytes de la Vigile Pascale, dans la pureté des vêtements blancs lavés par le sang de l'Agneau. Ensuite s'ouvre le temps de grâce de la *mystagogie* et du témoignage.

Communion spirituelle

Une autre expression qui a laissé les pères synodaux dans la perplexité⁴⁷ est celle de la communion spirituelle: si l'on peut communier spirituellement, pourquoi ne pourrait-on pas communier sacramentellement? Si la grâce est donnée sans le signe, qu'est-ce qui empêche d'en recevoir aussi le signe? Au-delà de la cohérence déjà signalée entre les sacrements se trouve engagée ici une difficulté théologique d'une grande ampleur: le risque de disjoindre dans les sacrements l'ordre du rite de l'ordre de la grâce, reproduisant l'erreur bellarminienne d'une ecclésiologie de la visibilité et de l'institution séparable (et du coup séparée) d'une ecclésiologie de l'intériorité et de la communion que revendiquait Luther. Pourquoi me compromettre avec la société des pécheurs si j'ai part à celle des saints? Quel manque y a-t-il à être privé de l'Eucharistie si je puis en être nourri sans même la recevoir? Et plus largement, pourquoi le Verbe s'est-il incarné si je puis aussi bien entrer en communion avec Dieu sans passer par la chair de l'Eglise et des sacrements? La question est donc d'importance.

47. SYNODE DES ÉVÊQUES, IIIe Assemblée générale extraordinaire (2014), *Relatio synodi*, n. 53 (non approuvé, faute d'avoir obtenu la majorité requise des deux-tiers).

Nous nous bornerons ici à rappeler comme d'autres l'ont déjà fait⁴⁸ que l'expression « communion spirituelle » est analogique et qu'elle comprend en réalité trois sens possibles qu'il serait dangereux de confondre, même en étant bien intentionné. Le premier sens est celui de la grâce du sacrement: en recevant le signe sacramentel dans de bonnes dispositions, on en reçoit également la grâce. On a fait alors une communion non seulement sacramentelle mais spirituelle. Tandis que si l'on est mal disposé ou indigne, on reçoit le signe sans la grâce; la communion est alors « seulement sacramentelle ». Le second sens est le plus usuel: il vise un chrétien qui vit habituellement de la grâce des sacrements, et qui là encore est en de bonnes dispositions, donc en état de grâce, mais qui pour une raison accidentelle n'a pas pu recevoir le sacrement. Il peut faire alors une offrande spirituelle, dans la foi vive c'est-à-dire informée par la charité, et recevoir la grâce du sacrement sans le signe. C'est la « communion de désir », et plus largement le « sacrement de désir »: c'est le cas du catéchumène qui se prépare à recevoir le baptême par une foi droite et qui pourrait déjà en recevoir la grâce (l'adoption filiale et l'effacement du péché originel), ce qui ne le dispense pas de recevoir le signe sans lequel il n'aurait pas le caractère qui lui donne accès aux autres sacrements. Ce que l'on ne perçoit pas la plupart du temps, c'est que le magistère a utilisé récemment cette expression⁴⁹ dans un sens en apparence proche mais en réalité complètement nouveau, et qui constitue un troisième sens à distinguer très soigneusement des deux précédents.

Le troisième sens vise celui qui ne peut pas recevoir le sacrement, non pour une raison accidentelle mais parce que quelque chose y fait obstacle en lui. S'il s'agit du catéchumène, l'obstacle à la réception de l'eucharistie est qu'il n'a pas encore reçu le baptême; mais s'il est dans de bonnes dispositions, il peut en recevoir la grâce: cela nous ramène au sens précédent. De même, l'enfant qui n'a pas fait sa première communion, s'il est bien disposé, peut et doit faire des communions spirituelles pour se préparer à la communion sacramentelle. L'obstacle que l'on considère dans le troisième sens est donc d'un autre ordre: il s'agit plutôt de celui qui est indigne, mal disposé ou dans un état de péché. On comprend alors qu'il ne puisse pas en recevoir le signe, car il ne peut pas non plus en recevoir la grâce; autrement le signe serait mensonger et il le recevrait comme dit l'Apôtre pour sa propre condamnation. Reste qu'il peut

48. B.-D. DE LA SOUJEOLE O.P., « Communion sacramentelle et communion spirituelle », *Nova et Vetera*, 86/2 (2011) 147-153; J. CORBETT et al., *op. cit.*, p. 616-617; P. LANDUCCI, « Communio spiritualis », *Dictionarium Morale et Canonicum* I (1962) 790-793.

49. BENOÎT XVI, Exhortation post-synodale *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, n. 55.

et qu'il doit conserver le *désir du sacrement*, qui n'est pas un *sacrement de désir* mais l'espérance et la ferme intention que l'obstacle qui se dresse entre lui et le sacrement puisse un jour être levé et qu'il puisse alors y accéder. C'est donc si l'on veut une « communion spirituelle » mais « en espérance » seulement et non en fruit de charité. Elle ne produit pas la grâce sanctifiante en tant que donnée par le sacrement, mais elle peut néanmoins être source de grâce, celle du repentir et de la contrition. Tant que le pécheur conserve ce désir du sacrement avec la perception d'autant plus vive de ce qui l'en sépare, il reste un espoir qu'il se convertisse et change de vie. Autrement, s'il perd et le désir de la communion et le sens de son péché, il risque alors de s'y enfermer durablement.

Fort bien, mais la question lancinante se repose : en quoi le divorcé remarié est-il concerné par ce dernier cas de figure ? Peut-on dire qu'il soit en « état de péché », alors qu'il n'en a pas conscience, qu'il vit par ailleurs de belles choses et témoigne de fruits de grâce dans sa vie ? Qu'il y ait des grâces, c'est indéniable, mais elles peuvent être liées à la foi théologique que le péché ne fait pas disparaître (sauf s'il s'agit d'un péché contre la foi). Qu'il n'y ait pas de sens de péché, c'est justement là le problème ; même si cela ne doit pas nous étonner, car le monde actuel n'a cessé de le nier, qui voudrait « donner le Bon Dieu sans confession ». Reste que le divorcé remarié a posé un acte qui contredit l'engagement pris dans son premier mariage qui, s'il est valide, demeure le seul véritable. On ne peut pas se contenter d'opposer ici l'aspect objectif des choses à la dimension subjective des intentions et des sentiments : le mariage est par nature un acte public de volonté qui unit les deux plans. Il y a bien eu dans le premier mariage la volonté de chacun des deux futurs époux de s'engager avec l'autre dans une communauté de vie stable, définitive et exclusive, l'échange d'un « oui pour la vie » ; et dans le cas du divorcé remarié, une parole de rupture, de révocation de cette alliance, et une autre parole publique d'un engagement nouveau avec une tierce personne qui vient exclure de manière plus radicale encore le premier conjoint. Certes, on peut être une partie innocente dans un divorce, mais le réengagement est bien quant à lui un acte libre et responsable. Et il ne faudrait pas invoquer trop vite des circonstances qui viendraient diminuer voire supprimer la responsabilité, ou la méconnaissance de ce que ces engagements impliquent réellement, car ce serait du coup un motif de nullité de l'un ou l'autre mariage et la question serait toute différente. Ce serait d'ailleurs la même situation pour un concubinage sans remariage : même s'il n'y a pas eu de parole publique de réengagement, il reste un lien de fait qui est l'expression tant objective que subjective de ne pas respecter la parole échangée lors du premier mariage. Or cet acte

de volonté contraire au vœu du mariage demeure aussi longtemps que dure la volonté de mener la vie commune avec un autre que son conjoint légitime. Et même si l'on voulait rompre cette seconde union sans pouvoir y parvenir, à cause de sa faiblesse, du refus du conjoint ou de la responsabilité des enfants, il reste encore la volonté de n'en rien faire. D'où la difficulté de parler ici de « communion spirituelle » en un sens qui impliquerait que la grâce d'un sacrement puisse être donnée en contradiction avec la grâce d'un autre sacrement. Il ne peut s'agir que d'un *désir de communion*, d'une communion *en espérance*.

L'enjeu est bien ici celui d'un discernement spirituel au service des âmes. Cette vérité peut être dure à entendre, mais ce n'est pas une raison pour la taire ou la nier. Cela doit se faire dans la charité, en acceptant que l'autre puisse avoir besoin de temps pour « aller à la vérité », la faire émerger dans son cœur, la reconnaître comme telle, l'accepter et en tirer les conséquences. Il y a aussi une charité du langage, qui consiste à trouver les termes justes pour le dire de manière audible, sans pour autant faire entorse à la vérité. Car la vérité sans la charité n'est pas la vérité ; de même que la charité sans la vérité n'est pas la charité. On le voit par exemple pour ce qui concerne la « nullité » du mariage, qui ne doit pas être comprise comme une nullité existentielle de ce que les couples ont vécu, ou des fruits que sont les enfants. Pourtant, il faut être ferme sur ce vocabulaire, qui ne doit pas non plus faire croire que l'Église « annule » un mariage tandis qu'elle se borne ici à reconnaître ce qui est ou n'est pas. De même devrait-on être attentif à l'expression « divorcé-remarié », qui est impossible à éviter si l'on veut bien se faire comprendre, mais qui n'est pas juste puisque l'Église ne reconnaît ni le divorce, ni le remariage, mais simplement la séparation et l'existence d'un réengagement qui ne peut pas être un mariage. Il serait donc plus exact de parler de « séparés-réengagés »⁵⁰, tant dans le magistère que dans la pastorale, afin de bien manifester que l'Église n'adopte pas sur cette question le point de vue du monde, ce qui est une condition de sa libération.

En plus de la *communio spirituelle* eucharistique, qu'il faut bien entendre, l'Église dispose de nombreux autres gestes qui manifestent en elle l'amour du Seigneur pour le pécheur et non pour son péché et le lien qu'il désire conserver avec lui pour l'en délivrer. Ce sont donc des *gestes de communion* pour tous ceux qui, sans être en communion plénière avec Dieu et son Église, ne sont pas non plus en rupture totale, à qui il convient d'exprimer la charité que l'on conserve

50. Nous tenons cette expression de Mgr Bruno FEUILLET, « La consultation en vue du synode dans le contexte de l'Évangélisation », *Revue d'Éthique et de théologie morale* n° 280 (2014/3) 35-51, p. 45-48.

à leur égard, et même la communion à leur souffrance. Il existe ainsi tout un panel de bénédictions et de sacramentaux, qui ne consistent pas à « dire du bien » du péché mais à reconnaître et soutenir le propos du pécheur de s'en écarter progressivement. Traditionnellement, il y avait la bénédiction générale des pénitents à la fin de la messe, qui a été remplacée par l'usage déjà fort répandu⁵¹ mais qui reste encore à évaluer⁵² d'une bénédiction individuelle dans la procession de communion, avec tous ceux qui pour une raison ou pour une autre ne peuvent pas encore communier (enfants avant leur première communion, catéchumènes, etc.). Dans ce registre, on peut regretter la disparition de la pratique pourtant très ancienne et universelle du *pain béni* ou *eulogie*⁵³, qui signifiait d'une manière sensible et chaleureuse la communion de l'Église avec les *non-communiants*.

Pèlerins de l'Alliance

Ne nous leurrons pas: la pénitence n'a jamais eu bonne presse et ne saurait attirer les foules. Mais il ne faudrait pas qu'elle devienne cette pilule amère qui décourage le malade au point de le faire désespérer de la guérison. Le fait est que la pénitence antique s'est condamnée elle-même par un régime excessif qui n'était pas lié à son essence, au bénéfice de formes pénitentielles plus accessibles qui ont fini par la remplacer. Il convient d'en conserver la double leçon. Parmi ces formes de substitution, le pèlerinage pénitentiel (*peregrinatio*)⁵⁴ eut son heure de gloire, d'abord du VI^e au XII^e siècle dans le cadre de la pénitence tarifée, puis à partir du XIII^e siècle en s'affirmant comme une troisième forme de pénitence, *publique et non solennelle*, à côté de la pénitence publique solennelle et de la pénitence privée. Tout pèlerinage ne relevait pas de la pénitence expiatoire, loin s'en faut, puisqu'il y a toujours eu ce que l'on peut appeler par contre-distinction le pèlerinage dévotionnel; mais tout pèlerinage comportait du fait de sa difficulté et de sa dangerosité une part d'aventure, de sacrifice et de pénitence. Après avoir presque disparu dans les temps modernes, étant assimilé par les pouvoirs publics au vagabondage (un Benoît

51. Nous l'avons rencontré en France comme aux États-Unis, jusqu'en Californie. Qu'en est-il ailleurs?

52. Il semble que, dans une réponse à une lettre qui lui posait la question en 2008, la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements ait estimé que cette pratique n'est pas permise. Comme cette réponse était *privée*, nous n'avons pas réussi à en trouver une autre source que celle-ci: Paul MATENER, « Bénédictions à la procession de communion par des laïcs », site internet de la *Schola Saint Maur*, jeudi 22 septembre 2011.

53. N. COLLIN, *Traité du pain béni, ou l'Église catholique justifiée sur l'usage du pain*, Paris, 1777.

54. C. VOGEL, « Le pèlerinage pénitentiel », *Revue des Sciences Religieuses* 38 (1964) 113-153.

Labre en fit parfois les frais), le pèlerinage trouve depuis quelques décennies un certain regain d'actualité, puisque l'on assiste à un nouvel engouement pour les sanctuaires et les chemins de pèlerinage, à commencer par celui de Saint-Jacques-de-Compostelle. Il faut être attentif au fait qu'il est dans bien des cas le lieu d'expression d'une religiosité pas seulement populaire⁵⁵ mais *marginale*, pour un certain nombre de ceux qui ne trouvent plus leur place dans l'Église et dans les églises paroissiales, du fait de leur situation « hors-norme » au plan de la foi ou des mœurs. Cela reste pour eux un lieu de rattachement alternatif et de communion informelle non seulement à Dieu mais aux ancêtres dans la foi, conduisant leurs pas sur leurs traces. Avec les *cendres* et les *rameaux*, cela fait également partie de ces gestes religieux que peuvent encore accomplir même les plus grands pécheurs et ceux qui sont loin de l'Église, d'où leur popularité qui ne se dément pas.

Pour toutes ces raisons, il peut être judicieux de présenter le « chemin pénitentiel » dont il a été question dans ces pages avant tout comme un *chemin de pèlerinage*; l'essentiel n'étant pas d'arriver mais de partir et de persévérer dans la bonne direction, comme l'enseigne le Psaume premier qui déclare bienheureux celui qui s'avance sur une voie de bonheur. C'est la condition voyageuse du chrétien⁵⁶, *homo viator*, en marche sur cette terre vers la patrie céleste; car c'est la condition adoptée par le Christ⁵⁷ *viator et comprehensor*, mais aussi celle de l'Église, « voyageuse » et « en marche vers Dieu », qui « accomplit son pèlerinage sur terre » et « sa marche vers l'éternelle béatitude », et qui « ne recevra son achèvement que dans la gloire céleste »⁵⁸. Il n'était pas inhabituel de rester à vie dans l'*ordre des pénitents*; de même aujourd'hui certains pécheurs restent prisonniers de liens dont ils n'arrivent pas à s'extraire, sans que l'on trouve de vraie solution. Puissent-ils au moins faire ce qu'ils peuvent et être trouvés par le Seigneur en condition de marche vers la Jérusalem céleste.

55. CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations*, décembre 2001, ch. 8, n. 261-287: « Les sanctuaires et les pèlerinages ».

56. J. HOFINGER, « Le pèlerinage, symbole de la vie chrétienne », *Lumen Vitae* 13 (1958) 277-290; C. SPICQ O.P., *Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament*, Paris, « Lectio divina, 71 », 1972; A.-M. BESNARD, *Par un long chemin vers Toi. Le pèlerinage chrétien*, Paris, 1978.

57. P. G. CARBONE, O.P., « *Homo viator et peregrinus* dans les œuvres de S. Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 75 (2000) 63-76; N. BÉRIOU, « Parler de Dieu en images: Le Christ pèlerin au Moyen Âge », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 152/1 (2008) 157-201.

58. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, n. 6, 21, 48 et 50.

Des études ont montré que les couples qui tiennent sont ceux qui savent pardonner. Il en va de même pour les communautés, et pour l'Église à travers les âges. La désaffection pour le sacrement de la pénitence n'est pas que le signe d'une crise religieuse: elle en est aussi la cause. Gageons qu'une rénovation de ce grand sacrement de la libération et de la résurrection entraînera un nouvel élan pour l'Église, tel celui que fit naître le cri de saint Dominique: « Mon Dieu, ma miséricorde! Que vont devenir les pécheurs? »

Thomas MICHELET, OP

Anthropologie chrétienne et espérance à la lumière de Marie¹

Introduction: bribes d'un poème désespéré

En introduction à notre sujet, voici quelques lignes d'un poète roumain, glanées au vol en écoutant la radio: premières lignes d'une sorte de longue litanie du désespoir. Car l'art du poète peut nous faire pressentir une situation vécue par nombre de nos contemporains, comme elle le fut de nombre de nos ancêtres. Il peut donc nous stimuler à annoncer la « joyeuse espérance » (Rm 12,12), « même dans l'épreuve » (1P 4,13). Voici ces lignes:

Qui suis-je?... Qui suis-je!... Dites-le moi, le vent, la pluie, les nuées...
Je ne me souviens plus de mes routes égarées, des brouillies d'une existence
coupée en rondelles... Nous cherchons, ... quoi, ou qui?
Nous ne sommes pas de taille! Et nous voici évanouis dans les guerres, les
rancœurs, les promesses; évanouis dans l'orgueil; évanouis dans les travaux,
les voyages, les jeux, les cris; évanouis dans la haine et dans les idoles...
Sauts de puce sur un monde de ténèbres...

Et Shakespeare lui aussi se demandait:

L'homme est-il un fantôme errant?²

I. Anthropologie chrétienne et espérance...

1. *L'anthropologie nous apprend-elle l'espérance ou la non-espérance?*

Qui donc est l'homme? Cette question hante l'humanité depuis qu'elle existe. Elle relève de la philosophie, mais tout homme est un philosophe qui s'ignore car il s'agit pour lui d'une question existentielle. Il a besoin de se comprendre, de savoir d'où il vient et où il va pour se conduire. C'est un être en quête. À la fois corps et esprit, doué de raison, de volonté, de liberté tout

1. Texte d'une conférence donnée le 28 mai 2014 dans le cadre du « Congrès Mariologique International » qui s'est tenu à Séville du 27 au 31 mai 2014 pour le 50e anniversaire du couronnement canonique de la « *Vierge de la sainte Espérance de Macarena* ». Ce Congrès a été organisé par « La Société Espagnole d'Études Mariales » et « L'Académie Pontificale Mariale Internationale », dont le thème général était: « Anthropologie de l'espérance, "Appelés à une vivante espérance" (1P 1,3) ».

2. Cf. W. SHAKESPEARE, *Macbeth*, Act. II, scène 2.

en étant immergé dans le cosmos, vis-à-vis duquel il a spontanément conscience de sa supériorité, il se découvre cependant fragile, limité dans l'espace et le temps. Est-il telle une feuille dans le vent aux rêves inassouvis, en butte à des souffrances multiformes, à des questions à jamais insolubles, à la dure réalité du mal, à la solitude et l'angoisse de la mort inéluctable? Bref, a-t-il une espérance, un avenir au-delà de la mort qui comblerait son aspiration au bonheur? (cf. *Gaudium et spes* n° 9, 4; n° 10).

Ce que l'homme peut connaître, non exhaustivement mais le plus facilement, ce sont les différents aspects de son fonctionnement grâce aux « sciences humaines » considérablement développées dans les temps modernes: de la médecine à la psychologie, de l'économie à la sociologie et à la politique... Car cet être humain, unique dans le cosmos, est un univers à lui-même parce qu'il est une « personne », faite aussi pour un « vivre ensemble » du fait de sa génération corporelle. Mais les fonctionnements ne disent pas l'identité profonde de l'homme, ni son origine ni sa destinée.

Et c'est dès l'Antiquité que des philosophes proprement dits ont cherché des réponses à ces questions cruciales. Mais, de leurs philosophies, le moins qu'on puisse dire est qu'elles ne se recoupent pas, s'opposent parfois; au point que d'aucuns renoncent à l'espoir de découvrir la vérité, malgré des intuitions convergentes: telles l'immortalité de l'âme, l'existence de quelque chose ou de quelqu'un au-dessus de nous; un Dieu ou plusieurs dieux dont nous dépendons puisque nous ne nous créons pas nous-mêmes.

Ainsi l'anthropologie, qui est affaire de raison et de *raison blessée* par le péché des origines, s'avère partielle, mal assurée quant à ce qui est pour l'homme le plus important: son identité et le sens de sa vie. Au milieu de ses difficultés à vivre ou à survivre, des contradictions entre ses désirs et ses instincts, de son incapacité à atteindre ce à quoi il rêve... l'homme éprouve en lui un manque qui le laisse ontologiquement insatisfait. Et il ne sait où trouver le bonheur. Socrate disait déjà: « Connais-toi toi-même ». Mais notre connaissance de nous-mêmes par nous-mêmes – ce qu'est l'anthropologie – tourne court. L'homme demeure une douloureuse énigme à lui-même, « n'ayant ni espérance ni Dieu en ce monde » (Ep 2,12)³.

3. Au sujet de l'anthropologie cependant, la contribution métaphysique d'Aristote – reprise sur ce point par saint Thomas d'Aquin – semble essentielle. Il s'agit de « l'hylémorphisme »: c'est l'âme qui « informe » le corps, le corps personnel de chaque personne « *in adequatio ad hoc corpus* ». Les âmes masculines et les âmes féminines sont donc en partie différentes. Aussi, quelles que soient

Cependant, saint Paul nous enseigne, en s'adressant aux Grecs de l'aréopage au sujet des païens des nations, que: « Si Dieu a fixé aux peuples les temps qui leur étaient départis et les limites de leur habitat, c'était afin que l'homme cherche la divinité pour l'atteindre, si possible comme à tâtons, et la trouver; aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous. » (Ac 17,26-27) Dieu n'abandonne donc pas les païens. Dès la chute, une espérance a été donnée avec la promesse du salut (cf. Gn 3,15), suivie plus tard de l'Alliance avec Noé, car il « veut que tous les hommes soient sauvés » (1Tm 2,4).

Cette économie des nations est un état de nature qui s'exprime par des « religions naturelles », mais où la grâce de Dieu meut les païens selon la loi inscrite naturellement dans leur conscience, loi qui ne leur est pas, ou pas encore révélée. Ainsi « quand des païens privés de la loi accomplissent naturellement les prescriptions de la loi, ces hommes, sans posséder la loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de loi; ils montrent la réalité de cette loi inscrite dans leur cœur, à preuve le témoignage de leur conscience » (Rm 2,14-15). Alors ces païens montrent, sans le savoir, qu'ils sont justifiés par le seul Sauveur qui est le Christ (cf. Ac 4,12). Néanmoins cette recherche est tâtonnante, avançant à travers ombres et lumières, parasitée qu'elle est par l'infirmité de notre raison d'homme déchu.

Ceci posé, on sait aussi que, si Dieu est lié positivement à ses promesses, il ne l'est pas négativement! Ainsi Job est témoin de la hauteur de sainteté à laquelle peut parvenir un païen.

2. *Que nous apprend la révélation au sujet de l'anthropologie?*

Si la mystérieuse promesse d'un salut faite à nos premiers parents (cf. Gn 3,15) atteste que Dieu ne laissa pas l'humanité sans espérance, c'est avec Abraham que commence vraiment l'histoire de la révélation et du salut. Et l'anthropologie biblique – juive puis chrétienne – est affaire et de *foi* et de *raison*; foi qui est source de connaissance au-dessus de la raison.

les interventions que les scientifiques ou les médecins peuvent faire sur le corps, non pour le guérir mais pour le transformer, par exemple pour le « changer de genre », elles sont à la fois redoutables et, en fin de compte, impossibles! (pourrait-on modifier toutes les cellules du corps marquées par xy ou xx? et surtout modifier l'âme?). Les manipulations prométhéennes qui considèrent l'homme comme un objet, perturbent, certes, l'âme – psychique – avec le corps dans leur fonctionnement; ce qui est criminel et induit une tentation de désespoir (que de suicides de jeunes à cause de cela!). Mais la « fine pointe » de l'âme spécifiquement humaine – le *nous* –, siège de l'intelligence et de la volonté, donc de la liberté, demeure intouchable sauf par Dieu le Créateur; ce qui, envers et contre tout, permet toujours l'espérance.

Après la Création du 6^e jour, celle de l'homme – homme et femme, il les créa –, le Dieu unique, le Créateur vit que cela était « très bon » (Gn 1,31), à la différence de ce qui est créé les autres jours qui n'est que « bon » (Gn 1,25). Car l'homme est créé, dit Dieu, « à notre image, comme notre ressemblance » (Gn 1,26). L'homme est capable de Dieu, à la différence de tous les animaux. Sa vocation, selon le « dessein bienveillant » (Ep 1,9) de Dieu, est de participer à la vie divine elle-même (cf. *Catéchisme de l'Église Catholique* §§ 1 et 27). À cette fin, il est créé libre, car sa *divinisation* requiert sa libre acceptation puisque sans liberté il n'est pas d'amour et que « Dieu est Amour » (1Jn 4,8). Aussi, l'homme a la capacité redoutable de dire « non » à l'amour, de perdre, non l'image, mais la ressemblance divine, comme le disent les Pères.

Dieu a donc créé l'homme en le gratifiant dès son origine d'une connaissance et d'une vie « surnaturelle », greffée sur sa nature grâce à la béance de cette nature, avec les vertus théologiques, de foi, d'*espérance* et de charité qui sont connexes entre elles. Car la création a pour but la divinisation de créatures personnelles, anges et hommes⁴.

Ensuite la révélation nous apprend qu'à l'aube de l'humanité, à l'instigation de l'Ange qui le premier a chuté et qui est devenu haineux et jaloux de l'homme, nos premiers parents, Adam et Ève ont succombé à leur tour (d'un péché néanmoins rémissible à la différence de celui de l'Ange). Afin de retrouver la grâce de la divinisation, l'homme a besoin d'un Salut, d'une Rédemption qui ne peut être accomplie que par Celui qui est la forme et le garant de notre divinisation, à savoir : le Fils du Père, puisque notre divinisation consiste à devenir « fils adoptifs du Père dans le Fils unique », comme le disent les Pères. Aussi, Dieu le Fils va s'impliquer jusqu'à l'extrême de l'offrande, en s'incarnant pour payer par amour, « jusqu'à la mort et la mort sur une croix » (Ph 2,8), la dette infinie que nous ne pouvons pas payer.

Et, ressuscité, en Lui nous sommes appelés nous aussi, mais à travers la mort qui est le salaire du péché, à ressusciter.

4. Il y a lieu de remarquer ici que la révélation judéo-chrétienne ne voit pas le temps comme un temps cyclique, à la différence des religions païennes ; ce qui n'est pas sans incidence sur la question de l'espérance. Et dans nos sociétés laïcisées postchrétiennes, si l'idée d'un temps linéaire est gardée, c'est l'idée immanente de progrès qui remplace celle transcendante d'espérance. Et actuellement, la prétention prométhéenne de fabriquer un « homme immortel ici-bas », grâce aux neurosciences, à la technologie, aux micro-processeurs, tourne diamétralement le dos à l'espérance !

L'histoire de la révélation et du Salut commence donc avec l'Élection d'Abraham avec qui Dieu scelle « une Alliance pour toujours » (Gn 17,13) et en qui il crée son peuple (cf. Ps 68,27), dont le nom donné à Jacob est « Israël » (Gn 32,29). Dieu se révèle comme le Dieu Unique, Créateur et provident qui viendra le sauver. Avec le don des vertus théologiques de foi, d'espérance, de charité dès le début en Abraham⁵, trois vertus sans lesquelles il est « impossible de plaire à Dieu » (He 11,6), Dieu éduque son Peuple peu à peu par la Loi et les prophètes. Les promesses faites à Israël portent d'abord sur des biens de ce monde, mais qui sont des bénédictions de Dieu : une Terre, une descendance... lesquelles préparent Israël à connaître, à travers aussi une purification d'espérances illusoires, « une espérance meilleure » (He 7,19), celle d'une « patrie meilleure » (He 11,16) où il sera avec Dieu pour toujours.

Tout ceci à travers épreuves, pardons des péchés, expériences de la miséricorde divine. Et, à la révélation de l'espérance collective donnée au Peuple vient ensuite celle qui précise qu'elle est donnée à chaque personne : une vie bienheureuse, au-delà de la mort, à tous ceux qui auront aimé et adoré Dieu, en fuyant l'idolâtrie et en obéissant à la Loi de sainteté donnée par Moïse au Sinaï. La révélation est progressive tout au long de l'Ancien Testament.

C'est à la venue du Christ, qui est « la » révélation par excellence, que sont révélés le mystère trinitaire du Dieu unique et celui de l'Incarnation et de la Rédemption ; révélation faite d'abord à *Marie*, dès l'annonce de l'Ange : ainsi elle est première Église⁶. En elle commence le Nouveau Testament.

L'homme alors peut se connaître et connaître sa vocation, avec les moyens d'y être fidèle, qui est de devenir « enfant de Dieu » (Jn 1,12), par Alliance nuptiale avec le Fils incarné qui est « l'Époux » (Jn 3,29 ; cf. Is 54,5) en même temps que le Sauveur. Et il ne peut se connaître que « dans le Christ » (Paul VI). Car sans connaître son modèle l'image ne peut pas se connaître !

C'est donc la révélation qui révèle l'homme à lui-même. Et puisque Dieu est Amour, « l'homme ne se trouve qu'en se donnant » (*GS* n° 22), comme le Fils qui se reçoit du Père se donne à Lui.

Et sans recevoir le Don qu'est l'Esprit Saint, envoyé par le Père et le Fils à la Pentecôte, l'homme ne peut pas s'unir à Dieu parce que l'Esprit d'amour

5. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia IIae, q. 107, a. 1, ad 1 ; JEAN PAUL II, *Discours au Symposium sur l'antisémitisme*, Rome, octobre 1997. Ceci alors même que la révélation est encore incomplète.

6. Cf. Card. J. RATZINGER, U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, Médiaspaul, Paris, 1998.

nous éclaire et nous meut de l'intérieur, à la différence de la prédication qui enseigne de l'extérieur (cf. Jr 31,33; Jn 16,13). Car, de fait, le Seigneur demande des choses impossibles à l'homme laissé à lui-même! Et seul l'Esprit de Dieu peut lui donner de les accomplir: tels l'oubli de soi, l'amour des ennemis ainsi que la continence et le martyre demandés à certains.

L'homme ne pouvant se sauver par lui-même, il lui faut donc accueillir le salut venu d'En-Haut, qui lui est offert gratuitement par la foi, l'*espérance* et la charité, données, de manière ordinaire, par les sacrements. « Car rien n'est impossible à Dieu. » (Lc 1,37)

En résumé de ces deux premiers points, voici un exemple donné par le cardinal Ratzinger qui insiste sur le rôle essentiel, mais non suffisant, de la raison, au sujet de l'expérience de Dieu dans la foi: « L'homme veut voir Dieu, alors seulement il pourrait vivre; mais une telle expérience est hors de son pouvoir. (...) Ainsi, la situation de l'homme est pareille à celle de Pierre essayant de marcher sur le lac: il veut aller vers le Seigneur, mais il ne le peut. Le philosophe est, pourrait-on dire, pareil à Pierre sur le lac; par ses spéculations, il veut faire fi de sa mortalité et voir la vie. Mais il n'y parvient pas. Il se noie dans l'instant même. Toute la vigueur de ses spéculations sur l'immortalité ne suffit pas en fin de compte pour le maintenir debout; les eaux de l'éphémère sont plus fortes que sa volonté de contempler. Seule la main tendue du Seigneur peut sauver Pierre – l'homme – du naufrage. (...) La connaissance philosophique reste une marche sur les eaux, elle ne peut offrir un terrain solide⁷. »

3. *Quels sont l'objet, la nature et le point d'ancrage de l'espérance?*

a) L'espérance de la divinisation ne nous est donc donnée que par la révélation.

Elle peut apparaître folle aux yeux du monde (cf. 2Co 3,7), car nous ne pouvons d'aucune manière parvenir à cet état glorieux par nous-mêmes; lequel état nous est inimaginable, alors même qu'il ne peut que combler des êtres qui répugnent viscéralement à la mort aussi bien qu'à un retour au néant.

Mais la révélation nous donne la certitude d'être appelés à cette divinisation dans la gloire en nous donnant à cette fin les vertus théologiques de foi, d'espérance, de charité. « La plus grande d'entre elles, c'est la charité » (1Co 13,13) parce qu'elle demeurera toujours. Et c'est sur elle que nous serons jugés. Mais la foi et l'espérance sont nécessaires à l'*homo viator*.

7. Card. J. RATZINGER, *Le sel de la terre*, Cerf, Paris, 1997, p. 257.

Ainsi, ceux qui étaient sans Dieu ni espérance en ce monde découvrent, éblouis, par la révélation, l'inimaginable vocation qui est la leur: devenir enfants de Dieu, frères les uns les autres pour l'éternité et, dès l'instant du face-à-face, voir « ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1Co 1,9). Aussi « l'espérance est joyeuse » (Rm 12,12), même « dans la souffrance » (1P 4,13) tant « les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous » (Rm 8,18); ce qui rejaillit sur le présent.

Dieu sera « tout en tous » (1Co 15,28), tel est l'*objet* ou plutôt le *sujet* de notre espérance, qui suscite la prière de l'Esprit et de l'Épouse: « Marana tha! Seigneur Jésus » (cf. Ap 22, 17 et 20); *Jésus* « le Christ parmi vous, l'espérance de la gloire! » (Col 1,27).

b) Pour mieux comprendre la *nature* de la vertu théologique d'espérance, arrêtons-nous sur quelques passages de l'Encyclique *Spe Salvi* de Benoît XVI qui remarque d'abord:

C'est seulement lorsque l'avenir est assuré en tant que réalité positive que le présent devient aussi vivable. (...) Le christianisme n'est pas seulement une « bonne nouvelle » (...): le message chrétien n'est pas seulement « informatif », mais « *performatif* »; (...) une vie nouvelle est déjà donnée (cf. § 2).

Et Benoît XVI évoque le calvaire de sainte Joséphine Bakita, née vers 1869 au Soudan, qui « à l'âge de 9 ans fut enlevée par des trafiquants d'esclaves (...), vendue cinq fois sur des marchés soudanais, et se retrouva en dernier lieu (...) au service de maîtres où elle fut chaque jour battue jusqu'au sang, dont elle garda toute sa vie 144 cicatrices ».

Ensuite en 1882, vendue en Italie, elle apprit « qu'existait un "Paron" (Maître, en dialecte vénitien) au-dessus de tous les maîtres, le Seigneur des seigneurs, et que ce Seigneur était bon, la bonté en personne (...), qu'il l'avait créée, elle aussi – plus encore qu'il l'aimait ». Il l'avait même « rachetée » en acceptant d'être lui aussi « battu » et de mourir supplicié. Et « il l'attendait à la droite de Dieu le Père ». « Désormais elle avait une espérance (...), la grande espérance (...). Elle ne se sentait plus esclave mais une fille de Dieu libre ». « Le 9 janvier 1890 elle fut baptisée, confirmée, et fit sa première communion des mains du Patriarche de Venise. Le 8 décembre 1896, à Vérone, elle prononça ses vœux dans la Congrégation des Sœurs canossiennes » (cf. § 3).

Le fait que l'espérance ne soit pas seulement « informative » mais « performative » est un point que souligne fortement Benoît XVI. En analysant

l'expression: « la foi est la substance des réalités à espérer, la preuve des réalités qu'on ne voit pas » (He 11,1), il remarque que Luther « comprit le terme "substance" non dans le sens objectif (de réalité présente en nous), mais dans le sens subjectif (...) (une disposition du sujet) ».

Cette interprétation a été reprise surtout en Allemagne, même dans l'exégèse catholique et dans la traduction œcuménique du NT en langue allemande: « La foi consiste à être ferme en ce que l'on espère, à être convaincu de ce que l'on ne voit pas ». Mais Benoît XVI ajoute: « En soi, cela n'est pas faux, mais ce n'est pas cependant le sens du texte, parce que le terme utilisé (*elenkos*) n'a pas la valeur subjective de "conviction" mais la valeur objective de "preuve". Donc l'exégèse protestante récente est parvenue à une conviction différente: "Maintenant, on ne peut plus mettre en doute que cette interprétation protestante, devenue classique, est insoutenable" (H. Koster, ThWNT VIII, 1969, p. 585). La foi n'est pas seulement une tension personnelle vers les biens qui doivent venir, mais qui sont encore absents; elle nous donne quelque chose de la réalité attendue et la réalité présente constitue pour nous une "preuve" des biens que nous ne voyons pas encore. Elle attire l'avenir dans le présent; le présent est touché par la réalité future » (cf. § 7,8,9).

Et dans l'Épître aux Hébreux il est bien question des « énergies du monde à venir » (He 6,5), lesquelles nous sont déjà données. Ainsi l'espérance est liée au *don de force*, étant aussi « performative ». Et que nous servirait-il de connaître une vérité splendide que nous ne pourrions pas atteindre? N'en serions-nous pas d'autant plus malheureux? Aussi, l'Esprit Saint nous donne non seulement la lumière mais la force, l'« endurance » (Col 1,11). Et combien de personnes ne disent-elles pas, en se remémorant les épreuves de leur vie: « Mais comment ai-je pu supporter tout cela? ». Nous en connaissons tous des exemples.

Ainsi, lorsque la lumière semble disparaître dans ce que l'on appelle « la nuit de la foi » – qui n'est pas le doute! – c'est le don de force qu'il nous faut demander. On sait, par exemple, que Mère Teresa a vécu durant 40 ans une « nuit de la foi » qui a été comprise par certains comme un « doute »; ce que Benoît XVI a tenu à rectifier! La manière dont cette sainte a vécu jusqu'à sa mort ne donne-t-elle pas à voir que le don de force lié à l'espérance – et donc aussi à la foi mais la foi nue – habitait et agissait puissamment en elle, en dépit d'une interminable « nuit obscure »? Avec sa seule force humaine, n'aurait-elle pas rapidement capitulé?... car il y a un abîme entre le don de force donné par le Saint-Esprit et notre force naturelle. Ce don est une force surnaturelle donc divine, si bien que Paul peut en vérité se vanter de ses faiblesses humaines, « car

lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (2Co 12,10). Et le martyr notamment, dans le cas en particulier d'enfants, en est un témoignage puissant.

Et l'espérance (ce n'est pas l'espoir qui est purement humain) n'est véritable, ne va jusqu'au bout d'elle-même, que lorsqu'elle est « espérance contre toute espérance » (Rm 4,18), telle celle d'Abraham, ou celle de Job: « Il peut me tuer »... j'espérerais encore (cf. Jb 13,15; cf. 19,25-26).

En recevant non seulement la *certitude* mais la *preuve* d'être appelés à participer éternellement à la vie bienheureuse de Dieu, nous avons déjà part à cette réalité: c'est l'un des aspects de l'anticipation eschatologique donnée par le Baptême et par l'Eucharistie; anticipation accentuée dans l'état de célibat consacré.

Et les moyens ordinaires de recevoir cette « preuve » sont les sacrements qui font partie du trésor de l'Église. Aussi notre espérance est-elle dite « vivante », « bienheureuse » (1P 1,3; Tt 2,13). Elle « ne déçoit point, parce que l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (Rm 5,5).

c) Puisque par la révélation l'espérance est donnée à ceux qui étaient sans Dieu ni espérance en ce monde, sans Dieu il ne peut y avoir d'espérance! C'est lui le point d'ancrage de l'espérance qui ne peut, comme la foi et la charité, n'être donnée que par lui se révélant à nous et sur qui, seul, nous nous appuyons. Aussi, avec « l'espérance qui nous est offerte (...), nous avons comme une ancre sûre autant que solide et pénétrant par-delà le voile » (He 6,19).

Mais à quel attribut particulier de Dieu se réfère l'ancre qu'est l'espérance?

Certes, c'est l'amour puisque « Dieu est Amour » (1Jn 4,8). Et le nom donné à l'amour quand il se penche sur la misère – l'étymologie l'indique – c'est la *miséricorde*, qui est le plus grand attribut de Dieu par rapport à nous et l'unique remède au désespoir (que l'on songe, par exemple au saint Curé d'Ars luttant contre le désespoir à cause de ses pauvres péchés; ou au cardinal Charles Journet – dont la cause est introduite à Rome – avouant, face aux horreurs nazies, que « si Dieu ne me tenait pas très fort, je serais dans le désespoir »). Le signe le plus fort que Dieu ait donné de sa miséricorde est que le Fils, « en qui habite corporellement toute la Plénitude de la divinité » (Col 2,9), se soit humilié, jusqu'à être « obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix! » (Ph 2,8).

Sans la Miséricorde divine, sans la Croix, nul ne peut être sauvé. Paul se glorifie dans la seule Croix du Christ, unique source de notre espérance. Et

« notre espérance est toujours nécessairement aussi espérance pour les autres ; c'est seulement ainsi qu'elle est vraiment une espérance pour moi » (*Spe Salvi* § 48) ; ces « autres » incluant nos frères souffrant la purification du « purgatoire ».

Toute l'Écriture, déjà dans l'AT où abondent les références (cf. *Dives in Misericordia*, chap. III), puis dans le NT où elle est pleinement révélée, témoigne et ruisselle de ce plus grand attribut de Dieu à notre égard et à l'égard de toute la création.

En ces temps que nous vivons, n'avons-nous pas besoin d'un rappel fort de cette vérité ?

N'est-ce pas un signe des temps qu'aux marches occidentale et orientale de notre continent européen, devenu en partie apostat, nous aient été données ces « sentinelles de l'invisible » que sont la petite Thérèse de Lisieux en France et l'humble Faustine en Pologne, le docteur et l'apôtre de la Miséricorde, afin de rappeler avec insistance au monde entier quelle est son unique planche de salut, l'urgence qu'il y a à y recourir ? Elles se rencontrent étonnamment.

En effet : « Dites bien, ma mère, que si j'avais commis tous les crimes possibles, j'aurais toujours la même confiance, je sentirais que cette multitude d'offenses serait comme une goutte d'eau jetée dans un brasier ardent », dit Thérèse à mère Agnès peu avant sa mort. « Un rayon de lumière illumina mon âme, je connus tout l'abîme de ma misère ; au même instant je me suis blottie dans le Très Saint Cœur de Jésus, avec une si grande confiance que même si j'avais eu sur la conscience tous les péchés de tous les damnés, je n'aurais pas douté de la miséricorde de Dieu – mais le cœur contrit, je me serais jetée dans l'abîme de Ta miséricorde », écrit Faustine dans son *Petit journal* (n° 1318).

La première miséricorde dont le Seigneur nous gratifie est celle de nous créer. De plus il nous rachète, et à grand prix. La Création, la Rédemption, la Divinisation, absolument tout ce que le Seigneur nous donne vient des entrailles de sa Miséricorde infinie, éminemment manifestée par la *Croix*. Et la mort elle-même, non créée par Dieu mais venue par nous, est transformée en miséricorde. Oui, « Dieu est riche en miséricorde » (cf. Ep 2,4).

Actuellement, des « Congrès de la Miséricorde⁸ » se multiplient dans le monde, avec les dévotions recommandées par sainte Faustine de la part du

8. Les Congrès de la Miséricorde sont l'expression d'un mouvement spirituel international voué à diffuser le grand message de la Miséricorde divine dans le monde. La dévotion à la Miséricorde divine, bien inscrite dans la Révélation biblique, a été remise en valeur par les apparitions du Christ à sœur Faustina Kowalska au siècle dernier. Sœur Faustina a été proclamée sainte par le pape Jean-Paul II le 30 avril 2000.

Seigneur. Saint Jean-Paul II, qui a institué la fête de la Miséricorde le 1^{er} dimanche après Pâques et qui est mort en la vigile de cette fête en 2005, a prononcé le 17 août 2002 une homélie dans le Sanctuaire de la Divine Miséricorde à Cracovie, d'où il a consacré le monde à la Miséricorde de Dieu. C'est un peu son testament, un testament d'espérance : « Aujourd'hui, dans ce sanctuaire, je veux consacrer solennellement le monde à la Divine Miséricorde. Je le fais avec le désir que le message de l'amour miséricordieux de Dieu (...) atteigne tous les habitants de la terre et remplisse leur cœur d'espérance. Que ce message se diffuse de ce lieu dans toute notre patrie bien-aimée et dans le monde. Que s'accomplisse la promesse solide du Seigneur Jésus : c'est d'ici que doit jaillir "l'étincelle qui préparera le monde à sa Venue ultime" (cf. *Journal*, 1732-éd.it. p. 568). Il faut allumer cette étincelle de la grâce de Dieu. Il faut transmettre au monde ce feu de la miséricorde. (...) Soyez des témoins de la Miséricorde!⁹ »

II. ... à la lumière de Marie

1. Marie immaculée, glorifiée corps et âme est l'icône parfaite de toute personne humaine

a) Le Créateur avait créé immaculés et en état de grâce Adam et Ève, nos premiers parents.

Mais ceux-ci ayant chuté, leurs descendants héritent d'une nature blessée et privée de la grâce originelle en raison de l'unité du genre humain. La souffrance et la mort ont fait leur apparition, ainsi qu'une inclination au mal que l'on appelle la triple concupiscence¹⁰. D'où, une triste division à l'intérieur de

9. Dans son homélie pour la canonisation de Jean XXIII et de Jean-Paul II, Sa Sainteté François a souligné que : « En ces deux hommes, contemplatifs des plaies du Christ et témoins de sa miséricorde, demeurerait une "vivante espérance", avec une "joie indicible et glorieuse" (1P 1,3,8) ; l'espérance et la joie que le Christ donne à ses disciples, et dont rien ni personne ne peut les priver. (...) Jean XXIII et Jean-Paul II ont collaboré avec le Saint-Esprit pour restaurer et actualiser l'Église selon sa physionomie d'origine » (Rome, 27 avril 2014). À l'approche de la Pentecôte, prions donc avec saint Paul : « Que le Dieu de l'espérance vous donne en plénitude dans votre acte de foi la joie et la paix, afin que l'espérance surabonde en vous par la vertu de l'Esprit Saint » (Rm 15,13).

10. Les vœux religieux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, qui tournent le dos aux trois concupiscences, sont un signe parlant du combat spirituel visant à libérer le cœur en vue du don de soi à Dieu et aux frères, dans la charité. Mais ce combat, tous ont à le mener : soit dans le célibat consacré – qui déploie des virtualités eschatologiques du baptême en vue d'épousailles exclusives avec le Créateur (cf. Is 54,5 ; Mt 19,12) –, soit dans les autres vocations qui ont leurs moyens propres pour parvenir à la sainteté à laquelle tous, sans exception, sont

nous-mêmes, entraînant un combat spirituel qui dure jusqu'à la mort. « Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais », gémit saint Paul. « Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort? Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur » (Rm 7,15; 24-25).

Mais une autre personne a été créée *Immaculée* qui, elle, l'est restée, c'est Marie. En elle seule nous pouvons contempler la personne humaine dans la perfection de son être naturel et surnaturel. Le dogme de sa Conception immaculée, promulgué par Pie IX le 8 décembre 1854, nous ouvre un horizon insoupçonné sur ce qu'est une personne humaine selon la pensée de Dieu.

Mais, parce que Marie vient après la chute, elle n'est pas une réplique d'Ève innocente car elle doit son privilège unique à la Rédemption accomplie par le Christ – Rédemption préservative, ce que n'est pas la nôtre – à cause de sa vocation, unique, à être la Mère de Dieu.

L'une des conséquences de ce privilège d'être l'Immaculée, est que Marie n'a pas connu la concupiscence. Elle n'a donc pas connu cette forme de « combat spirituel » qui est la nôtre. Et, comme nous le constatons bien en nous-mêmes, nous ne pouvons pas éviter l'un ou l'autre des mouvements désordonnés de l'âme¹¹.

Ensuite, la nature humaine de Marie, n'étant pas blessée par le péché, a dû connaître un éveil précoce de sa raison, sans que l'on sache avec certitude à quel moment.

Et Marie est restée immaculée, car exempte toute sa vie de péchés personnels alors qu'elle était libre de pécher. Et sa vie surnaturelle a été appelée, comme la nôtre, à grandir dans la foi, l'espérance et la charité.

Enfin et surtout, Marie a été appelée à participer à la Rédemption d'une manière unique, dans l'Événement même du salut; ce qui a été une souffrance supérieure à toute autre – celle du Rédempteur exceptée. Aussi la forme de combat spirituel, d'agonie, vécue par Marie – *a fortiori* par le Christ – pour accepter une souffrance extrême et imméritée, par amour pour nous et notre salut, nous est inimaginable... (exception faite peu ou prou par de grands mystiques).

appelés. Et pour ceux qui n'ont pas pu connaître le Christ, unique Sauveur (cf. Ac 4,12) « qui veut que tous les hommes soient sauvés » (1Tm 2,4), Dieu les rejoint par des moyens connus de Lui seul (cf. LG 16; CEC §§ 1257 et 1260).

11. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 74, a. 3, ad 2.

Donc, déjà le simple fait de vivre au sein d'un monde déchu a été pour Marie – *a fortiori* pour le Christ – une souffrance qui nous dépasse. Nous-mêmes ignorons ce qu'est cette répugnance extrême d'un être innocent, immaculé, au contact du péché et même de l'ombre du péché; car nous sommes plus ou moins chloroformés par notre connivence native, consciente ou non, avec le mal, ainsi que par nos péchés personnels (une lointaine idée de cette répulsion de l'innocent face au péché peut cependant nous être donnée par ce que nous éprouvons quand nous sommes plongés dans un contexte aigu d'injustice, de mensonge, de turpitude, de violence, de haine...). En tous cas, dans l'attente de notre complète purification, nous sommes des pécheurs qui essayons d'aimer d'autres pécheurs...

Nous n'avons pas non plus l'expérience, comme l'avait Marie, d'être en parfaite santé de corps et d'âme, dans la perfection de leur fonctionnement – ce qui ne veut pas dire immunisés contre les agressions extérieures, morales ou physiques: haine, trahisons, blessures, bien au contraire –, avec une intelligence non parasitée par les passions, et avec la capacité d'aimer Dieu parfaitement dès cette vie, en totale ouverture à la grâce, vivant en perpétuelle intimité avec lui – fût-ce dans les pires souffrances et la plus noire des nuits de la foi.

b) De plus Marie en son *Assomption* « fut élevée en corps et en âme à la gloire du ciel » (LG 59) à cause de sa conception immaculée, de sa vie « sans tache aucune » (Ct 4,7), de sa participation unique à la Rédemption. Or, en l'état d'innocence et de plénitude de grâce, la mort qui entraîne la corruption du corps n'a normalement pas lieu d'être.

Mais l'Église n'a pas explicité ce que fut le *transitus* de Marie, souvent appelé « dormition »: y a-t-il eu mort et résurrection, ou non?¹² Quoi qu'il

12. Jésus, lui, est bien mort et ressuscité. Mais il n'est pas une personne humaine, il est la deuxième personne de la Sainte Trinité qui a assumé la nature humaine. Il pouvait donc mourir sans subir la corruption (cf. Ps 15,10), sa personne divine étant à la fois avec son corps au tombeau et avec son âme aux enfers. Mais qu'en est-il pour Marie, pure créature, restée Immaculée et morte mystiquement au Calvaire? Son corps pouvait-il, devait-il connaître la corruption, c'est-à-dire la mort, fût-ce une seconde? La mort, salaire du péché, n'aurait pas touché l'humanité si celle-ci était restée dans l'innocence... Pour Marie, ne fut-ce pas plutôt comme une sorte d'« extase inversée », se terminant au paradis? Telle est l'opinion de certains théologiens, dont le père Roschini qui la commente ainsi: « Au terme de la vie terrestre de Marie, se serait produite une vraie séparation. Car il faut distinguer deux sortes de séparation: celle de l'âme d'avec le corps (la mort proprement dite, avec la corruption de la matière), et celle, qui est temporaire, de l'esprit d'avec le corps et l'âme vivifiante (la mort improprement dite, sans la corruption). » (Gabriel ROSCHINI o.s.m., *La Vierge Marie dans l'œuvre de M. Valtorta*,

en soit, Marie est au paradis corps et âme, ce que nous-mêmes ne connaissons qu'à la résurrection générale. C'est donc en elle que nous pouvons contempler ce qu'est une personne humaine en sa perfection achevée. (La séparation de l'âme d'avec le corps par la mort est un état violent, une incomplétude même si l'âme est dans la béatitude de la gloire).

Comme nous-mêmes n'avons pas cette expérience de ce qu'est une personne humaine en son achèvement dans la divinisation, confessons donc un aspect de « docte ignorance » en matière d'*anthropologie*, même *chrétienne*: c'est-à-dire considérablement enrichie par la lumière de la révélation. Il nous faudrait pouvoir l'élaborer à partir de la personne de *Marie*.

2. Marie est le modèle parfait de l'espérance

Évoquons ces deux moments de la vie de Marie, où son *espérance* a été mise à l'épreuve à l'extrême: celui de l'Incarnation et celui de la Rédemption.

a) À l'*Annonciation*, la jeune Marie a cru et a donné son « *fiat* » sitôt que Gabriel l'eut éclairée: ce qui est un saut vertigineux à l'intérieur de la foi juive, comme de l'*espérance* et de la charité. Car le mystère trinitaire du Dieu unique et celui de l'Incarnation Rédemptrice – les trois mystères chrétiens – lui sont alors révélés. Et par les prophéties évoquées par l'Archange¹³, notamment celle du Serviteur souffrant (cf. Is 52-53s), Marie sait qu'elle est appelée à être la Mère du Sauveur supplicié prophétisé par Isaïe.

Et, s'agissant de l'avenir immédiat, elle doit aussi faire une confiance absolue à Dieu quant à l'éducation humaine de Jésus qui a besoin d'un père humain, d'une vraie famille; alors qu'elle ne se croit pas le droit de consulter Joseph son époux que, même ensuite, elle n'informe pas du mystère. Ceci malgré l'intense souffrance qu'elle prévoit pour lui.

p. 340). Néanmoins, selon l'opinion d'autres théologiens, Marie serait réellement morte (dans son *Traité de l'amour de Dieu*, au livre 7, saint François de Sales évoque ce qu'a pu être sa mort). Alors le Seigneur pouvait faire pour elle le miracle de lui éviter la corruption durant le court temps où elle serait restée morte... – c'est le cas des corps in-corrompus de certains saints, corps qui sont encore parmi nous.

13. Ainsi à l'*Annonciation*, la « Fille de Sion » devient première Église en tant que première disciple du Seigneur et première sauvée par la Croix dès sa conception immaculée. « À l'instant de son "*fiat*", Marie est Israël en personne, l'Église en personne et comme personne. » (Card. J. RATZINGER, U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, Médiaspaul, Paris, 1998, p. 27) Et le fait que des prophéties si disparates, apparues en des temps différents et relatées par des auteurs différents – telles celles d'un Messie-Roi, d'un Serviteur souffrant et exalté, d'un mystérieux Fils d'homme venu du ciel – convergent sur Jésus de Nazareth, a fait dire à Pascal que « les prophéties accomplies sont comme un miracle subsistant », ce que tout un chacun peut donc constater.

Et lorsque Joseph découvre la maternité de Marie, ni lui ni elle ne parlent, que ce soit pour éclairer ou pour interroger; au point que Joseph, le juste, décide de quitter son épouse. Car Marie n'a parlé du mystère à personne, hormis à ceux qui en avaient déjà reçu la révélation d'En-Haut, telle Élisabeth sans qui nous n'aurions peut-être pas le Magnificat!

Ce fut donc une épreuve cruciale d'*espérance* que ce silence, et pour Marie et pour Joseph: ceci par respect du « secret du Roi¹⁴ » – alors même que le secret de l'Incarnation Rédemptrice devait être connu, à l'heure de Dieu, du monde entier.

b) Au *Calvaire*, le *Vendredi Saint*, au moment le plus dramatique de toute l'histoire du monde, Marie a connu une mort mystique. L'heure du Fils de l'homme qui sauve (Jn 2,4; 12,23.27) a été aussi l'heure de la Femme qui enfante (Jn 16,21; Ap 12,2): cette fois-ci chacun des disciples, en une deuxième maternité combien douloureuse, à la différence de celle de Noël qui fut sans douleur (cf. Is 66,7).

Et le *Samedi Saint*, en ce « Shabbat très solennel » (Jn 19,31) où la Vie était morte et qui avait vu s'éteindre jusqu'à la foi en la Résurrection du Christ des apôtres¹⁵, Marie seule a gardé cette foi, la foi de toute l'Église à naître (cf. *Redemptoris Mater* § 27). S'agissant de circonstances habituelles en effet, une mère n'aurait-elle pas été la première à aller au tombeau rendre à son enfant mort les derniers devoirs? Or, Marie n'est pas avec les femmes qui se rendent au tombeau le dimanche à l'aube, avec des aromates!

Jamais la solitude d'Israël n'aura été plus radicale, sa dérélition plus totale que dans le cœur de Marie à cette Heure-là. Et jamais réponse d'une

14. Mais ce silence héroïque ne les unissait-il pas en Dieu bien au-delà de ce que peut faire un amour seulement humain? Le respect ne fait-il pas partie de tout amour de charité vraie? Il découle du sens du sacré. Il se conjugue avec une solitude de fond et une distance qui demeure avec tout autre que l'Autre. Il se traduit envers Dieu par l'adoration; et envers l'image de Dieu par la discrétion, le respect de sa liberté, de sa vocation, de son mystère. Il y a là un profond enseignement pour tous les couples et au-delà: pour toutes les relations humaines. L'homme et la femme unis par le mariage ne sont pas appelés à vivre à deux mais à trois, parce que pour l'un comme pour l'autre le premier partenaire dans l'Alliance, c'est Dieu; ce Dieu qui cimenterait l'alliance d'amour entre l'un et l'autre. Et c'est en Dieu, le seul Saint, que nos relations dans la communion des saints seront des relations fraternelles d'amitié, qui dureront éternellement.

15. C'est qu'il y a une différence entre « la foi en la résurrection des morts au dernier jour » qui est déjà celle d'Israël (cf. Jn 11,24), et « la foi en la résurrection de Jésus le troisième jour » – comme prémices, pourtant annoncée aux apôtres (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,34), mais « qu'ils ne comprirent pas » (Mc 9,32).

foi plus nue, d'une *espérance* plus déchirée, d'un amour plus crucifié n'aura été donnée. Marie, elle seule, est le reste fidèle en qui vit toute l'Église à naître en ce moment décisif de l'histoire de notre salut¹⁶.

Nous ne pouvons donc guère deviner la qualité de son « *fiat* » ratifié au Calvaire, où elle est debout – « *stabat* » – dans l'attitude sacerdotale de l'offrande, au prix d'un martyre indicible (cf. l'homélie de saint Bernard pour le dimanche après l'Assomption).

Reine des martyrs, Marie, plus que Job, plus qu'Abraham a vécu « l'espérance contre toute espérance » (Rm 4,18). Elle est par excellence la femme forte dont parle l'Écriture.

Qu'il est louable et juste que dans l'Église le *samedi* soit jour dédié à Marie!¹⁷

3. Marie, Mère de la miséricorde et son chef-d'œuvre, est signe de notre espérance

a) L'un des titres les plus doux de la Très Sainte Vierge est bien celui de Mère de la Miséricorde (CEC § 2677) puisqu'elle est la Mère du Grand-Prêtre miséricordieux (He 2,17)¹⁸.

Et par sa toute-puissance suppliante (Pie XII), car elle est Reine (LG 59) aussi, même des anges, en subordination au Roi des rois, la nouvelle Ève aux côtés du Nouvel Adam contribue puissamment à nous accorder la grâce du salut éternel, si pécheurs que nous soyons (cf. l'homélie de saint Bernard pour l'Assomption), tant elle est anxieuse pour le salut de ses enfants.

Et, étant notre *Mère* et notre *Reine* miséricordieuse, nous avons la joie de savoir qu'elle « rehaussera de beaucoup la gloire des élus » (sainte Thérèse de Lisieux). Car les dons du Seigneur aux uns et aux autres seront partagés comme le dit si bellement saint Jean de la Croix : « Miens sont les cieus et mienne est la terre; miens sont tous les hommes: les justes sont miens, et miens les pécheurs; les anges sont miens, et la Mère de Dieu, et toutes choses sont miennes; et Dieu même est à moi, et pour moi, parce que le Christ est à moi, et tout entier pour moi! » (*Propos de lumière et d'amour*, § 29).

16. On peut se poser la question d'un troisième enfantement de Marie, en tant que Mère de l'Église, à la Parousie, le troisième moment de l'événement de la plénitude du temps (cf. saint BERNARD, *Sermon V pour l'Avent*). Et la fête de Marie, Mère de l'Église est célébrée en Pologne le lundi de Pentecôte depuis des années, ainsi que dans certains monastères.

17. Selon Marthe Robin, Marie le Samedi Saint nous obtient des grâces impossibles.

18. Une icône très vénérée porte ce nom de Mère de la Miséricorde à Vilnius (Lituanie), sise à Ostra-Brama-Porte de l'Ouest, surplombant une rue. Au temps du communisme, les chrétiens surpris à prier devant cette icône qui illustre la « Femme enveloppée de soleil, la lune sous les pieds et douze étoiles couronnant sa tête, qui est enceinte » (cf. Ap 12,1-2) risquaient le goulag.

b) Marie est aussi la créature la plus 'miséricordée' qui soit, par Dieu son Sauveur comme elle le confesse dans le Magnificat. Elle l'est au plan de la Création, de la Rédemption, de la Divinisation. Elle est le plus grand chef-d'œuvre de la Miséricorde de Dieu (cf. LG 53).

c) Quant à la vertu théologale d'espérance qui est « le Christ parmi vous! l'espérance de la gloire! » (Col 1,27), Marie est notre premier modèle et notre plus grande aide¹⁹. La contempler nous montre l'avenir auquel nous sommes tous appelés, à notre mesure. Et les prières que nous lui adressons, la consécration à Dieu que nous pouvons faire par elle (selon saint L.-M. Grignon de Monfort) ne peuvent que fortifier notre espérance.

Ainsi Marie, « icône eschatologique » de l'Église (CEC § 972) depuis son Assomption, glorifiée corps et âme, « brille déjà comme un *signe d'espérance* assurée et de *consolation* devant le Peuple de Dieu en pèlerinage » (CEC § 972).

4. La Theotokos, la Vierge Immaculée, est un mystère inaccessible même aux anges.

Marie, la Vierge Immaculée, « Mère partout où le Christ est Sauveur », Reine de l'univers, est un « mystère inaccessible aux pensées des hommes... et même aux anges » (Hymne acathyste).

Posons-nous la question suivante: de l'événement de la plénitude des temps, quels sont les acteurs? Réponse: ce sont le Père qui envoie le Fils, et le Fils qui s'incarne, et l'Esprit Saint qui prend Marie sous son ombre: la Très Sainte Trinité est acteur. (Et l'archange Gabriel est acteur comme messenger). Et une personne humaine, une seule, est acteur, dont la Sainte Trinité attend

19. D'aucuns se demandent parfois comment Marie, personne parfaite, la plus sainte de toutes les pures créatures, peut être prise comme modèle. Et serait-elle à part de toutes les autres femmes? Répondons d'abord par l'exemple d'un enfant qui veut apprendre à dessiner un oiseau. Pour l'aider, on lui présente un dessin d'oiseau d'un grand frère qui a déjà appris à dessiner. Le petit va l'imiter, en faisant moins bien. Si on lui présente le dessin d'un génie sur le même sujet, il va l'imiter aussi mais il y a des chances que le dessin soit meilleur. Autrement dit, pour mieux progresser le modèle doit être le plus beau possible. C'est pourquoi tel évêque encourage ses séminaristes à se plonger d'abord dans les écrits des maîtres avant de lire leurs commentateurs. Et, si Marie est à part par son excellence et ses privilèges, elle n'en demeure pas moins une sœur en humanité, donc imitable à la mesure de sainteté à laquelle chacune de nos personnes est appelée, par le moyen de la prière et des sacrements pour grandir dans la charité avec la foi et l'espérance, comme elle. Elle est à même aussi de nous aider de sa puissante intercession. Et une erreur à ne pas commettre est de croire qu'un pécheur serait plus à même qu'un saint d'aider un autre pécheur. C'est tout le contraire qui est vrai! Car c'est la charité qui aide et rend proche. C'est pourquoi Dieu est plus proche de nous que toute créature, y compris celles dont il veut s'accompagner. Il est même intérieur à nous-mêmes, à la différence de toute créature.

la réponse, c'est Marie. Le théologien Jean Corbon exprime ceci avec profondeur : « L'événement du salut englobe cette participation unique de Marie. Ce qui advient lors de l'Annonce de l'Ange et dans la Pâque du Seigneur se réalise, certes, en deux événements distincts sur l'échelle de l'histoire, mais dans la profondeur du mystère il s'agit du même événement, ici à son commencement, là à son accomplissement » (et il sera parachevé à la Parousie). « C'est dans cette mission que Marie est insérée, comme créature certes, mais selon une relation indissociable et permanente. C'est cette relation qui révèle pourquoi la Vie nouvelle, dont la liturgie est la source, se développe en spiritualité qui est à la fois "chrétienne", "spirituelle" et "mariale"²⁰. »

Si bien que la dévotion mariale n'est pas une « dévotion particulière » comme une autre, au choix ! Car Marie « est présente en l'événement central du salut, qui détermine la "plénitude du temps" : cet événement se réalise en elle et par elle » (*Mulieris Dignitatem* § 3).

Cette mission de Marie, en dépendance de l'unique Source, est une « médiation maternelle » (*Redemptoris Mater* § III) : « Marie est Mère partout où le Christ est Sauveur » (*CEC* § 973). « Membre suréminent et tout à fait singulier de l'Église (...), elle dépasse de loin toutes les autres créatures célestes et terrestres » (*LG* 53).

Si chacun de nous est déjà un mystère à lui-même, ignorant encore le « nom nouveau » qui lui sera donné sur un « caillou blanc » et qu'il sera seul à connaître (Ap 2,17); et si les autres personnes sont aussi *a fortiori* pour nous un mystère, que dire au sujet de Marie ! Notre savoir anthropologique de personne blessée dans sa capacité de connaissance ne peut être que balbutiant au sujet d'une personne humaine immaculée; *a fortiori* au sujet de la *Theotokos*.

Ce n'est qu'une fois les ombres évanouies et notre être purifié, la foi et l'espérance ayant fait place à la vision de gloire où seule la *charité* demeurera, que nous saurons en vérité qui nous sommes, qui est Marie, qui est Dieu, lequel sera « tout en tous » (1Co 15,28); mystère inépuisable qui nous comblera à la mesure de notre soif.

Conclusion : Marie est l'étoile de notre espérance.

Benoît XVI a bellement résumé, le 3 novembre 2006 à l'Université Pontificale Grégorienne, le constat qui fut notre point de départ :

20. Jean CORBON, « Liturgie et spiritualité mariale », in *Atti del IX Simposio Internazionale Mariologico*, ed. Marianum, Roma, 1994, p. 170-171.

La psychologie, les sciences sociales, (...) qui concernent l'homme ne peuvent pas être dissociées de la référence à Dieu. (...) L'homme ne peut pas être pleinement compris si on ne le reconnaît pas comme ouvert à la transcendance. Privé de sa référence à Dieu, l'homme ne peut pas répondre aux questions fondamentales qui agitent et agiteront toujours son cœur sur la finalité et le sens de son existence. (...) Son destin sans sa référence à Dieu ne peut être que la désolation de l'angoisse qui conduit au désespoir.

Ce n'est que dans sa référence au Dieu-Amour, qui s'est révélé en Jésus-Christ, que l'homme peut donner un sens à son existence et vivre dans l'*espérance*, (...) qui fait que l'homme ne s'enferme pas dans un nihilisme paralysant et stérile, mais s'ouvre au don généreux de lui-même dans la société où il vit pour pouvoir l'améliorer.

L'anthropologie biblique – juive puis chrétienne²¹ –, nonobstant les zones d'ombre de notre connaissance ici-bas, en révélant que l'homme est créé à l'image de Dieu, est la seule à professer « l'inviolabilité de la personne humaine » (Olivier Clément, théologien orthodoxe laïc); la seule à nous délivrer de la « crainte de la mort » (He 2,15.18) qui habite les païens; la seule à éclairer notre route dans l'espérance véritable, « joyeuse » (Rm 12,12; et cf. EG), celle de participer éternellement à la vie de Dieu; et la seule à nous donner de contempler, dans le clair-obscur de la foi, Marie dans la gloire, modèle parfait de la personne humaine, image et ressemblance suréminente de la personne divine du Verbe incarné.

Et Marie, selon la volonté de Dieu, est pour nous l'exemple et l'aide créée la plus puissante pour vivre dans l'espérance, elle qui, comme nous, a vécu en ce monde en grandissant dans la foi, l'espérance et la charité²². Mieux que personne, elle a compris et vécu que la *Croix* du Christ, signe insurpassable de la *Miséricorde* divine, est notre *seule espérance*: « Ô Crux, ave, spes unica ! ».

Le passage à une vie dans la gloire corps et âme, grâce à la Pâque du Seigneur suivie de la Pentecôte, nous est inimaginable. Et la résurrection du Christ, cœur de l'événement de la plénitude du temps, est bien la seule véritable nouveauté dans l'histoire !

21. Nos frères aînés dans la Synagogue ont reçu eux aussi la vie théologale, et leur espérance est la nôtre, y compris celle de la résurrection au dernier jour (Jn 11,24). Mais ils ne bénéficient pas encore de la « consolation d'Israël » (Lc 2,25), laquelle devrait leur parvenir par les chrétiens (cf. Rm 11,14s).

22. À remarquer que Jésus, en tant que personne divine, a vécu ici-bas dans la seule charité, sans la foi ni l'espérance. Et il ne pouvait pas pécher, contrairement à Marie. Et l'Assomption n'est pas une Ascension. Et tout ce que nous recevons par Marie vient évidemment de Dieu.

Elle nous appelle à commencer la vie nouvelle des enfants de Dieu dès ce monde-ci, celle de l'espérance basée sur la foi (cf. He 6,11-12) vivante par la charité (cf. Jc 2,17), car « ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (1Jn 3,2).

Et vivre ici-bas selon l'anthropologie de l'espérance, c'est s'appuyer sur la promesse du Seigneur: « Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé » (cf. Mt 24,13; cf. He 6,15), avec les moyens donnés par l'Église qui nous guide et conforte dans la vie dans l'Esprit; et en contemplant et priant Marie notre Mère et notre Reine qui nous mène au Christ qui lui-même nous unit au Père dans l'Esprit. Ceci absolument sans faire écran à Dieu car « Marie ne rompt pas la solitude avec Dieu, elle l'assure » (un chartreux).

Marie, l'étoile de la mer qui précède l'Étoile du matin, est bien l'étoile de notre espérance.

Marie-Thérèse HUGUET, OCV

Les enjeux du diagnostic préimplantatoire

1. Introduction

Au début, il y a la souffrance des couples qui craignent de transmettre à leur futur enfant une affection d'origine génétique lourde dont ils se savent porteurs: une fibrose kystique, ou une atrophie musculaire par laquelle l'enfant mourra à un âge précoce. Le Diagnostic préimplantatoire (DPI) offre une solution à ces dilemmes, qui sont autant de drames contre lesquels lutter, en mettant à disposition le meilleur du savoir technique disponible et l'accompagnement humain dont chacun est capable.

Mais est-ce à n'importe quel prix? Je voudrais relever cinq enjeux du DPI, montrant que la prévention des maladies ne justifie pas qu'on porte atteinte à la dignité des humains.

Le DPI est une technique à but médical « par laquelle les embryons provenant de la fécondation artificielle sont analysés sur un plan génétique » avant tout transfert dans l'utérus: « Les informations obtenues au sujet de leur prédisposition génétique » conduisent à les trier, les sélectionner, et décider soit d'en transférer certains, soit de les écarter ou les détruire. « L'objectif principal de cette technique est d'assurer que l'enfant à naître ne sera pas porteur d'une affection d'origine génétique dont les parents sont porteurs¹. »

2. Les variantes du DPI

Beaucoup de voix s'expriment en faveur d'une légalisation du DPI, aujourd'hui interdit en Suisse en raison de la Constitution qui précise que « ne

1. Ces citations sont tirées du message du Conseil fédéral, en Suisse, et adressé au Parlement le 7 juin 2013 (ci-après CF), p. 2. Le peuple suisse sera appelé aux urnes dans le courant de 2015, en raison de la modification d'un article constitutionnel relatif à la procréation médicalement assistée et au génie génétique dans le domaine humain. Si l'article est accepté, la loi fédérale sur la procréation médicalement assistée (LPMA) sera modifiée en conséquence. Le système suisse, dans cette deuxième phase, prévoit une possibilité de referendum.

L'important est de comprendre que les deux objets (Constitution et loi) sont liés. En effet, en 2014, les deux chambres fédérales du Parlement ont accepté le projet du Conseil fédéral, mais en élargissant (déjà) les limites dans lesquelles celui-ci voulait maintenir le DPI: notamment, le Conseil fédéral voulait l'interdire pour dépister une Trisomie 21, mais le Parlement en a décidé autrement. Cette ouverture très libérale pourrait-elle conduire le peuple suisse à juger que le projet va trop loin?

peuvent être développés hors du corps de la femme jusqu'au stade d'embryon que le nombre d'ovules humains pouvant être *immédiatement* implantés² ».

Une modification de la Constitution requiert en Suisse une votation, dans le courant de cette année 2015, dont l'issue semble courue d'avance : une majorité probablement acceptera la nouvelle formulation plus large, permettant de développer jusqu'au stade d'embryon « le nombre d'ovules humains nécessaire à la procréation médicalement assistée », mais seulement ce nombre³.

Le projet suisse consiste à n'autoriser le DPI que « lorsque le danger de voir le couple parental se trouver dans une situation intolérable parce que l'enfant à concevoir sera atteint avec une forte *probabilité* d'une maladie héréditaire grave ne peut être écarté autrement⁴ ». On notera d'emblée qu'il s'agit d'une probabilité. J'y reviendrai.

Quand le peuple aura été favorable à une autorisation du DPI, on modifiera conséquemment la Loi sur la procréation médicalement assistée (LPMA) : d'une part, la règle selon laquelle on ne peut développer plus de trois embryons par cycle sera abrogée pour le DPI, afin de relever le nombre à 12 embryons, chiffre contesté par plusieurs milieux scientifiques, et fixé plutôt pour des raisons d'égalité de chance entre tous les couples ayant recours à la fécondation in vitro (FIV). D'autre part, on autorisera la congélation des embryons pour toute FIV.

Alors que le Conseil fédéral estimait à quelque 50-100 couples qui pourraient être annuellement concernés, l'élargissement des indications voulu par le Parlement, notamment en raison du dépistage de la trisomie, implique que ce nombre sera beaucoup plus élevé : certains milieux officiels l'estiment à environ mille cas par année, sur une totalité d'environ 6000 fécondations in vitro⁵.

Mais le DPI peut s'utiliser à de tout autres fins que celles que je viens d'énoncer :

1. D'abord le *Diagnostic* peut se transmuier en *Dépistage* systématique ou *screening*. Des voix déjà réclament de telles extensions : pourquoi ne pas utiliser le DPI pour chaque FIV afin de rassurer les parents inquiets et d'éliminer *tous* les embryons susceptibles de développer une grave maladie ?

2. CST 119, al. 2, let. c.

3. CF, 2.1., p. 65.

4. CF, p. 3.

5. Ces chiffres sont avancés dans le communiqué officiel du Parlement du 24 novembre 2014.

2. Ensuite d'autres caractéristiques d'origine génétique peuvent être isolées afin de trier les embryons : le sexe, par exemple. Ou alors on peut produire ce que le langage journalistique appelle un « bébé-médicament », ou typage HLA, sélectionnant les futurs enfants en raison de caractéristiques tissulaires permettant une transplantation de cellules hématopoïétiques sur un aîné malade.

3. On peut aussi déceler certaines anomalies chromosomiques empêchant le bon développement embryonnaire ; le but serait alors seulement d'augmenter le taux de réussite de la FIV.

Le Conseil fédéral veut interdire de telles extensions du DPI pour des raisons évidentes : on entrerait dans un processus eugénique ayant de graves conséquences pour la société. Et c'est le premier enjeu : un enjeu de société, que l'on appelle « pente glissante ». Une fois posé le pied sur la pente, on jure tous les dieux de ne jamais aller plus loin ; mais à peine le mouvement est-il engagé qu'il s'enchaîne irrésistiblement : aucune disposition légale ni aucune promesse ne le retiennent.

Il est de grande naïveté d'imaginer éviter que le DPI ne s'étende pas à ces trois pratiques. Le signe en est que des pays comme la France ou l'Espagne, après avoir légalisé le DPI, ont été conduits à en élargir les indications 10 ans plus tard, et à autoriser le bébé-médicament par exemple. Aucun garde-fou n'y fait rien. Il en allait de même en Suisse, dans les discussions au Parlement : les limites n'étaient pas encore posées qu'on se proposait de les dépasser⁶. Ce n'est finalement qu'une question de temps, car la machine est enclenchée, selon l'imparable logique suivante : dans le cas du « bébé-médicament », puisque l'on fait de la souffrance le critère présidant au choix, pourquoi la souffrance d'un petit enfant immunodéficient, qui vit sous une bulle, et celle de ses parents effondrés, serait-elle moins respectable que la souffrance de couples inquiets de transmettre une grave maladie ? Si on autorise le DPI dans ce dernier cas, il faut conséquemment l'autoriser dans le premier⁷.

6. C'est le cas par exemple de la majorité de la commission du Conseil des États chargée du dossier, et qui souhaite autoriser le « bébé-médicament ». Le Parlement n'a pas suivi cet avis, et la loi finale votée interdit tout typage HLA, vraisemblablement, selon le même communiqué, en raison du « couperet du vote populaire » !

7. Si une partie des gens refusent cet écart, c'est en raison de l'instrumentalisation de la personne humaine en ses débuts. En effet, (quelles que soient les convictions concernant la nature de l'embryon humain) chacun porte en lui cette intuition qu'une vie humaine avant la naissance ne saurait être réduite à un « objet fabriqué » : la technique forcément considère comme objet ce sur quoi elle porte ; or lorsqu'elle porte sur l'homme et sur l'identité corporelle intrinsèque à sa substance, elle implique l'avenir de la personne, laquelle ne devrait pourtant en aucun cas être considérée comme objet fabriqué. Contrairement à l'éducation, on ne peut

Qu'on ne se méprenne pas : il est très probable qu'un enfant conçu par typage HLA, c'est-à-dire choisi dans le but de servir à son grand frère ou sa sœur, sera finalement aimé pour lui-même, et autant que n'importe quel autre enfant. D'ailleurs, parmi les multiples raisons qui poussent les parents à « avoir un enfant », cette motivation médicale n'est probablement pas la pire : les plus mauvaises motivations ne peuvent-elles se transfigurer par amour ?

Non, le problème est ailleurs : il tient au fait que les *autres* embryons, embryons sains de surcroît, sont détruits purement et simplement : dans ce sens, le typage HLA constitue une instrumentalisation technicienne de la vie humaine prénatale, qui la transforme en objet, mis au service des préférences plus ou moins justifiées des parents.

Si j'ai commencé par les extensions du DPI, c'est qu'elles sont révélatrices : elles mettent en pleine lumière la *logique interne* de cette technique : ce n'est pas *dans ses écarts* seulement que le DPI ne respecte pas la dignité humaine, c'est *dans sa logique* même : il est un processus qui en lui-même implique une sélection ou un tri. Autrement dit : ce qui est aujourd'hui considéré comme une dérive trouve son origine dans le processus même du DPI, et c'est pourquoi l'accepter c'est déjà admettre nécessairement ce qui viendra ensuite, selon la logique interne de la pente glissante.

C'est donc le processus du DPI lui-même qu'il faut questionner.

3. La logique interne du DPI

3.1. Une sélection

On l'a compris : le DPI implique structurellement une sélection et un tri d'embryons, dont la plupart sont détruits, ou congelés, ou consommés pour la recherche. C'est pourquoi plusieurs questions portent sur le processus même.

(A) Il supprime non seulement des embryons qui n'auraient aucune chance de se développer, mais des embryons sains. En effet, le DPI diagnostique notamment une simple prédisposition à développer plus tard une grave maladie : « En effet les analyses génétiques qui sont concernées par la réglementation (...) ne peuvent servir au diagnostic des maladies qui se sont déjà

déclarées ; ni les gamètes ni les embryons *in vitro* ne sont malades. Le résultat de l'analyse ne peut qu'amener à la détection ou non d'une *prédisposition* génétique déterminée qui pourrait conduire à une maladie dans le futur, avec une certaine *probabilité*. » Cette probabilité est fixée à 25 % et la maladie probable doit se déclarer avant l'âge de 50 ans⁹.

Et nous voici renvoyés à la question de la nature de l'embryon humain. La revue *Nova et Vetera* y a consacré de nombreuses études, qui conduisent toutes à un respect de l'embryon humain dès la conception. Je rappellerai simplement que, en cas de doute sérieux sur la nature du produit de la génération humaine, le fardeau de la preuve appartient à ceux qui pensent que l'embryon n'est pas du tout une personne. À ma connaissance, pareille preuve n'a jamais été apportée, et c'est pourquoi le principe de précaution impose ici de le traiter « comme une personne »¹⁰.

(B) Un autre point inquiétant tient au processus de sélection, car on se donne le pouvoir exorbitant de décider quelle vie vaut la peine d'être vécue, et laquelle ne le vaut pas, supposant au passage que l'humain se réduirait à son génome ou à son bagage génétique. C'est un deuxième enjeu, proprement anthropologique.

Accueillir la vie, c'est l'accueillir dans sa totalité, car l'être humain est un tout unitaire, constitué de matière biologique structurée par l'esprit : il est une personne, dont la nature le presse à connaître la vérité et à préférer le bien, en une relation constitutive avec autrui. C'est pourquoi l'humain n'est pas *duel*, avec une âme et un corps qui seraient comme deux morceaux juxtaposés : il est un, totalement biologique et totalement spirituel. Puisque le corps fait 'partie' intégrante de la personne, l'accueil de la vie requiert le soin de la personne totale, dans sa petitesse, dès le tout début : prendre soin des embryons, c'est déjà prendre soin de la personne, en un geste d'humanité naturelle.

C'est pourquoi il est ruineux de réduire la vie humaine à son génome, ou à sa structure matérielle objective, et de la mettre sur une balance comme si l'on soupesait des biens ou des intérêts divers ! Même un auteur comme Habermas, qui refuse l'idée de personnalité de l'embryon, est conduit à cette observation : « [Mais] nombre d'entre nous paraissent obéir à une intuition, à savoir que

8. CF, 2.2, p. 67.

9. CF, 2.2, p. 69.

10. C'est une curiosité culturelle de voir comment, dans les débats sur le début de la vie ou sur le « droit de mourir », le fardeau de la preuve a changé de camp, sans qu'on y prenne garde. Ce sont à ceux qui réclament de nouveaux droits d'en établir le fondement dans un ordre juridique démocratique.

supposer ici que le futur enfant qui naîtrait ou le futur adulte donne à terme un consentement venant confirmer le choix des parents, puisque le DPI rend impossible une telle confirmation, du fait qu'il empêche la naissance de ceux qui ne seront pas sélectionnés : ceux-là n'auront rien à dire, puisqu'ils n'ont pas de futur.

nous ne souhaitons pas que la vie humaine, même à son stade le plus élémentaire, soit *soupesée pour être mise en balance*, ni avec la liberté (...) de la recherche, (...) ni même avec le désir des parents d'avoir un enfant en bonne santé, ni enfin avec la perspective (envisagée pour l'instant sur arguments) de nouveaux types de traitements pour les déficits génétiques sévères¹¹. »

(C) Soupeser les intérêts sur une balance est une manière d'instrumentaliser la vie humaine à ses débuts. Or, si on tient vraiment à parler d'« intérêt » à la manière des utilitaristes, on relèvera la curiosité suivante: le DPI se fait toujours au bénéfice d'un tiers, mais jamais en faveur de l'enfant à naître.

Déjà évident pour le HLA, dont le premier bénéficiaire sera l'aîné, cette observation vaut pour tout DPI. On ne peut, sans cynisme ni contradiction, prétendre qu'il serait dans « l'intérêt » du futur enfant de ne pas naître! Il ne peut être dans l'intérêt de personne de ne pas exister, du moment que l'existence est la condition même permettant d'éprouver un intérêt!

Voici par exemple l'affirmation qui fonde et rythme tout le rapport de la Commission nationale suisse d'éthique en 2005, justifiant le DPI, pourvu que les indications visent « l'évitement de maladies, ou de handicaps graves et menaçants, au bénéfice de l'être en devenir lui-même¹² ». Tournez la phrase en tout sens possible, vous trouverez qu'elle n'en a aucun. Simplement parce qu'elle est contradictoire. C'est, au passage, un troisième enjeu du DPI: ses justifications souvent heurtent la raison et blessent l'exigence de vérité. C'est là un grave enjeu culturel, témoin de la défaite de la pensée, puisque la raison se réduit à un rôle instrumental et renonce à sa dimension métaphysique. L'accueil joyeux de la vie passe aussi par l'accueil de la vérité qui fait vivre l'intelligence et la nourrit dans sa saveur de sagesse.

3.2. Comment déterminer le seuil de graves maladies?

Dans la forme négative de l'eugénisme que véhicule le DPI, on accorde comme allant de soi qu'il n'est justifié qu'en cas de maladie grave¹³. Reste à établir le seuil d'une maladie grave! Or cette notion de gravité pose une diffi-

culté si on veut l'appliquer au DPI, car deux solutions se présentent, qui toutes deux restent gravement insatisfaisantes:

1° Soit on laisse aux parents toute latitude dans la décision, de façon qu'ils deviennent, eux, la norme de gravité d'une maladie, en fonction de leur subjectivité. Cette option conduit au pur arbitraire, à une pratique variable qui répugne à la médecine et à l'importance du choix. Par là même, on peut imaginer glisser vers des décisions de confort¹⁴.

2° Soit une autre option consiste à dresser une liste de handicaps, ou un seuil de maladies considérées comme suffisamment graves, pour justifier un DPI. Outre le fait qu'un tel seuil ne peut être fixé de manière objective, l'effet serait dévastateur, puisqu'une telle liste signifierait aux personnes vivant actuellement avec ces handicaps qu'il aurait mieux valu qu'elles ne vivent pas. Une telle stigmatisation de personnes fragiles suscite la juste réaction des associations de personnes ou de parents de personnes handicapées.

Il faut reconnaître que, conscient de ces difficultés, le Conseil fédéral propose une solution à la jointure des deux options: d'abord il établit des critères permettant de considérer une maladie comme grave¹⁵, mais sans jugement. C'est ensuite à l'intérieur de ce cadre fixé qu'intervient la liberté des parents, lesquels jugeront en conscience si cela leur paraît supportable ou intolérable.

La solution est ingénieuse, mais tente vainement de résoudre la quadrature du cercle: car on n'échappe pas au subjectivisme. Elle est si subtile, cette 'solution', que personne ne s'y tient. La preuve, c'est que dans le projet de loi

11. Jürgen HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, Paris 2002, p. 103.

12. COMMISSION NATIONALE D'ÉTHIQUE POUR LA MÉDECINE HUMAINE, *Diagnostic préimplantatoire*. Position n° 10/2005, Berne 2005, p. 51. Pour en suivre une analyse détaillée, cf. *Diagnostic préimplantatoire: questions d'éthique impertinentes*, dans *Nova et Vetera* 83/1 (2008) 85-96; cette critique n'a jamais trouvé la moindre réponse.

13. Qu'on n'oublie pas qu'il ne s'agit pas seulement de maladie, mais de simple prédisposition, et que la maladie en question est censée se déclarer avant la 50^e année de vie de l'adulte.

14. On rétorquera que de tels propos sont irrespectueux des parents, lesquels mesurent leur responsabilité, et ne pratiqueront jamais de DPI qu'en cas de maladies sévères et très lourdes. Il semble qu'il y ait quelque naïveté à une telle assurance dans le cadre de notre société de consommation, au point que le Conseil fédéral ne retient justement pas cette option trop risquée. De surcroît c'est oublier un peu vite les leçons de l'histoire. Lorsque les ultra-libéraux, tels Rorty, pariaient que « la liberté et la vérité veilleront sur elles-mêmes », le Cardinal Ratzinger rétorquait que là « il se trompe tout simplement », car de telles intuitions de respect de la personne humaine ont été plusieurs fois exclues de la sensibilité dominante durant les siècles, et rien ne garantit qu'elles vont perdurer: « L'histoire, poursuit le cardinal Ratzinger en parlant de Rorty, a montré de manière dramatique qu'il est facile de fourvoyer [la majorité] et de la manipuler, et que la liberté peut être détruite précisément au nom de la liberté. » Cardinal Joseph RATZINGER, *Valeurs pour un temps de crise. Relever les défis de l'avenir*, Paris 2005, p. 37. « Mais les majorités aussi peuvent être aveugles ou injustes. L'histoire ne le montre que trop. » Cardinal Joseph RATZINGER, « Démocratie, droit et religion », dans J. HABERMAS-J. RATZINGER, « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », *Esprit* 306, juillet 2004, p. 21.

15. Six critères sont avancés: douleurs résistantes, limitations de la motricité, dépendance, sévères limitations cognitives, limitation de l'émotivité et l'affectivité, limitation de la liberté de mouvement. Cf. CF, 2.2, p. 68-69.

adopté, le Parlement a ajouté la Trisomie 21. N'ayant pas compris la finesse du projet du Conseil fédéral, les députés ont donc fait mention d'un handicap particulier. L'effet est dévastateur: d'une part on stigmatise les personnes vivant actuellement avec une Trisomie, d'autre part on a la preuve de la pente glissante, car il est impossible de maintenir la technique sélective dans les limites souhaitées. On voit combien le DPI se focalise sur le handicap et non sur la personne handicapée.

Tout à l'inverse, le souci humaniste et chrétien d'accueillir la vie réoriente notre regard sur la personne même, « seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ce qui est de plus noble dans la nature¹⁶ », investie de toute la dignité humaine au-delà de son handicap, exigeant un soin tout particulier de la société et des lois à l'endroit des petits, des faibles et des enfants fragiles. Déjà le préambule de la Constitution rappelle avec vigueur que le peuple suisse est conscient « que la force de la communauté se mesure au bien-être du plus faible de ses membres ».

4. Objections et réponses

Malgré cela, le DPI sera pratiqué en Suisse. Or les raisons ne sont pas seulement émotionnelles: quand bien même il est difficile à quiconque de prendre la parole à la suite de forts témoignages que l'on ne manquera pas de présenter de la souffrance des gens, il y a bel et bien des arguments qui entraîneront l'adhésion de bien des gens.

4.1. Le Diagnostic prénatal (DPN) est autorisé, alors d'autant plus le DPI

Argument: la première objection répandue partout prétend que, puisque l'avortement est autorisé à la suite d'un DPN, alors autant pratiquer un DPI moins invasif et surtout moins traumatisant. On s'appuie donc sur la modification du Code pénal de 2002 pour effectuer un nouveau pas¹⁷.

Réponse: cet argument cache un mauvais sophisme, car malgré leur similitude (élimination d'une vie humaine à ses débuts), les deux procédés sont de nature différente. Dans le cas du DPN, il existe une tension grave entre d'une part la volonté de la femme à l'auto-détermination, et d'autre part la nécessité de protéger l'embryon. Cette situation est *donnée*, et chacun comprend le drame qui consiste à la résoudre. Dans le cas du DPI au contraire, la situa-

tion est *voulue*, elle est provoquée: on choisit délibérément de produire plusieurs embryons *dans le but* de les détruire. L'intention est donc inscrite dans le processus technique, et non seulement dans l'intention subjective du couple, car c'est le DPI qui impose une sélection.

De plus, la barrière psychologique et spirituelle est plus forte dans le DPN, car l'avortement est invasif, et fait porter un poids très lourd à la conscience spontanée. Le DPI fait tomber cette barrière naturelle, et c'est pourquoi le relais doit être repris par l'éthique, de manière beaucoup plus intellectuelle, donc, en un sens, moins efficace. C'est pourquoi la vie naissante, pour être honorée, requiert une protection accrue de la société. Il n'est donc pas si absurde que la loi protège l'embryon *in vitro* davantage, ou autant, que le fœtus *in utero*, lequel jouit déjà d'une protection naturelle spontanée.

C'est un quatrième enjeu du DPI, d'ordre juridique: l'accueil de la vie requiert une protection juridique accrue qui, même si elle ne suffit pas à elle seule, joue un rôle efficace, jusque dans la formation des consciences.

4.2. La souffrance

Argument: mais l'objection rebondit, et prend une tonalité plus affective. « Préférez-vous, dira-t-on, qu'un couple potentiellement transmetteur d'une maladie grave, se voie interdit de DPI et tente une grossesse à l'essai, puis un DPN, quitte à avorter? Est-ce cela que vous voulez? Finalement votre position d'accueil de la vie ne revient-elle pas à une apologie de la souffrance? »

Réponse: il ne s'agit pas de *préférer* une méthode à une autre, mais de choisir le *moindre mal*. Or pour un couple, il pourrait sembler, d'un point de vue psychologique et médical, que le moindre mal réside dans le DPI; pour la société cependant, le DPI est évidemment plus grave, du fait qu'on induit une sélection au cœur même de la médecine, c'est-à-dire un véritable eugénisme négatif. Il est tout de même difficile de s'en réjouir. Même un auteur comme Jürgen Habermas avait relevé la gravité de cet enjeu. Le fait de soupeser la nécessité de protéger l'embryon – il en a besoin et cela lui est dû –, comme un bien évaluable, voilà qui « ouvre grand la porte à l'instrumentalisation de la vie humaine et à l'érosion du sens catégorique attaché aux requêtes morales¹⁸ ». Aussi insiste-t-il sur « l'intégrité de la vie humaine en devenir, à laquelle aucune société civilisée ne peut toucher sans que cela entraîne des conséquences ».

16. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, n. 24/3.

17. C'est exactement la définition de la « pente glissante »: on prend appui sur une situation acquise, afin de franchir une nouvelle étape inexorable. Lorsque cette pratique est délibérée, on l'appelle vulgairement « tactique du salami ».

18. Jürgen HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, Paris 2002, p. 59.

Contrairement au conflit de conscience dans le cas d'une grossesse non désirée « les parents qui souhaitent avoir un enfant prennent une décision de procréer sous réserve (...). La sélection délibérée est fonction de l'appréciation de la qualité génétique d'un être humain et obéit à un désir d'optimisation¹⁹ ». C'est pourquoi, comme le fait l'humanisme et comme y invite l'Église, l'accueil de la vie n'implique aucunement une apologie de la souffrance mais plus profondément une reconnaissance de la fragilité de cette vie humaine; c'est cette vulnérabilité que le DPI s'emploie à masquer. Bien plus, « procréer sous réserve » relève de cette aspiration à revenir en arrière dans son choix, au lieu de se livrer avec confiance à un engagement définitif.

5. Conclusion

Argument: un dernier argument en faveur du DPI servira de conclusion, qui relève d'un dernier enjeu. La Suisse n'est pas une île au milieu de l'Europe; or plusieurs pays environnants ont libéralisé le DPI depuis des décennies, y compris le typage HLA. La Suisse ne saurait en rester à sa position restrictive, sans favoriser un tourisme de la procréation médicalement assistée, auquel seuls les couples aisés pourront accéder: cette médecine à deux vitesses induit une injustice.

Réponse: l'enjeu est important, car la situation nous met comme devant un fait accompli. C'est là un problème redoutable, supposant une « force normative du factuel²⁰ ». Serions-nous mis en face de « faits accomplis sur lesquels il (semble) impossible de revenir d'un point de vue normatif »? Cette tendance profonde qui, alors qu'on n'a que le mot 'éthique' à la bouche, ruine cependant l'éthique en la mettant à la remorque des faits et des techniques, est inquiétante pour le sens de notre humanité, laquelle semble dès lors plus être agie qu'avoir les moyens d'agir²¹.

Or la Suisse ne craint pas de maintenir ses standards de qualité et des normes de sécurité sévères qui s'appliquent aux biens de production, ou aux denrées alimentaires; la polémique autour du « Cassis de Dijon » montre que

la Suisse n'est pas disposée à abaisser ses exigences les plus élevées, nonobstant le fait que beaucoup peuvent acheter des produits moins chers dans les zones frontalières. N'est-il pas choquant dès lors de se montrer plus pointilleux sur la qualité de tels produits que sur le respect de la vie humaine? Dans ce sens, le DPI met en jeu une dimension *politique* importante. Non seulement on en décide dans les parlements, mais la question relève du fondement même du politique: en portant atteinte à l'intangible dignité humaine, on fragilise le cadre qui permet le fonctionnement démocratique. « Si les principes moraux qui sont sous-jacents au processus démocratique ne sont eux-mêmes déterminés par rien de plus solide qu'un consensus social, alors la fragilité du processus ne devient que trop évidente – là est le véritable défi pour la démocratie. » Ce propos du pape Benoît XVI devant le Parlement anglais²² relève l'enjeu fondamental d'une absolutisation des droits de l'individu.

Pour nous, la joie d'accueillir la vie s'entend de la totalité de ce qui constitue la vie humaine:

accueil de la vie biologique, car la personne est une;
 accueil de la vie morale de la conscience;
 accueil de la vie de la raison nourrie de vérité;
 accueil de la vie collective, sociale et politique;
 et au cœur de tout cela, il y a l'accueil des plus petits et des plus vulnérables.

Mais cette analyse prend sens à condition que des témoins montrent que la vérité peut être vécue. Puissent-ils se lever au cœur même du débat politique.

François-Xavier PUTALLAZ

19. *Ibid.*, p. 142.

20. *Ibid.*, p. 33. Si je cite plusieurs fois Habermas, ce n'est pas que je partage sa conception philosophique, mais pour montrer que des penseurs aussi éloignés de la ligne doctrinale d'une revue comme *Nova et Vetera*, ont été conduits par de tout autres chemins à des conclusions qui n'en sont pas éloignées. C'est là un beau témoignage à la vérité, quel que soit celui qui l'énonce.

21. Le sens de l'accueil des petits conduira de plus en plus souvent les chrétiens à se rebiffer devant ce défaitisme, quitte à entrer dans de nouvelles logiques d'objection de conscience. Le souffle évangélique y aidera à coup sûr.

22. Rencontre avec le Parlement et la British Society, Allocution du Saint-Père Benoît XVI, du 17 septembre 2010.

La métaphysique, source d'émerveillement

Comme elle est bienvenue cette réédition de l'ouvrage du Père Emonet paru il y a plus de vingt ans sous le titre « Une métaphysique pour les simples »!¹ Car c'est un itinéraire qui invite uniment à l'analyse philosophique et à la contemplation esthétique. La première est le fruit d'une vie de lecture et d'enseignement d'Aristote et de saint Thomas, mais aussi de Heidegger ou de Maritain; la seconde puise au trésor des poètes, de Rilke à Claudel ou Ramuz.

L'ouvrage se divise en deux parties, constituées chacune de vingt courts chapitres, denses, profonds et élégants, qui suivent un ordre d'exposition remarquable. La première partie (p. 19-133) insiste sur les grandes découvertes aristotéliciennes, en une fine progression jusqu'à l'intimité ou l'essence des choses. On y devine à l'œuvre les causes constituant la nature dynamique des êtres, leur émergence de la puissance à l'acte, mais une forme, une matière, une efficacité et une fin surprises chaque fois comme en train de s'épanouir sous nos yeux et nos intelligences. D'un côté, la technicité de la philosophie: « Le mot entéléchie,

étymologiquement "ce qui possède sa fin en soi-même", traduit la poussée d'une chose à la recherche de son propre accomplissement. » (p. 48) De l'autre, et dans un imperceptible fondu-enchaîné, le chant de la poésie où « Rilke admire l'espèce de hâte qui s'empare du figuier dans le processus de sa croissance » (p. 47), ou Ramuz: « Toutes choses se hâtent avec avidité vers être davantage, dans la lumière du matin » (p. 29).

Et cette première ligne d'émerveillement devant ce que sont les choses et les vivants s'épanouit dans la découverte de l'Acte pur, qui est Dieu, auquel tout aspire par une sorte d'inébranlable instinct de nature. Ce qui donne à l'auteur de clore sa première partie par trois chapitres lumineux sur le « style du Créateur », où Dieu comme cache sa puissance au creux des choses pour les faire agir selon leur propre densité naturelle: en faisant surgir les formes du fond de la matière, en surélevant l'action des agents de ce monde, et par attirance en invitant les êtres à lui donner la réponse qui convient.

Si la première partie oriente l'intelligence sur l'essence des choses qui, donnée à partir de l'expérience sensible d'abord, s'efforce opiniâtement de se perfectionner, la seconde partie (p. 135-248) est plus proprement métaphysique, puisqu'elle va montrer ces mêmes choses, comme arrachées du néant et se tenant au-dessus de rien. En un mot, après la

1. Pierre-Marie EMONET o.p., *La métaphysique, source d'émerveillement*, Préface de Jacques de Coulon, Tarma éditions, s.l. 2013, 255p. Le choix du nouveau titre aurait-il pu être plus heureux, si l'on songe que, fruit certainement de la métaphysique, l'émerveillement semble d'abord en être l'origine et la source?

contemplation de l'essence, voici le grand émerveillement devant l'exister du monde.

Tout débute avec une belle citation du poète anglais du XVIII^e siècle, Samuel T. Coleridge: « As-tu jamais haussé ton esprit à la conception de l'existence en soi et pour soi, dans le seul fait d'exister?... Si vraiment tu as pu y atteindre, tu auras senti la présence d'un grand mystère qui aura transpercé ton esprit d'admiration et d'effroi. » (p. 139) Ayant découvert que le fait d'exister n'est pas au pouvoir des choses, après avoir souligné avec optimisme la destination de l'intelligence humaine pour qui « les choses apparaissent comme des "pensées" qui vont jusqu'au bout de ce qu'elles ont mission de dire, et qui répandent sur leur être la douceur de l'intelligibilité » (p. 152), l'auteur fait saisir combien l'existence d'un seul brin d'herbe est plus grande que toutes les essences du monde: maintenu au-dessus du néant, victorieux de l'abîme, il existe.

On en profite pour expliquer l'importance capitale de l'analogie, celle du

philosophe ou celle du poète, pour souligner la diversité des êtres et en même temps leur mystérieuse parenté, ces « merveilleux rapports » des choses, qui enivrent les poètes (p. 176): ne communiquent-elles pas entre elles dans l'unité, la vérité, la bonté et la beauté, ces perfections qui ne se quittent jamais, mais courent « au travers de toute l'échelle de l'être »? D'où la belle définition du « transcendantal »: « Une chose et un mot qui circulent de bas en haut et de haut en bas de l'échelle des êtres! » (p. 194)

Et le livre, qui peut se délecter en quarante jours, au rythme des quarante courts chapitres à déguster lentement comme une lecture spirituelle, conduit par étapes au seuil de cette grande beauté: « Voir Dieu dans le monde », c'est-à-dire percevoir, ébloui, ses traces, quand elles se montrent à ceux et celles qui aiment à s'émerveiller².

François-Xavier PUTALLAZ

2. Le livre devrait être traduit en hongrois par Mária Dabóci. Pour plus d'approfondissement, on consultera la note de lecture consacrée à ce livre par Michel CAGIN, « Une métaphysique pour les simples: un long regard posé sur les choses », dans *Nova et Vetera* 57 (1992/2) p. 138-144, et la contribution du Cardinal Georges COTTIER, « En relisant la Métaphysique des simples », dans l'ouvrage collectif: J. CHESSEX, G. COTTIER et al., *Avec le Père Emonet*, éd. de l'Aire, Vevey 2006.

DOMINIQUE GONNET, MICHEL STAVROU (éds.), *Les Pères de l'Église aux sources de l'Europe*, Paris, Cerf, 2014, 537p.

C'est un vaste panorama du renouveau et du sens des études patristiques en France au xx^e siècle que propose cet ouvrage. En effet, plus de 560 volumes constituent aujourd'hui la fameuse collection des *Sources chrétiennes*, née à la fin de 1942, avec la traduction de la *Vie de Moïse* de Grégoire de Nysse, faite par le P. Jean Daniélou. De fil en aiguille, avec la participation toujours plus importante de théologiens, historiens, hellénistes et latinistes chevronnés, le projet d'une collection prend progressivement forme pour devenir la source actuelle la plus importante de textes patristiques présentés et traduits pour le grand public intéressé.

La première partie offre ainsi une série de passionnantes monographies sur les figures qui ont marqué de manière décisive l'histoire de ce renouveau des études patristiques. C'est à Mgr Claude Dagens d'ouvrir le feu par un vibrant portrait d'Henri-Irénée Marrou, dans lequel il met en lumière le sérieux que cet historien des origines chrétiennes et de l'Antiquité tardive, de surcroît théologien de l'histoire et de l'Église dans l'histoire, a mis non seulement dans ses travaux, mais aussi dans sa vie de professeur, de père de famille et de croyant engagé. Comme il l'écrit lui-même, le but qu'il n'a cessé de poursuivre a toujours été de « combattre les combats du Christ, là où il a voulu que nous soyons insérés dans l'histoire » (p. 31).

Michel Fédou brosse à son tour un émouvant tableau de la vie et du travail du Cardinal Henri de Lubac, cofondateur des *Sources chrétiennes* avec le P. Victor Fontoyne et Jean Daniélou. Toute son œuvre témoigne en effet de l'intérêt qu'il a porté à l'héritage patristique, héritage qu'il n'a cessé d'approfondir pour donner l'ampleur que l'on sait à la notion de 'catholicité' de l'Église, à la pratique d'une exégèse constructive et spirituelle, à la connaissance vivante de Dieu et, enfin, aux débats sur le surnaturel et sur l'approche des religions.

Incomplet serait le paysage des débuts de ce renouveau sans la présence du Père Daniélou, dont la détermination et les recherches ont ouvert pour la première fois la possibilité d'approcher la pensée de Grégoire de Nysse, dont il a pu dire qu'il a su opérer, depuis Platon, Plotin, Philon d'Alexandrie et Origène, un « travail de transposition qui va permettre à la mystique chrétienne de se constituer » (p. 76).

Qui dit renouveau des études patristiques, évoque *ipso facto* le renouveau des études christologiques. Et c'est au Cardinal Alois Grillmeier qu'il faut donner ici la place qui lui revient, et que met en lumière Theresia Hainthaler, en montrant de quelle admirable façon son intention a toujours été, dans l'œuvre immense qu'il a construite et qu'il nous laisse, et dont *Le Christ dans la tradition chrétienne* est la pierre angulaire, « de retrouver l'image du Christ de chaque auteur comme un médaillon. Il voulut présenter chaque Église avec son portrait de Christ » (p. 145).

Quant au Cardinal Yves-Marie Congar, sans avoir eu de rôle particulier dans le projet et la réalisation des *Sources*, le Cardinal Georges Cottier sait aussi en montrer l'importance dans ce concert de patrologues, par la réflexion qu'il a menée sur les conditions de réforme de l'Église et dans l'Église : retour obligé aux sources de la Tradition, pour entretenir la conscience vive de sa continuité comme de son actualité.

Le projet des *Sources chrétiennes* fut d'emblée œcuménique : des savants orthodoxes se sont très tôt joints pour y apporter leur science et leur souci de retrouver dans les sources patristiques communes les fondements d'une théologie et d'une ecclésiologie renouvelées et partagées. C'est ainsi qu'aux portraits des fondateurs s'ajoutent naturellement ceux de Mme Myrrha Lot-Borodine, Vladimir Lossky, Cyprien Kern, Georges Florovsky, Basile Krivochéine, Kallistos Ware et Jean Meyendorff, la plupart issus de l'émigration russe en France au début du xx^e siècle. S'il fallait résumer d'un mot le témoignage de chacun d'eux, il suffirait de dire qu'ils n'ont cessé de rappeler l'esprit dans lequel il faut étudier les Pères, comment il faut les lire. « Toute étude philosophique des Pères, écrit Kallistos Ware, qui ne prendrait pas en compte la liturgie et la spiritualité serait terriblement incomplète. Car il ne faut jamais oublier qu'il y avait pour eux un lien essentiel entre la réflexion théologique et le culte, comme entre la doctrine et la prière. En second lieu, poursuit-il, et le lien avec ce premier point est étroit, il faut donner toute sa valeur à l'aspect apophatique de la théologie patristique. Les Pères regardaient la faculté de raisonner comme un don de Dieu dont il fallait user pleinement,

mais ils croyaient parallèlement que les êtres humains ont reçu une faculté plus haute de vision intérieure, le *noûs*, c'est-à-dire l'intelligence spirituelle supérieure à la *dianoia* ou raison discursive ; et grâce à cette faculté supérieure nous appréhendons que Dieu est un mystère qui nous dépasse, révélé en Jésus-Christ et pourtant encore caché. Enfin, il faut interpréter les Pères non comme des voix d'un lointain passé, mais comme des témoins vivants et des contemporains. » (p. 283s.)

La deuxième partie de l'ouvrage se penche sur l'œuvre de Cyprien de Carthage, dont l'enjeu stratégique est capital tant pour le dialogue œcuménique que pour la doctrine ecclésiologique. Tour à tour, Paul Mattei, Samuel Kobia, Simone Deléani, Bernard Sesboué, Michel Stavrou, Aimable Musoni et Jean-Noël Guinot déclinent les axes principaux de sa pensée et de son œuvre, ainsi que des combats qu'il a su mener, par sa correspondance en particulier, pour garder l'unité et la catholicité de l'Église.

Enfin, une troisième partie revient selon différents points de vue sur la naissance des *Sources chrétiennes*, sur sa préhistoire dans les développements que la patristique a connus au xvii^e siècle à travers l'entreprise des moines mauristes. Marc Fumaroli, Jean-Noël Guinot, le Cardinal Paul Poupard, Andrea Riccardi et le Cardinal Philippe Barbarin défendent tour à tour l'importance de poursuivre l'aventure et le défi des *Sources Chrétiennes*, porteurs pour l'avenir, qu'il soit proche ou plus lointain, de la réalisation de la prière du Christ : que tous soient un en Lui comme lui-même est un avec le Père.

JEAN BOREL

LA BIBLE D'ALEXANDRIE, *Vision que vit Isaïe*, Traduction du texte du prophète Isaïe selon la *Septante* de Alain Le Boulluec et Philippe Le Moigne, Index littéraire des noms propres et glossaire de Philippe Le Moigne, Paris, Cerf, 2014, 367p.

Dans le cadre du vaste projet de la traduction livre par livre de la *Bible des Septante*, entrepris par Marguerite Harl il y aura bientôt trente ans, le présent ouvrage se présente comme la première étape d'un itinéraire qui doit conduire à l'entrée d'Isaïe dans la collection « *La Bible d'Alexandrie* », laquelle compte déjà une vingtaine de volumes.

Il s'agit donc pour la première fois d'une publication hors série, dont le but est de donner en primeur aux lecteurs intéressés la traduction complète du *Livre d'Isaïe* qu'Alain Le Boulluec et Philippe Le Moigne ont préparée avec le plus grand soin pour entrer dans le projet définitif. Cette traduction, introduite par les hypothèses que l'on peut émettre aujourd'hui avec la plus grande vraisemblance concernant les circonstances de la production du texte grec et sa cohérence formelle, tente de rendre de manière aussi précise et suggestive que possible les particularités de l'Isaïe grec, en s'inspirant des études syntaxiques et lexicales qui ont été faites pour comprendre l'intention globale des auteurs de la *Septante*.

Enfin, un important glossaire et index littéraire des noms de personnes, de peuples et de lieux mettent également en évidence de manière remarquable les caractères propres de la *Septante* d'Isaïe, en ce sens que chaque notice « attire l'attention sur le réseau des significations induites par le jeu sur les noms propres » (p. 178) qu'ont su créer le ou les traducteurs juifs. « On sera à cet égard particulièrement sensible au rôle que prennent à

l'occasion les noms propres dans des procédés poétiques tels que parallélisme synonymique ou inclusion. » (*ibid.*)

Ce qui manque donc encore dans ce volume, et qui apparaîtra dans sa version définitive, c'est l'ensemble des comparaisons, nombreuses et révélatrices d'un projet théologique voulu et réfléchi, qu'Alain Le Boulluec et Philippe Le Moigne devront faire avec le texte hébraïque, c'est-à-dire le texte massorétique reçu dans le canon de l'Ancien Testament, tel qu'il a été lu et utilisé par le ou les traducteurs alexandrins.

« Nous avons pris le parti, disent-ils, pour cet ouvrage, de tenir à l'écart la réception chrétienne antique d'un livre de la Bible qui, plus que tout autre, a servi d'assise à la doctrine des continuateurs du mouvement de Jésus. Nous avons tenté de considérer ce texte comme le produit du judaïsme alexandrin qu'il a été à l'origine, au ii^e siècle avant notre ère. » (p. 170)

Il y a longtemps que l'on attendait la traduction du livre d'Isaïe tel que les auteurs de la *Septante*, les premiers, l'ont traduit en langue grecque. La première mouture qui nous est offerte aujourd'hui est de première importance et elle aiguise le désir de sa version définitive, dans la mesure où nous savons que le *Livre d'Isaïe* a été considéré et lu par les premières communautés chrétiennes comme un proto-évangile, voire comme un cinquième évangile, et que c'est le livre biblique le plus cité – plus de quatre cents occurrences – dans le Nouveau Testament. Il est bon et utile de souligner enfin que le titre qui a été choisi, *Vision que vit Isaïe*, correspond aux quatre premiers mots du *Livre d'Isaïe* lui-même.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Muriel Motllo – Sainte-Marie-la-Mer



Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Tél. Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse	CHF	65.00
Europe	€	46.00
Autres pays	€	48.00

o de soutien

CHF	70.00 (à partir de)
€	55.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de :

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

***À adresser à : Nova et Vetera Édition,
85, route de Sept-Fons, BP 50001,
Dompierre-sur-Besbre, FRANCE***