3

NOVA & VETERA

JUILLET
AOÛT
SEPTEMBRE 2015

NOVA ET VETERA
LETTRE ENCYCLIQUE *LAUDATO SI'*
SUR LA SAUVEGARDE DE LA MAISON COMMUNE

SR ALEXANDRA DIRIART
LA VOCATION UNIVERSELLE À LA SAINTETÉ

GEORGES CARD. COTTIER, OP
RÉFLEXIONS EN VUE DU SYNODE

MICHEL CAGIN, OSB
JACQUES MARITAIN ET LE CONCILE VATICAN II

YVES SIMON
LA DÉFINITION DE LA VERTU MORALE

MICHELE M. SCHUMACHER
LA RÉALITÉ DE LA SEXUALITÉ HUMAINE
À LA LUMIÈRE DE *VERITATIS SPLENDOR*

XC^e ANNÉE · REVUE TRIMESTRIELLE

SOMMAIRE

***Lettre encyclique* Laudato Si'**
sur la sauvegarde de la maison commune
NOVA ET VETERA 245

La vocation universelle à la sainteté :
dynamisme et caractéristique fondamentale
***de l'ecclésiologie de* Lumen Gentium**
SR ALEXANDRA DIRIART 251

Réflexions en vue du Synode
✠ GEORGES CARD. COTTIER, O.P. 271

Jacques Maritain et le Concile Vatican II
MICHEL CAGIN, O.S.B. 283

La définition de la vertu morale
YVES SIMON 299

La réalité de la sexualité humaine à la lumière
***de* Veritatis Splendor**
MICHELE M. SCHUMACHER 337

Notes et lectures

Bibliographie : 357
VÉRONIQUE GAY-CROSIER LEMAIRE, *Plongée dans l'enseignement social de l'Église. Étude approfondie des principaux textes du magistère de l'Église catholique en matière sociale, économique et politique* – PASCAL-RAPHAËL AMBROGI et DOMINIQUE LE TOURNEAU, *Dictionnaire encyclopédique de Marie* – JACQUES DESCREUX, *L'ivresse des nations. Les figures du mal dans l'Apocalypse de Jean.*

Éditorial

Lettre encyclique *Laudato Si'* sur la sauvegarde de la maison commune

Laudato Si' : l'encyclique du Pape François datée du 24 mai, jour de Pentecôte, peut être lue comme un commentaire du *Cantique des créatures* de François d'Assise, dont la lumière éclaire les questions angoissantes de notre temps.

L'humanité vit une crise sans précédent. Chaque membre de la famille humaine est concerné à un titre ou à un autre. Les changements climatiques, dont le contrôle semble nous échapper, en sont le *révélateur* le plus évident, car ils atteignent, selon une belle expression, notre *maison commune*, la terre que nous habitons et à laquelle nous appartenons.

En appelant sœur ou frère la plus humble des créatures, saint François ne cédait pas à un romantisme irrationnel, il obéissait au contraire à une intuition essentielle. Si nous sommes déshabitués de parler à l'égard de la nature le langage de l'admiration devant sa beauté, et de la fraternité, c'est le signe que notre relation au monde est en train de subir un changement radical et que notre attitude devient celle du dominateur et de l'exploiteur. Nous sommes gagnés par la mentalité utilitariste, incapables d'imposer une limite à nos intérêts immédiats. L'austérité de François signifiait davantage que l'ascétisme. Il a su renoncer à faire de la réalité un pur objet d'usage dont on dispose à son gré, il a reconnu son identité et reçu son message (n. 11).

* * *

L'encyclique s'adresse à tous les hommes, – c'est là une nouveauté. Elle est d'une longueur inhabituelle.

La problématique et les principes directeurs sont exposés dans les quatre premiers chapitres, alors que les chapitres suivants tirent les conséquences pratiques, notamment pédagogiques. Ils montrent également ce que l'expérience chrétienne peut apporter à une réflexion qui est de soi du domaine de la raison naturelle. Le premier chapitre, qui s'appuie sur le jugement de scientifiques qualifiés, porte un diagnostic sévère. La science établit les faits et propose une interprétation qui exige une vérification. Sur ce dernier point, d'aucuns ont émis des objections. Alors que les écosystèmes de la nature savent utiliser les déchets, les produits de la technique humaine laissent des déchets

irrécupérables. D'aucuns ont nuancé cette dernière conclusion. Il deviendra possible, pensent-ils, de réduire cet obstacle, du moins en partie. Quoi qu'il en soit du bien-fondé de cette objection, il n'est plus possible de prendre à la légère les prévisions catastrophiques (n. 161). Il faut relever qu'à plusieurs reprises l'encyclique appelle à un investissement accru dans la recherche.

* * *

On médite avec fruit le deuxième chapitre qui réunit une série de textes bibliques portant sur le mystère de la création. Cette vérité fondamentale, reçue de la Révélation, mais que la raison naturelle peut saisir, est un guide qui commande l'ensemble de l'encyclique.

Dieu vit que cela était bon: le surgissement à l'existence des êtres qui composent la variété de l'univers est à chaque fois marqué par le sceau de la joie divine. Saint Thomas dira dans ce sens que chaque nature est un reflet de l'art divin, en vertu duquel les choses sont orientées vers leur fin (n. 80).

Dans cette totalité que constitue l'univers, et dont il fait partie, l'homme tient une place singulière et éminente. Chaque être humain est aimé de Dieu et voulu pour lui-même. Il est une personne. Il est appelé à collaborer avec Dieu comme l'intendant de la gestion du monde visible. La transcendance de la personne, libre et responsable, ne la soustrait pas à la nature. Au contraire, et cela est essentiel, le document insiste sur la spécificité de la nature humaine. C'est ainsi que saint Jean-Paul II a écrit que l'homme est donné à soi par Dieu et qu'il doit respecter la structure naturelle et morale qu'il a reçue (n. 115). Benoît XVI d'une manière équivalente parlera de la nécessaire relation de la vie de l'être humain avec la loi morale inscrite dans sa propre nature.

Dans cette perspective il acceptera son corps. *Homme et femme il les créa*: la féminité et la masculinité sont indicatifs de la vocation de chacun. Ils réclament le respect dû à chaque personne (n. 155).

Soulignons particulièrement dans ce chapitre essentiel les pages consacrées à la relation de Jésus avec la nature.

* * *

Parmi les dons de Dieu à notre nature, la science et la technologie suscitent notre admiration, tout particulièrement si nous considérons la rapidité avec laquelle, aux derniers siècles, se sont multipliées les découvertes et les inventions qui ont profondément modifié notre environnement. L'avenir nous promet des innovations tout aussi marquantes (n. 102). Dans une vision

humaniste, un ensemble assuré de vérités et de valeurs permet d'orienter les inventions vers des fins conformes à la dignité humaine.

Aujourd'hui nous avons à faire front à un phénomène nouveau, d'ordre idéologique, qui est une remise en cause inquiétante de la vision humaniste. L'encyclique parle de « globalisation du paradigme technologique » (n. 106). Le sujet humain, qui se définit essentiellement par son pouvoir technologique, exerce une domination absolue sur la réalité, donnée informe totalement disponible à ses manipulations. L'homme est toujours intervenu sur la nature, ce qui appartient à l'essence de la technique. Mais il le faisait en activant ses possibilités et en découvrant des potentialités latentes, ce qui supposait entre l'un et l'autre comme une relation de fraternité.

Maintenant, intéresse quasi exclusivement le point d'impact de l'intervention technique.

L'idée d'une croissance infinie et illimitée, qui est une idée mensongère, a néanmoins séduit. Ajoutons que l'usage que nous faisons des biens de la terre a des conséquences négatives qui affectent la société. La consommation immodérée de ces biens crée des inégalités. La richesse d'un petit nombre a pour corrélatif la pauvreté et l'exclusion d'un grand nombre, et cela à l'échelle planétaire. On se fait encore illusion quand on attribue au marché et à sa logique la propriété de rétablir les équilibres compromis.

Par l'idéologie du pouvoir technocratique global, l'homme affirme sa totale autonomie. On est ainsi dans la logique de la sécularisation : la référence à Dieu et à sa transcendance est ignorée et même niée. L'anthropocentrisme est poussé à l'extrême. On comprend qu'une série de traits caractéristiques de la mentalité dominante se trouvent comme spontanément accordés à cette idéologie. Ainsi du relativisme pratique. Quand l'être humain fait de soi le centre de tout, il donne la priorité absolue à ses intérêts du moment ; tout le reste devient relatif et privé d'importance. De la sorte, dégradation de l'environnement et dégradation sociale sont liées. La même logique relativiste conduit à l'exploitation du prochain, réduit à la condition d'objet. L'encyclique évoque des exemples particulièrement odieux et révoltants d'esclavage et d'exploitation d'êtres humains, notamment d'enfants. Si tout dépend du pouvoir de l'homme, les lois ne réussissent plus à imposer leur autorité. Sans la reconnaissance d'une vérité objective et de principes universellement valables, les lois sont comprises comme des impositions arbitraires et des obstacles à contourner (nn. 122-123).

Jusqu'à ce jour les Sommets sur l'environnement se sont soldés par un échec. D'une manière générale, la réaction fut faible (n. 53). Cela est particulièrement vrai de la réaction des autorités politiques. S'agissant de problèmes

concernant la maison commune et l'humanité dans son ensemble, un gros effort pédagogique est nécessaire. Car nous nous trouvons devant une situation nouvelle, celle de la globalité dont les finances et l'économie, misant sur les possibilités de la technologie, ont su profiter alors que le pouvoir politique manquait d'instrument efficace et se trouvait soumis à leur dépendance.

Depuis l'encyclique de saint Jean XXIII, *Pacem in terris* et le discours du Bx Paul VI à l'ONU, la doctrine sociale de l'Église a développé avec insistance une réflexion en vue d'organisations internationales dont l'autorité s'impose à l'ensemble des États. Car aucun État particulier n'est capable de répondre aux exigences qui découlent d'un bien commun de dimension planétaire et qui concerne tous les hommes. Les Nations Unies, sous leur forme actuelle, ne peuvent faire face à l'ensemble des problèmes. Des réformes s'imposent qui leur permettent d'être pleinement à la hauteur de leur mission.

L'encyclique donne un exemple frappant d'une exigence fondamentale qui ne sera satisfaite que si une autorité politique internationale intervient : l'accès à l'eau potable et sûre est un droit humain primordial, fondamental et universel, parce qu'il détermine la survie des personnes et par conséquent il est une condition pour l'exercice des autres droits humains. Nier ce droit aux personnes, « c'est leur nier le droit à la vie, enraciné dans leur dignité inaliénable » (n. 30).

Autre point essentiel de la doctrine sociale : la destination commune des biens. Comme l'a dit saint Jean-Paul II : « Dieu a donné la terre à tout le genre humain pour qu'elle fasse vivre tous ses membres, sans exclure ni privilégier personne. » C'est là la « règle d'or », « le premier principe de tout l'ordre éthico-social ». La propriété privée a donc une fonction sociale, elle est subordonnée à ce principe (nn. 93-95).

* * *

La conclusion s'impose d'elle-même à partir des faits mais aussi des déviations idéologiques dénoncées. La crise de l'environnement comprend une dimension humaine et sociale, dans ses causes et dans ses conséquences. C'est pourquoi une écologie réaliste est une *écologie intégrale* (ch. IV).

Sa raison d'être est exprimée à diverses reprises : tout est lié, tout est en relation. Ainsi l'homme est en relation avec la nature ; parce qu'il est une personne, sa relation au prochain est une relation de *tu* à *tu* ; il est en relation avec le *Tu* transcendant qu'est Dieu. Dans la relation à la nature, une attention particulière doit être donnée aux écosystèmes et à leur capacité de régénération.

Le *bien commun* est le principe qui ordonne l'ensemble des relations. Lui-même présuppose le respect des personnes et de leurs droits. Il requiert également le respect des réalités sociales intermédiaires, à commencer par la famille. Nous vivons ainsi dans une communion universelle, qui trouve son inspiration première dans la liberté responsable des sujets, dont dépendent l'attention au prochain, le dévouement et la générosité. Nous devons lutter contre nos tendances égocentriques et contre les justifications que nous leur donnons : « Nous continuons à admettre en pratique que les uns se sentent plus humains que les autres, comme s'ils étaient nés avec de plus grands droits. » (n. 90) De l'ensemble de l'exposé, il ressort que « l'option préférentielle pour les pauvres » ne suggère nullement une attitude facultative, mais une stricte exigence de justice (n. 158).

* * *

La terre que nous recevons en don appartient tout autant aux générations qui viennent après nous. La justice commande donc la relation entre les générations (nn. 159-182). Notre réflexion et notre responsabilité trouvent là leur véritable horizon, ce qui exclut tout critère utilitariste, qui ne tient compte que du seul profit individuel.

D'où la question qui nous est posée et que nous n'avons pas le droit d'éluder. Il faut pour y répondre adéquatement donner à la notion d'environnement toute son ampleur, qui embrasse son orientation, son sens, ses valeurs. Sans cela nos préoccupations écologiques n'obtiendront pas d'effets significatifs.

Il convient de citer ici ces lignes, révélatrices de l'inspiration spirituelle de l'encyclique : « Mais si cette question est posée avec courage, elle nous conduit inexorablement à d'autres interrogations très directes : pourquoi passons-nous en ce monde, pourquoi venons-nous à cette vie, pourquoi travaillons-nous et luttons-nous, pourquoi cette terre a-t-elle besoin de nous ? C'est pourquoi, il ne suffit plus de dire que nous devons nous préoccuper des générations futures. Il est nécessaire de réaliser que ce qui est en jeu, c'est notre propre dignité. Nous sommes, nous-mêmes, les premiers à avoir intérêt à laisser une planète habitable à l'humanité qui nous succèdera. C'est un drame pour nous-mêmes, parce que cela met en crise le sens de notre passage sur cette terre. » (n. 160)

À nous de contribuer à ce qu'une interpellation si directe reçoive l'écho qu'elle mérite dans des consciences loyales et libres de préjugés.

NOVA ET VETERA

La vocation universelle à la sainteté : dynamisme et caractéristique fondamentale de l'ecclésiologie de *Lumen Gentium*

Dans sa lettre Apostolique *Novo Millennio Ineunte* envoyée pour clôturer le grand jubilé de l'an 2000 et dresser le programme pastoral du troisième millénaire, le Pape Jean-Paul II invitait à redécouvrir l'importance du chapitre V de *Lumen Gentium*:

> Il faut [...] redécouvrir, dans toute sa valeur de programme, le chapitre V de la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, consacré à l'« appel universel à la sainteté ». Si les Pères conciliaires ont donné tant d'importance à ce sujet, ce n'est pas pour conférer une sorte de touche spirituelle à l'ecclésiologie, mais plutôt pour en faire ressortir un dynamisme intrinsèque et caractéristique. La redécouverte de l'Église comme « mystère », c'est-à-dire comme « peuple uni de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint », ne pouvait pas ne pas entraîner aussi la redécouverte de sa « sainteté », entendue au sens fondamental d'appartenance à Celui qui est par excellence le Saint, le « trois fois Saint » (cf. *Is* 6,3)[1].

Suivant l'invitation de Jean-Paul II, nous avons cherché à relire *Lumen Gentium* à la lumière du chapitre V sur l'appel universel à la sainteté. Avant de nous arrêter sur les éléments structurants de cet enseignement conciliaire, un préambule est nécessaire pour comprendre la genèse de la rédaction de ce chapitre V.

1. Préambule: la genèse de la rédaction du chapitre V de Lumen Gentium

Ni le thème du Peuple de Dieu, ni celui de la vocation à la sainteté ne constituent des thèmes structurants du premier schéma *De Ecclesia*[2] proposé à la discussion des Pères du concile Vatican II. On ne les trouve d'ailleurs pas en tête de chapitre du *De Ecclesia* I[3]. Certes, au cinquième chapitre figure bien

1. Jean-Paul II, Lettre Apostolique *Novo Millennio Ineunte* (6.01.2001), 30.

2. *De Ecclesia* I, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1970-1999 [désormais AS], I/4, 12-91.

3. Le premier schéma *De Ecclesia* avait été distribué aux Pères conciliaires le 23 novembre 1962 (première session) et se composait de onze chapitres: Cap. 1: *De Ecclesia militantis;* Cap. 2. *De membris Ecclesiae militantis ejusdem necessitate ad salutem;* Cap. 3. *De episcopato ut supremo gradu sacramenti Ordinis et de sacerdotio*; Cap. 4. *De episcopis residentialibus;* Cap 5. *De statibus evangelicae acquirendae perfectionis;* Cap. 6. *De laicis;* Cap. 7. *De Ecclesiae magisterio*; Cap. 8. *De auctoritate et obedientia in Ecclesia*; Cap. 9: *De relatione inter Ecclesiam et Statum*; Cap. 10. *De necessitate Ecclesiae annuntiandi Evangelium omnibus gentibus et ubique Terrarum*; Cap. 11. *De oecumenismo.*

l'affirmation de la sainteté de tous les chrétiens mais celle-ci n'a rien de central, faisant figure de simple introduction au thème dit des « états de perfection[4] ». Il faut attendre l'adoption d'un nouveau schéma[5] pour voir apparaître un chapitre consacré au Peuple de Dieu et un autre consacré à la vocation universelle à la sainteté, englobant la partie sur les religieux.

Opéré sur une proposition du cardinal L.-J. Suenens[6] reprise par un large consensus des Pères conciliaires[7], le déplacement du thème du *Peuple de Dieu* au chapitre II, c'est-à-dire, avant le chapitre de la structure hiérarchique de l'Église[8], a été largement commenté, notamment pour signifier le Peuple de Dieu comme le déploiement historique immédiat du Mystère de l'Église. Valoriser la notion "Peuple de Dieu" c'était aussi mettre l'accent sur la commune vocation sacerdotale, royale, et prophétique des baptisés et, par voie de conséquence, souligner leur vocation à la sainteté[9]. Ainsi les premiers mots du chapitre II de *Lumen Gentium* (numéro 9 § 1) déterminaient-ils d'emblée la sainteté comme la finalité du Peuple de Dieu et attestaient-ils que les deux

4. Cf. M. LABOURDETTE, « La sainteté, vocation de tous les membres de l'Église », in G. BARAÚNA- *al.* (dir), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église,* Unam Sanctam 51c, Cerf, Paris 1966, [1105-1117], 1106.

5. Le second projet (*De Ecclesia* II) avait adopté comme texte de base le schéma dit « Philips »; daté du 22 avril 1963 il fut envoyé aux Pères en mai 1963, il fut présenté en *aula* au mois de septembre suivant (37e congrégation) et reçut un accueil favorable (AS II/1, 215-281).

6. AS II/1, 256 [nota], 324; AS V/1, 594. On peut lire encore le récit du cardinal L.-J. SUENENS, dans *Souvenirs et espérances,* Fayard, 1991, 114-115.

7. Card. J. FRINGS, AS II/1, 344 & 351; Mgr J. GARGITTER, AS II/1, 360; Card. R. SILVA HENRIQUEZ, AS II/1, 366; Card. L. RUGAMBWA, AS II/1, p 369-370; Mgr H. DJAJASEPOETRA, AS II/1, 382; Mgr E. GUANO, 455; ARCHIEPISCOPI ET EPISCOPI CETERIQUE PATRES CONCILIARES LINGUAE GERMANICAE ET CONFERENTIAE EPISCOPORUM SCANDINAVIAE, AS II/1, 772; Mgr F. SCALAIS, AS II/2, 53; Mgr H. VAN DER BURGT (au nom de 31 évêques d'Indonésie), AS II/2, 59; Mgr M. BAUDOUX, AS II/2, 71; Mgr H. JENNY, AS II/2, 73. En sens contraire, certains ne saisissaient pas la pertinence de l'inversion proposée: CONFERENTIA EPISCOPALIS ITALIAE, AS II/2, p 210-211; Card. J. SIRI, AS II/3, 278. En tout, plus de 300 Pères s'exprimèrent en faveur de l'innovation proposée: cf. *Relatio Generalis* AS III/1, 208.

8. Cap. 1. *De Ecclesiae Mysterio*; Cap. 2. *De Populo Dei in genere*; Cap 3. *De constitutione hierarchica Ecclesiae*; Cap. 4. *De Laicis in specie*; Cap. 5. *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia.* Une synopse des différents schémas *De Ecclesia* est disponible en *Concilii Vaticani II synopsis, in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones Constitutio dogmatica De Ecclesia 'Lumen Gentium'*, F.G. HELLÍN (ed.), Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Libreria editrice Vaticana, Vaticano, 1995, 2-619.

9. Cf. M. SCHLOSSER, « Chiamati alla santità nella Comunione dei Santi. Osservazioni sul quinto capitolo della *Lumen Gentium* », in *Communio* 238 (2013/4) [54-66], 56: « Parlare della *vocazione di tutti i cristiani alla santità* si basa sul fatto che il *Dio santo* si è scelto un *popolo santo, "sacerdoti santi"*. La "generale vocazione alla santità" è intimamente legata al "sacerdozio comune" di tutti i fedeli di cui parla LG, nn. 10 e 11. »

termes étaient inséparables. Pourquoi alors consacrer un chapitre spécial sur la vocation de tous à la sainteté?

Les raisons qui ont présidé à l'existence d'un chapitre autonome sur la vocation universelle à la sainteté[10] – le plus court de la Constitution[11] – peuvent donc sembler d'ordre accidentel à ce thème et avoir été plus dictées par le souci, d'une part, d'attribuer un chapitre propre aux religieux et, d'autre part, par le motif pragmatique qu'un travail d'intégration des numéros sur la sainteté dans le chapitre II déjà approuvé requerrait un travail trop long et trop compliqué[12]. Tout en restant bien présent dans le reste du texte[13] le thème de la sainteté était ainsi placé au centre de la Constitution et comme sa charnière. S'il est vrai que le sujet trouvait parfaitement sa place dans le chapitre premier sur le Mystère de l'Église et encore davantage dans le chapitre II sur le Peuple de Dieu[14], ce choix se révéla finalement important

10. Cf. Vote du 30 septembre 1964, in *Relatio Generalis*, AS III/VI, 118. On trouvera une présentation détaillée de l'élaboration compliquée et tendue du chapitre sur la sainteté chez: P. MOLINARI - P. GUMPEL, *Il capitolo VI « De Religiosis » della Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Ancora, Milano 1985, 30- 128; M. J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du Chapitre VI « De Religiosis » de la Constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium »*, PUG, Roma 1983, 81-222. On peut aussi se reporter à la série d'articles publiés par M. M. ALVAREZ ROBLES, « Vocación universal a la santidad. Génesis y contenido del Cap. V de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* » in *Studium Legionense* 29 (1988) 201-312; « Líneas doctrinales del cap. V de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* », in *Studium Legionense* 30 (1989) 201-246; « Dos tendancias doctrinales en el Cap. V de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* » in *Studium Legionense* 31 (1990) 129-143; « La vocación universal a la santidad en el período antepreparatorio del Concilio Vaticano II », in *Studium Legionense* 32 (1991) 151-173. Pour un résumé succinct de l'histoire des chapitres V et VI, voir J.A. KOMONCHAK, « Vers une ecclésiologie de communion », in G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, 1959-1965, Tome 4: *L'Église en tant que communion*, Cerf-Peeters, Paris-Louvain, 2003, 66-70.

11. Cf. B.-D. DE LA SOUJEOLE, « The Universal Call to Holiness », in M.L. LAMB – L. LEVERING (ed.), *Vatican II, Renewal within Tradition*, Oxford University Press, 2008, 40: « Chapter 5 contains four sections (LG 39-42), including a preamble and three paragraphs, and is the shortest chapter of the constitution. This does not indicate that it is not important; on the contrary, it has a central place because it recalls the principal teachings. »

12. Cf. *Relatio adiuncta* AS III/1, 333 (15 sept. 1964); *Relatio generalis (Modi generales)*, AS III/VIII, 119.

13. On trouve 18 mentions de la sainteté au chapitre V et 21 dans le reste du document.

14. Cf. *Relatio Generalis* (15 sept. 1964), AS III/1, 322. De nombreux Pères demandèrent le transfert du thème de la vocation à la sainteté dans les chapitres I ou II (PLURIMORUM PATRUM POSTULATA, AS II/4, 355-359); d'autres insistèrent pour un déplacement au chapitre II: card. J. FRINGS (au nom de 66 Pères de langue allemande et de langue scandinave) AS II/1, 344-345; Mgr H. FLORIT (au nom de tous les évêques d'Italie) AS II/1, 357. PLURES PATRES CONCILIARES (AS III/1, 788-789) demandèrent que le chapitre sur la vocation à la sainteté devienne le chapitre 3, de façon à former une unité organique avec les deux premiers sur la nature de l'Église Mystère et Peuple de Dieu. D'autres comme Mgr A.G. VUCCINO, AS II/3, 617, demandèrent le déplacement des mentions sur la sainteté au chapitre premier sur le Mystère de l'Église.

car il fit du chapitre 5 sur la vocation à la sainteté le point culminant du document[15], situant la sainteté comme identité centrale et fin de l'Église. La portée de cette affirmation est capitale pour comprendre l'Église dans son Mystère et ne pas la réduire à un aspect fonctionnel. En effet, toute la structure hiérarchique de l'Église est présentée comme ordonnée à la sainteté des membres du Peuple de Dieu[16]. Arrêtons-nous sur les apports principaux de l'affirmation de la vocation de tous à la sainteté :

- La mise en valeur de la dimension ontologique et dynamique de la sainteté ;
- La vocation à la sainteté, don et obligation pour tous ;
- La charité au cœur de la définition de l'Église ;
- La dimension ecclésiale et corporative de la sainteté ;
- La dimension sacramentelle de la sainteté.

2. *Dimension ontologique et dynamique de la sainteté*

2.1. Une réflexion d'ordre ontologique sur la sainteté

Ce chapitre cinquième, avant d'être un enseignement moral sur la sainteté est d'abord une réflexion d'ordre ontologique sur la sainteté dans l'Église. Voilà pourquoi le numéro 39 qui ouvre le chapitre cinquième part de l'affirmation que la sainteté est constitutive de l'être de l'Église et que c'est elle le fondement de la sainteté des baptisés. L'Église est sainte en tant qu'elle

15. Cf. Ex. Mgr I. URTASUN qui plaidait pour qu'on ne renvoie pas les mentions sur la sainteté dans les deux premiers chapitres afin de laisser apparaître la sainteté comme la fin et le point culminant du Mystère de l'Église et donc du Schéma, AS II/III 384 : « *Oportet ut prosecutio sanctitatis a variis categoriis fidelium appareat ut culmen totius schematis* ». Voir *Relatio adiuncta*, in AS III/1, 332. Cf. L. RAVETTI, « La santità nella *Lumen Gentium* », in *Divus Thomas* 57 (1980) [344-355] 349 : « Tutto l'argomento sulla vocazione alla santità dei fedeli nella Chiesa costituisce anche la finaltà ultima a cui tendono tutti i contenuti della *Lumen Gentium.* » Voir aussi le commentaire de D. VITALI, *Lumen Gentium, Storia / Commento / Recezione*, Studium, Roma 2012, 107-108, note 78 : « Una revisione più paziente del testo avrebbe potuto portare la Commissione telogica a inserire i quattro paragrafi in questione, o almeno il n. 40, nel capitolo II sul Popolo di Dio. Nel caso il tema della santità sarebbe diventato organico a quello del sacerdozio comune, rinforzando l'esito della rivoluzione copernicana attuata da quella scelta : non solo ciò che riguarda la condizione battesimale sarebbe venuto prima delle funzioni ministeriali nella Chiesa ; non solo la fondamentale ugualianza dei battezzati avrebbe preceduto ogni differenza di vocazione, stato di vita, o ministero ; ma sarebbe stato più chiaro che il primato nella Chiesa spetta alla santità, tanto del singolo che delle comunità, chiamate alla fedele sequela di Cristo. Pur mancando a livello redazionale questo passo, che avrebbe concluso il processo di ripensamento delle relazioni all'interno della Chiesa, la scelta di creare un capitolo a parte attorno all'affermazione dell'universale chiamata alla santità assume significato di grande portata, in parallelo con il capitolo II sul Popolo di Dio. »

16. L'aspect sacramentel et hiérarchique est un moyen indispensable mais il demeure un moyen ordonné à la fin qui est la sainteté et l'amour.

participe à la sainteté même du Christ, et en Lui, à la vie trinitaire – participation qui trouve sa source dans le baptême comme incorporation au Christ[17]. La sainteté est donc avant tout un don transcendant trouvant son origine dans la prédilection gratuite de Dieu (Éph 1,4-5) qui se choisit un Peuple pour le sanctifier, c'est-à-dire pour lui donner sa propre sainteté (LG 9 § 1).

Aussi, la vocation à la sainteté naît-elle de l'essence même de l'Église Corps du Christ et Épouse sainte et immaculée, revêtue de la sainteté de son époux : « Dans cette perspective du mystère sponsal de l'Église, la sainteté objective exprime le mystère de l'Époux, la sainteté de réponse celui de l'Épouse[18]. » Cette « sainteté de réponse » s'inscrit dans une perspective dynamique qui intègre la dimension historique de l'homme et sa condition de pécheur.

2.2. Dimension dynamique de la sainteté prise comme fin de l'Église

En effet, l'Église n'est pas sainte *de façon statique mais de façon dynamique*[19]. La sainteté du Peuple de Dieu est sans cesse appelée à croître. En effet, comme le précise la *Relatio* du numéro 39, les Pères ont voulu que soit soulignée non seulement la sainteté dans son aspect *ontologique et objectif* – c'est-à-dire comme constitutive de la nature de l'Église –, mais aussi dans sa dimension dynamique de *fin* de la vie de l'Église (« in suo aspectu *ontologico* et obiectivo, *et in suo fine*[20] »).

En effet, pour le Peuple de Dieu, peuple de pécheurs encore en chemin[21], la tension vers la sainteté se vit à travers une histoire de luttes et de conversion constantes. Seul le Christ est saint (LG 40), et s'il revêt effectivement de sa sainteté les membres de son Corps, il y aura toujours une sorte de dénivellation de la sainteté entre la Tête et les membres[22]. Il n'y a qu'en Marie que

17. Cf. LG 39-40 ; voir aussi LG 10 § 2, LG 32.

18. L. RENWART-J.M. FISCH, « La sainteté du Peuple de Dieu. Présentation de quelques publications récentes à la lumière de Vatican II », in *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) [1023-1046], 1042.

19. Cf. Card. A. BEA, AS II/3, 639-640.

20. *Relatio de n°* 39 (*olim* n° 28), AS III/1, 301. Voir aussi l'intervention écrite de S.E. Mgr K. WOJTYŁA, in AS II/4, 340-342, qui insiste sur la nécessité de mettre en valeur la sainteté comme la fin intime de l'Église.

21. La *Relatio* du numéro 40 rapporte que les Pères conciliaires désiraient préciser que, si le fondement ontologique de la sainteté demeure malgré le péché, il ne faudrait pas comprendre l'affirmation de la vocation à la sainteté comme un pur optimisme idéaliste. Il convient de rappeler l'existence du péché, et la sainteté comme un chemin de combat spirituel et de conversion (AS III/1, 303).

22. Le cardinal CH. JOURNET a particulièrement bien mis en valeur cette dénivellation dans son article « Le caractère théandrique de l'Église, source de tension permanente », in G. BARAÚNA – *al.* (dir.), *L'Église de Vatican II*, US 51 b, Cerf, Paris, 1966, 299-312.

la fin est parfaitement réalisée, en elle est accomplie de manière plénière la communion avec Dieu (LG 65).

3. Tous obligés à la sainteté

La *Relatio* du chapitre V se fait l'écho à plusieurs reprises de l'insistance des Pères conciliaires à mettre en valeur non seulement l'appel universel à la sainteté[23] mais encore l'*obligation* de *tous* à poursuivre la perfection dans son propre état de vie[24]. La séquence « *Omnes... ad sanctitatem... invitantur et tenentur* » de *Lumen Gentium* 42[25] qui clôt le chapitre V est particulièrement expressive et reprend la teneur de la Lettre encyclique de Pie XI *Rerum omnium perturbationem* sur saint François de Sales : « La sainteté de la vie n'est pas un privilège accordé à quelques-uns et refusé aux autres, mais la commune destinée et la commune obligation de tous [...], à la portée de toutes les âmes moyennant l'aide de la grâce, que Dieu ne refuse à personne[26]. »

Avant d'être une exigence, la sainteté est un don et c'est uniquement parce qu'elle est un don, qu'elle devient exigence de répondre au don de la grâce afin de le faire fructifier (*Lumen Gentium* 39)[27]. *Lumen Gentium* 40 § 1[28] et 40 § 2[29] prennent d'ailleurs soin d'articuler les notions de don reçu et d'obligation qui en découle. Pour Jean-Paul II, cette orientation du Concile ne relève pas d'une « simple exhortation morale, mais [d']une exigence incontournable du mystère

---

23. LG 11 § 3 ; LG 32 ; LG 39, LG 40. Il faut aussi ajouter LG 3 qui indique que *tous* les hommes sont appelés à l'union avec le Christ.

24. Cf. *Relatio de n°* 39 (*olim* n° 28), AS III/1, 302 ; *Relatio de n°* 41, (*olim* 30) : « *Si ex vocatione universali ad sanctitatem in numero praecendenti fit transitus ad obligationem sanctitatis* in proprio statu *prosequendae. Ergo unusquisque non tantum potest sed etiam* debet *in proprio statu salvari et sanctificari.* » (AS III/1, 304) *Relatio de n°* 42, (*olim* 31), AS III/1, 307-308. Voir aussi cf. A. Suquia, « Universal vocación a la santidad », in *Lumen* 15 (1966) [97-108] 98-100.

25. *Lumen Gentium* 42 § 5 : « *Omnes igitur christifideles ad sanctitatem et proprii status perfectionem prosequendam* invitantur *et* tenentur. »

26. Pie XI, Lettre Encyclique *Rerum omnium pertubationem*, 26 gennaio 1923 [AAS 15 (1923) 59-60] : « *...vitae sanctimoniam haud esse singulare beneficium, quod aliquibus concedatur, ceteris posthabitis, sed communem omnium sortem et commune officium ; virtutum vero adeptionem, etsi in labore posita est – qui labor voluptate animi solaciisque omne genus compensatur – esse tamen unicuique parabilem divinae gratiae praesidio, quod nulli denegatur.* »

27. Jean-Paul II, Lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte*, 30 : « Mais le don se traduit à son tour en une tâche, qui doit gouverner toute l'existence chrétienne : "La volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté" (1Th 4,3). C'est un engagement qui ne concerne pas seulement certains chrétiens : "Tous les fidèles du Christ, quel que soit leur état ou leur rang, sont appelés à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité". » (LG 40)

28. LG 40 § 1 : *Eos proinde oportet sanctificationem quam* acceperunt, *Deo dante, vivendo* tenere *atque* perficere.

29. LG 40 § 2 : *Ad quam perfectionem* adipiscendam *fideles vires secundum mensuram donationis Christi acceptas* adhibeant.

de l'Église[30] ». C'est aussi l'affirmation de la dimension performative du baptême et l'expression de « la conviction que, si le baptême fait vraiment entrer dans la sainteté de Dieu au moyen de l'insertion dans le Christ et de l'inhabitation de son Esprit, ce serait un contresens que de se contenter d'une vie médiocre, vécue sous le signe d'une éthique minimaliste et d'une religiosité superficielle[31] ».

Ce faisant, cette invitation permet d'éviter deux écueils : celui de concevoir la sainteté comme un idéal impossible à atteindre, et celui de présenter le saint comme un héros étranger à la normalité.

D'une part, on évite de présenter la sainteté comme un simple idéal inatteignable[32]. Parler de la sainteté comme la fin de l'Église en l'articulant à sa dimension objective ontologique constitutive de la nature de l'Église, ce n'est pas faire de la sainteté un but extrinsèque difficilement atteignable[33]. C'est en faire la fin au sens de *telos*, d'une actuation[34], c'est-à-dire de la perfection d'un don déjà présent à l'intérieur de l'Église. Aussi le chapitre V est-il indissociable du chapitre VII sur le caractère eschatologique de l'Église. L'Église de la terre et l'Église du ciel vivent de la même sainteté s'unissant dans le mystère de la communion des saints (LG 50) où histoire du salut et eschatologie sont profondément reliées.

D'autre part, on évite aussi de présenter le saint comme un héros hors norme, comme si la vocation à l'excellence de la sainteté ne concernait qu'une catégorie de rares privilégiés extraordinaires[35] tandis que la vocation ordinaire

---

30. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Christifideles Laici* 16 (30.12.1988). Voir aussi Id., Lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte*, 30 (passage cité au début de cet article).

31. Jean-Paul II, Lettre Apostolique *Novo Millennio Ineunte*, 31.

32. Cf. *Relatio de* n° 39, AS III/1, 302.

33. Cf. *Relatio de n°* 39, AS III/1, 302.

34. Cf. Thomas d'Aquin *Summa Theologiae* Ia-IIae, q. 1, a. 1, ad 1um.

35. Cf. Pie XI, Lettre encyclique *Rerum omnium perturbationem*, 26 gennaio 1923 ; Paul VI, Lettre Apostolique *Sabaudiae gemma*, pour le IV[e] centenaire de la naissance de saint François de Sales, 29 janvier 1967, in *Documentation Catholique* 49, n° 1489, 5 mars 1967, 392 : à propos de ceux qui affirment que « la véritable sainteté telle que l'Église la présente, ne concernerait pas tous ceux qui professent la religion chrétienne, mais ne serait prescrite et ne conviendrait qu'à quelques-uns seulement, individus isolés ou liés par la profession des vœux religieux », Paul VI répond : « Cette vieille erreur réapparaît dans les artifices cachés ou étalés au grand jour de certains qui, déconcertés et déconcertants, distinguent mal à propos une perfection chrétienne qui ne serait pas la perfection évangélique et mettent une distance contraire au bon sens entre les actes de charité des moines, des prêtres et des laïcs, ou bien déforment, par de fausses interprétations, les décrets du récent Concile Œcuménique, où il a été nettement établi et déclaré grandement souhaitable que l'ensemble des fidèles y compris les laïcs tendent de tout leur cœur à la sainteté de vie, puisqu'ils le peuvent avec le secours de la grâce divine. » Cf. Jean-Paul II, Lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte*, 31. Voir encore le commentaire de G. Philips dans *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, t. 2, Desclée, Paris, 1967, 70.

du baptisé relèverait d'une certaine « médiocrité ». *Lumen Gentium* 40, au contraire, affirme que la sainteté est pour tous les hommes et se donne comme l'accomplissement de l'humain[36] : « Cette sainteté contribue à promouvoir plus d'humanité dans les conditions d'existence (*humanior vivendi modus promovetur*). » À cet égard, le chapitre V sur la sainteté constitue un trait d'union entre *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes*. En effet, ces affirmations résonnent en écho avec celles de *Gaudium et Spes* évoquant la « vocation intégrale de l'homme » (GS 11, 57) ou la « dignité de la vocation de l'homme[37] » qui « ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné[38] », stature de l'Homme parfait[39].

Un texte de Georges Bernanos (1888-1948), largement antérieur au Concile, illustre de façon remarquable cette humanisation des saints et il vaut la peine de le lire ici malgré sa longueur :

> La maison de Dieu est une maison d'hommes et non de surhommes. Les chrétiens ne sont pas des surhommes. Les saints pas davantage, ou moins encore, puisqu'ils sont les plus humains des humains. Les saints ne sont pas sublimes, ils n'ont pas besoin du sublime, c'est le sublime qui aurait plutôt besoin d'eux. Les saints ne sont pas des héros, à la manière des héros de Plutarque. Un héros nous donne l'illusion de dépasser l'humanité, le saint ne la dépasse pas, il l'assume, il s'efforce de la réaliser le mieux possible, comprenez-vous la différence ? Il s'efforce d'approcher le plus près possible de son modèle Jésus Christ, c'est-à-dire de Celui qui a été parfaitement homme, avec une simplicité parfaite, au point, précisément, de déconcerter les héros en rassurant les autres, car le Christ n'est pas mort seulement pour les héros, il est mort aussi pour les lâches[40].

Fondés sur le don du baptême, ce don et cet appel ne sont pas réservés à la vie religieuse mais à *tous* les membres du Peuple de Dieu. Aussi, le vocabulaire de la « perfection » autrefois attribué prioritairement à la vie religieuse est-il étendu à tous[41] (LG 11 § 3 ; LG 32 § 2 ; LG 34 § 1 ; LG 40).

---

36. Cf. L'intervention écrite de Mgr K. WOJTYŁA, in AS II/4, 340-341. Voir encore ID., *Aux sources du renouveau. Études sur la mise en œuvre du concile Vatican II*, Le Centurion, Paris 1981, 157 : « La perfection chrétienne, c'est-à-dire la sainteté, correspond pleinement à la dignité de la personne dont nous parlent si souvent les textes conciliaires et en particulier la constitution *Gaudium et Spes*. »

37. *Gaudium et Spes* 3, 10, 12, 13, 19, 21, 22, 31, 32, 91.

38. *Gaudium et Spes* 22 § 1.

39. *Gaudium et Spes* évoque aussi la « sublimité de la vocation humaine » (GS 13) qui est vocation à la communion avec Dieu (GS 19).

40. G. BERNANOS, « Nos amis les saints » in *Les Prédestinés*, Points, Paris 1983, 101-102.

41. Cf. G. THILS, « L'appel universel à la sainteté dans l'Église », 78 : « La constitution *Lumen Gentium* ne déprécie en aucune manière les conseils évangéliques, mais elle refuse d'identifier

C'est à la mesure haute de la sainteté que *tous* sont invités et obligés parce que c'est la mesure haute de l'amour que Dieu a versé dans les cœurs par la grâce du baptême[42]. À ce titre, la priorité n'est pas d'abord donnée à l'effort et aux exercices ascétiques mais à la grâce et au don de la charité[43] (à travers les sacrements, la parole de Dieu…).

4. La sainteté c'est la charité

4.1. L'amour au cœur de la définition de l'Église

Définir la nature et la finalité du peuple de Dieu par la sainteté c'est finalement mettre la charité au cœur de la définition de l'Église[44]. Les Pères conciliaires ont insisté pour que soit fait droit plus clairement à la charité comme vertu infuse et précepte. Nous nous limitons à deux remarques, l'une d'ordre œcuménique, l'autre concernant la théologie du mariage.

1) Affirmer la centralité de la sainteté c'est affirmer la primauté de l'amour et en faire le principe vital de l'Église (LG 9 § 2; LG 42). Cela signifie que pour *Lumen Gentium* on ne peut définir l'Église sans l'Esprit Saint qui insuffle la charité dans les cœurs[45]. S'il est vrai que nos frères orthodoxes reprochent souvent une certaine carence pneumatologique et une orientation exclusivement christocentrique de Vatican II[46], on peut se demander si cette inclusion

---

"sainteté" et "état de perfection". Elle rejette l'erreur qui réserverait à un groupe déterminé de fidèles l'authentique et véritable sainteté. »

42. Cf. P. MOLINARI, « La vocazione di tutti i cristiani alla santità. Un importante tema conciliare », *Scuola Cattolica* 115 (1964/3) [542-550] 545; M. SCHLOSSER, « Chiamati alla santità nella Comunione dei Santi… », 58; voir encore BENOÎT XVI, Audience 13 avril 2011.

43. Cf. LG 40 § 1. Voir aussi B.-D. DE LA SOUJEOLE, « The Universal Call to Holiness », 40-43; 52. C'est d'ailleurs parce qu'elle est charité, c'est-à-dire don et précepte que l'invitation à la sainteté oblige, selon le texte de Saint Thomas auquel renvoie *Lumen Gentium* 40 (*Summa Theologiae* IIa-IIae, q. 184, a. 3, c.).

44. Cf. JEAN-PAUL II, *Christifideles Laici* 16: « La vocation à la sainteté, c'est-à-dire à la perfection de la charité… ». Voir aussi A. SUQUIA, « Universal vocación a la santidad », 102. PAUL VI, lors du discours d'ouverture de la deuxième session du concile Vatican II (AS II/1, 192), n'hésite pas à présenter l'Église comme l'*Ecclesia caritatis*. Si l'on considère les définitions de l'Église de Bellarmin, Bañez ou Suarez pour qui l'élément de la profession de foi suffisait, l'inclusion de la charité est chose nouvelle. Sur ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à A. DIRIART, *Ses frontières sont la charité. L'Église Corps du Christ et « Lumen Gentium »*, Lethielleux-DDB, Paris 2011, 413-417.

45. *Lumen Gentium* 42: « Dieu est charité et celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui (cf. *1 Jn* 4,16). Sa charité, Dieu l'a répandue dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (cf. *Rm* 5,5). »

46. O. CLÉMENT, dans son étude « Quelques remarques d'un orthodoxe sur la Constitution *De Ecclesia* », in *Œcumenica*, 1966, 106, constate une « christologie insuffisante, une pneumatologie

de la sainteté et de la charité au centre de la définition de l'Église n'est pas justement une façon d'honorer la dimension pneumatologique et charismatique de l'Église.

2) Définie par la charité, la vocation à la sainteté rejoint la vocation fondamentale de l'homme à l'amour[47]. Aussi, nous retrouvons encore cette idée que la sainteté est accomplissement plénier de la dignité humaine et n'est pas étrangère à la vie de l'homme qui ne trouve sa pleine signification que dans l'amour – un amour révélé dans le Christ (Jn 4,16). C'est là l'intuition qui a éclairé le pontificat de Jean-Paul II :

> L'homme ne peut vivre sans amour. Il demeure pour lui-même un être incompréhensible, sa vie est privée de sens s'il ne reçoit pas la révélation de l'amour, s'il ne rencontre pas l'amour, s'il n'en fait pas l'expérience et s'il ne le fait pas sien, s'il n'y participe pas fortement. C'est pourquoi, comme on l'a déjà dit, le Christ Rédempteur révèle pleinement l'homme à lui-même[48].

Ici, anthropologie de la sainteté et anthropologie de l'amour se rejoignent et laissent entrevoir combien le mariage, « sacrement de l'amour[49] » est un des lieux privilégiés de la croissance de la sainteté de l'Église et de la révélation du mystère de l'homme. En ce sens la théologie de l'amour développée par Jean-Paul II est une belle mise à profit de l'enseignement conciliaire sur la vocation universelle à la sainteté. Ainsi, quand le saint pape polonais définit les tâches de la famille à partir de l'amour comme « la mission de garder, de révéler et de communiquer l'amour, reflet vivant et participation réelle de l'amour de Dieu pour l'humanité et de l'amour du Christ Seigneur pour

---

presque inexistante (ce qui ne veut pas dire [...] une absence du Saint-Esprit!) », voir encore page 107. On pourra également se reporter à J. ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », in G. ALBERIGO (éd.), *Les Églises après Vatican II, Dynamisme et prospective.* Actes du Colloque International de Bologne, 1980, « Théologie historique » 61, Beauchesne Paris, 130. Voir encore Y. CONGAR, « Pneumatologie ou "Christomonisme" dans la tradition latine », in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta, LG 53.* Mélanges théologiques. Hommage à Mgr G. Philips, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » XXVII, J. Duculot, S.A., Gembloux, 1970, 41-42; ID., *Je crois en l'Esprit Saint,* Cerf, Paris, 1979, t. I, 227.

47. Voir notamment *Gaudium et Spes* 12 & 24. Voir aussi JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* 11 (22.11.1981).

48. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptoris hominis* 10 (4.03.1979). Cf. C. ANDERSON - J. GRANADOS, *Chiamati all'amore,* Piemme, Milano 2010.

49. C'est le titre de l'ouvrage de P. EVDOKIMOV, forgé à partir de l'expression « αγάπης μυστήριον-*mysterium caritatis* » de JEAN CHRYSOSTOME, dans son *Homélie XII sur la lettre aux Colossiens,* cap. IV, PG 62 (1860) 387.

l'Église son Épouse[50] », il révèle par là même l'affinité du mariage et de la famille avec le mystère de la sainteté de l'Église.

4.2. Sainteté, charité et union au Christ

Cette charité constitutive de la sainteté est décrite par la Constitution comme « union parfaite avec le Christ[51] ». Le texte parle d'ailleurs indifféremment d'une « vocation de tous les hommes à la sainteté[52] » ou d'une vocation de tous à l'union au Christ[53]. La catégorie de l'union du Christ à son Église-Épouse sert d'ailleurs de clé herméneutique pour présenter les différentes vocations car elle est la vocation même de l'Église, sacrement dans le Christ de l'union entre Dieu et les hommes[54] (LG 1 ; 39). À ce titre, il faut souligner le parallèle de rédaction entre *Lumen Gentium* 11 sur le mariage et *Lumen Gentium* 44 sur la consécration religieuse[55].

> Enfin, par la vertu du sacrement de mariage, qui leur donne de signifier en y participant le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église (cf. *Ep 5,32*), les époux chrétiens s'aident mutuellement à se sanctifier dans la vie conjugale, dans l'accueil et l'éducation des enfants (LG 11).

> Cette consécration sera d'autant plus parfaite que des liens plus fermes et plus stables reproduisent davantage l'image du Christ uni à l'Église son Épouse par un lien indissoluble (LG 44).

Les deux vocations sont présentées comme vivant du même mystère, celui de l'union du Christ avec son Épouse, l'Église, signe que la sainteté comporte une dimension profondément nuptiale : c'est le « grand mystère » du Christ qui s'est livré à son Épouse pour la sanctifier (*Éph 5,25-26*, LG 39) et le mystère de l'Épouse qui « répond par le don de l'amour au don de l'Époux[56] ». Cette réponse renvoie au caractère personnel de la sainteté.

---

50. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris Consortio*, 17.

51. LG 50 : « […] il nous sera possible de parvenir à l'union parfaite avec le Christ, c'est-à-dire à la sainteté ».

52. LG 11 § 3 ; LG 32 ; LG 39, LG 40. Il faut aussi ajouter LG 3 qui indique que *tous* les hommes sont appelés à l'union avec le Christ.

53. LG 3. Voir aussi *Gaudium et Spes* 19.

54. Cf. P. Molinari, « La vocazione di tutti i cristiani alla santità… », 544.

55. Cf. N. Hausman, « La vie religieuse apostolique selon Vatican II », in *NRT* 107 (1985) [658-674], 668-669. Dans son ouvrage *Il n'y a qu'un amour*, Le livre ouvert, Lagord 2013, 146-152, N. Hausman étudie les références conciliaires à l'analogie nuptiale d'*Éphésiens 5*, mettant en perspective, non seulement le mariage et la vie religieuse, mais aussi le sacerdoce, notamment à partir de *Presbyterorum ordinis*, 16 - numéro qui renvoie d'ailleurs à *Lumen Gentium* 42 et 44.

56. Cf. Jean-Paul II, Lettre Apostolique *Mulieris Dignitatem* (15.08.1988) 27.

4.3. Dimension personnelle de la sainteté

Vocation de la *personne* appelée par Dieu, la sainteté, ainsi attestée comme charité et union au Christ dans l'Esprit Saint, appelle une réponse éminemment personnelle. Cette idée est chère à Jean-Paul II qui l'évoquait déjà durant les discussions du Concile lors d'une intervention écrite au sujet de la vocation à la sainteté[57] et ensuite, dans son commentaire du texte du concile Vatican II :

> L'histoire du salut, c'est l'histoire du Peuple de Dieu tout entier, et cette histoire passe aussi par la vie de chaque homme en tant que personne, et en chacun se concrétise d'une façon nouvelle. La signification essentielle de sainteté consiste en cela, qu'elle *est toujours la sainteté de la personne.* Et cela montre bien que l'appel à la sainteté est « universel ». Tous les membres du Peuple de Dieu sont appelés, mais chacun l'est d'une manière unique et non pareille[58].

Parce que la sainteté est personnelle, elle comporte autant de visages variés qu'il est de personnes. Elle n'est en rien uniformisation[59]. Affirmer que la sainteté est « une » (comme participation à l'unique sainteté du Christ dans l'Esprit) n'est pas dire qu'elle est identique pour tous. Au contraire, elle résonne d'accents multiples et de différentiations multiples selon la multiplicité des dons de l'Esprit Saint et la diversité des personnes (LG 39-40-42). En ce sens la sainteté est toujours inimitable car toujours différente pour chacun et selon l'unicité de son appel.

Ici, une autre précision s'impose. Souligner le caractère personnel de la sainteté n'est pas affirmer son caractère individualiste. Loin de là. Car la sainteté qui est charité trouve son expression dans la communion : communion avec Dieu et avec les hommes.

5. De la communion à l'édification mutuelle : dimension corporative de la sainteté

5.1. Charité comme communion : dimension corporative de la sainteté

Si la sainteté se définit par la charité et donc par l'amour, c'est que la sainteté a une *structure de communion.* Il ne s'agit pas d'une sainteté seulement individuelle (et individualiste)[60], mais aussi d'une sainteté corporative, qui passe

57. Cf. Mgr K. WOJTYŁA, in AS II/4, 340-341.

58. Cf. K. WOJTYŁA, *Aux sources du renouveau…* », 155.

59. Cf. P. MOLINARI, « La vocazione di tutti i cristiani alla santità… », 550.

60. Cf. H. DE LUBAC, *Catholicisme.* Les aspects sociaux du dogme. US 3, Cerf, Paris, 1941², VII-XIV ; J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique,* trad. J. Maltier, Téqui, 1982, 51-52.

par la communion des liens mutuels : cette communion dans le Corps du Christ est même la caractéristique de la sainteté chrétienne[61]. Aux côtés de la notion de Corps du Christ celle de Peuple de Dieu est importante pour signifier précisément que Dieu ne veut pas que les hommes reçoivent « la sanctification et le salut séparément, hors de tout lien mutuel[62] » (LG 9 § 1 ; cf. LG 33) mais ensemble comme un « Peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit Saint[63] », comme Corps du Christ appelé à la communion (LG 7). Le sacerdoce saint, c'est-à-dire le sacerdoce baptismal n'est pas d'abord possédé individuellement par chaque baptisé mais d'abord en vertu de l'appartenance du baptisé au corps ecclésial du Christ[64]. La dimension corporative du sacerdoce baptismal fonde la dimension corporative de la sanctification du Peuple de Dieu. C'est dans cette lumière qu'il est important de lire le numéro 41 de *Lumen Gentium* décrivant les formes multiples que revêt la sainteté (selon tous les états de vie, conditions de travail et de santé) pour ne pas recevoir cette longue liste un peu descriptive comme l'énumération de différentes saintetés juxtaposées[65]. Il s'agit plutôt de la même sainteté unique (celle du Christ-Tête) qui se déploie sous des formes diverses dans son Corps (LG 39-40-41).

5.2. De la communion à l'édification mutuelle

La relation entre les divers états de vie n'est plus envisagée sous l'angle de la hiérarchie des degrés de perfection de ces divers états[66], mais sous l'angle d'une *commune vocation* qui se déploie sous des formes diverses. Le texte conciliaire ne se limite pas à affirmer que *tous* ont vocation à être saints mais il envisage aussi la *corrélation et l'interaction* des différents modes de sainteté selon les états de vie[67]. Il s'agit en effet d'une édification mutuelle, d'une

61. Cf. M. SCHLOSSER, « Chiamati alla santità nella Comunione dei Santi... », 56-57.

62. *Gaudium et Spes* 32 reprend la même idée.

63. *Lumen Gentium* 4.

64. Cf. J.- TORRELL, *Un Peuple sacerdotal*, Cerf, Paris 2011, 46.

65. Cf. D. VITALI, *Lumen Gentium...*, 111, note 80, qui fait remarquer que la liste des divers genres de sainteté n'est pas très heureuse et pourrait donner l'impression de nouveau d'un modèle de type pyramidal.

66. À ce titre, l'expression « état de perfection » qui caractérisait avant les évêques et les religieux est écartée : cf. L. RENWART - J-.M. FISCH, « La sainteté du Peuple de Dieu... », 1028. Voir en particulier la note 4 où les auteurs remarquent cependant : « Une seule fois l'expression a échappé à la vigilance des réviseurs : au numéro 45, second alinéa, à propos de l'exemption, on trouve les mots "tout institut de perfection". Il ne semble pas que l'on puisse en tirer argument. »

67. On retrouve la même idée en *Gaudium et Spes* 38 § 1.

émulation féconde dans une participation commune à la sainteté du Christ[68]. La *communio sanctorum* est une communion organique où chaque membre participe à la sanctification des autres membres et à la croissance du corps, chacun selon sa grâce (*Éph* 4,7-16). Ainsi la sainteté du prêtre, celle des personnes mariées, celle des consacrés et celle des célibataires n'est pas seulement un « pour soi », mais un « pour l'autre » : ordonnée à l'édification de l'Église, la sainteté de chacun des baptisés est ordonnée à la sainteté des autres dans une mutuelle édification[69] qui est coopération à la fécondité de la *Mater Ecclesiae.* Cette édification mutuelle des états de vie se traduit par une circularité : ils sont enfantés par l'Église, et à leur tour ils enfantent l'Église dans cette édification mutuelle. Ici encore, ces réflexions ouvrent le champ à une compréhension ecclésiologique du sacrement de mariage qui n'est pas seulement envisagé comme accroissement numérique des membres du Peuple de Dieu mais comme coopération à la fécondité de la Mère Église par la charité :

> [Les époux et les parents chrétiens] donnent à tous l'exemple d'un amour inlassable et généreux, ils contribuent à l'édification de la charité fraternelle et apportent à la fécondité de l'Église notre Mère, leur témoignage et leur coopération, en signe et participation de l'amour que le Christ a eu pour son Épouse et qui l'a fait se livrer pour elle (LG 41).

La dimension générative de la sainteté comme participation à l'amour du Christ pour l'Église s'épanouit ainsi en fruits abondants pour l'Église (LG 40). En resplendissant, la sainteté du Peuple de Dieu découvre le visage de l'Église comme Mère, visage qui se donne parfaitement dans l'accomplissement plénier de la sainteté de Marie (LG 64).

---

68. Ce thème ressort particulièrement dans plusieurs Exhortations apostoliques de JEAN-PAUL II : *Familiaris Consortio* 16 ; *Pastores Dabo Vobis* 20, 31, 35 (25.03.1992) ; *Vita Consecrata* 31 (25.03.1996).

69. Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles Laici* 55 : « Dans l'Église-Communion, les états de vie sont si unis entre eux qu'ils sont ordonnés l'un à l'autre. Leur sens profond est le même, il est unique pour tous : celui d'être *une façon de vivre l'égale dignité chrétienne et la vocation universelle à la sainteté dans la perfection de l'amour.* Les modalités sont tout à la fois *diverses et complémentaires,* de sorte que chacune d'elles a sa physionomie originale et qu'on ne saurait confondre et, en même temps, chacune se situe en relation avec les autres et à leur service. » Voir aussi par exemple numéro 66 de *Familiaris Consortio* où Jean-Paul II évoque « le mariage chrétien, dont l'influence s'étend sur la sainteté de tant d'hommes et de femmes ».

6. Dimension sacramentelle : une sainteté incarnée

6.1. Sainteté et incarnation

Il y aura toujours la tentation de croire que le spirituel est ce qui est dégagé du charnel. Mettre la charité au centre comme l'âme et la finalité de l'Église, ne signifie pas une vision désincarnée de l'Église. Bien au contraire. Le mystère du salut est un mystère d'*incarnation* : le Verbe fait chair, épousant l'humanité jusque dans sa chair et continuant de demeurer en sa chair à travers l'Église qui vit de sa vie. Le spiritualisme authentique est donc un spiritualisme d'incarnation et de transfiguration de la matière – non un spiritualisme de la séparation de la matière et de l'esprit[70] selon les vers célèbres de Péguy :

> *Car le surnaturel est lui-même charnel*
> *Et l'arbre de la grâce est raciné profond*
> *Et plonge dans le sol et cherche jusqu'au fond*[71].

Cela signifie que les membres du Peuple de Dieu ne sont pas appelés à la sainteté malgré leurs conditions concrètes de vie, mais *au sein* même de ces conditions (LG 40-LG 41), « chacun dans sa route » (LG 11 § 3).

Ainsi le qualificatif d'une vocation dite *universelle* n'a pas un sens générique vague mais vise réellement chacun, concrètement, dans l'épaisseur de son propre état de vie, selon tel lieu et tel temps[72]. La fausse antithèse esprit-matière obscurcit l'idéal de la sainteté chrétienne en laissant croire que le spirituel croît « en opposition à la matière, si bien que la perfection absolue exigerait d'éliminer totalement la matière[73] ». Le chapitre V mais aussi le numéro 34 de *Lumen Gentium* sur les laïcs rappelle au contraire qu'il s'agit d'une sainteté

---

70. Cf. Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*. Essai de théologie spéculative, *in Œuvres complètes*, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice – Suisse, 1998-2005, vol. II, 10 ; vol. V, 754-755. Voir aussi J. Ratzinger, « "Edificate con pietre vive". La casa di Dio e il modo cristiano di venerare Dio », in *Opera Omnia* XI, *Teologia della Liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, 526-527.

71. Ch. Péguy, « Ève » (1913), in *Œuvres poétiques complètes*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1041.

72. Cf. L. Ravetti, « La santità nella *Lumen Gentium* », 350.

73. G. Thils, « L'appel universel à la sainteté dans l'Église », *Communio* 15 (1990/6), 83 : « L'idéal de la sainteté chrétienne n'est pas, d'abord et foncièrement, de faire croître le spirituel en opposition à la matière, si bien que la perfection absolue exigerait d'éliminer totalement la matière. C'est là une interprétation philosophique ou gnostique de l'antithèse, non une interprétation chrétienne. Dans le message chrétien, certaines réalités matérielles sont authentiquement "spirituelles" au sens de "dans l'Esprit" : ainsi le Corps du Verbe Incarné, les corps glorieux des élus à la résurrection, le pain eucharistique qui a été transsubstantié, les réalités terrestres en tant qu'agencées selon les vœux de l'Esprit. »

incarnée dans une histoire, dans un peuple et un temps donnés, dans un lieu et dans un corps. C'est le sens de la participation de tous les fidèles laïcs au sacerdoce du Christ à travers l'offrande de tout ce qui constitue leur vie :

> À ceux qu'il s'unit intimement dans sa vie et dans sa mission, il accorde, en outre, une part dans sa charge sacerdotale pour l'exercice du culte spirituel en vue de la glorification de Dieu et du salut des hommes. C'est pourquoi les laïcs, en vertu de leur consécration au Christ et de l'onction de l'Esprit Saint, reçoivent la vocation admirable et les moyens qui permettent à l'Esprit de produire en eux des fruits toujours plus abondants. En effet, toutes leurs activités, leurs prières et leurs entreprises apostoliques, leur vie conjugale et familiale, leurs labeurs quotidiens, leurs détentes d'esprit et de corps, si elles sont vécues dans l'Esprit de Dieu, et même les épreuves de la vie, pourvu qu'elles soient patiemment supportées, tout cela devient « offrandes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus Christ » (cf. *1 P* 2,5), et dans la célébration eucharistique, rejoint l'oblation du Corps du Seigneur pour être offert en toute piété au Père. C'est ainsi que les laïcs consacrent à Dieu le monde lui-même, rendant partout à Dieu par la sainteté de leur vie un culte d'adoration[74].

Ce numéro ouvre des perspectives importantes pour le sacrement de mariage longtemps grevé du préjugé que les époux ne se sanctifiaient que *malgré* ou *en dehors* de leur amour et de leur don charnel réciproque. Gustave Thils rapporte d'ailleurs qu'au cours de la discussion sur *Lumen Gentium* 34, un membre de la commission doctrinale se demanda si l'on devait maintenir la référence à la vie conjugale dans la mention des activités séculières appelées à devenir offrande sainte *in Spiritu Sancto*[75] : « Sans hésiter, les autres Pères de la Commission répondirent que la mention *vita conjugalis* était parfaitement acceptable et devait être maintenue, celle-ci pouvant être vécue comme il se doit, et donc « *in Spiritu Sancto*[76] ». Les époux se sanctifient *à travers* et *dans* le don mutuel réciproque qui, non seulement n'est pas extérieur à leur sainteté, mais en est plutôt comme la matière intrinsèque. Aussi, le corps n'est-il pas étranger à la sainteté : lieu de relation, de don, de communion, lieu qui révèle l'origine mais aussi lieu de fragilité qui rappelle que nous sommes appelés à mourir et ressusciter, et est invitation à la communion à l'autre et plus fondamentalement à Dieu. Le corps, dans son langage de communion et d'amour, s'ouvre ainsi au langage de la sainteté. Jean-Paul II, par son enseignement et

74. *Lumen Gentium* 34 qui développe l'enseignement du numéro 10 § 1 sur le sacerdoce des baptisés.

75. Cf. G. THILS, « L'appel universel à la sainteté dans l'Église », 82.

76. G. THILS, « L'appel universel à la sainteté dans l'Église », 83.

notamment ses catéchèses sur l'amour humain et la théologie du corps[77] n'a cessé de développer la richesse de cette intuition de la doctrine conciliaire.

Lumen Gentium présente une sainteté qui prend chair et qui se donne à travers l'épaisseur de la vie terrestre. Les affaires temporelles, le soin de la famille, la vie quotidienne dans son histoire, deviennent le lieu de la révélation du Mystère de Dieu et l'instrument de l'union à Dieu[78]. C'est là la dimension sacramentelle de la sainteté fondée sur le caractère sacramentel du Peuple de Dieu qu'exprime si bien le numéro 50 § 2 de *Lumen Gentium*:

> Dans la vie de nos compagnons d'humanité plus parfaitement transformés à l'image du Christ (cf. *2 Co* 3,18), Dieu manifeste aux hommes dans une vive lumière sa présence et son visage. En eux, Dieu lui-même nous parle, il nous donne un signe de son Royaume et nous y attire puissamment, tant est grande la nuée de témoins qui nous enveloppe (cf. *He* 12,1) et tant la vérité de l'Évangile se trouve attestée.

Il est intéressant à cet égard de remarquer que le texte du Synode de 1985 opère deux déplacements évocateurs. Tout d'abord, il reprend le texte de *Lumen Gentium* 1 en le modifiant légèrement: « L'Église étant, dans le Christ, *en quelque sorte* le sacrement, c'est-à-dire *à la fois* le signe et l'instrument *de l'union intime* avec Dieu et de *l'unité de tout le genre humain* » devient: « L'Église *est sacrement*, c'est-à-dire signe et instrument *de communion* avec Dieu et de *communion de réconciliation des hommes entre eux*[79]. » Quelques lignes plus loin, après avoir glissé de l'*unio* à la *communio*, le texte étend le déplacement à la sainteté attestant clairement la nature sacramentelle de la sainteté: « En tant que mystère dans le Christ, l'Église doit être considérée comme signe et instrument de sainteté[80]. »

La dimension sacramentelle de la sainteté est un appel à se rendre transparent à la grâce, c'est-à-dire appel à la purification et engagement à la conversion personnelle[81]. Se laissant ainsi immerger dans le Corps du Christ

---

77. Voir les catéchèses sur la théologie du corps que Jean-Paul II a déployées sur cinq ans, du 5 septembre 1979 au 28 novembre 1984. Yves SEMEN a publié une nouvelle édition française de ces textes sous le titre *Théologie du Corps*, Cerf, Paris, 2014.

78. Cf. JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles Laici* 17.

79. SYNODE DES ÉVÊQUES 1985, *Rapport final*, in DC1909, 5 janvier 1986, 37.

80. SYNODE DES ÉVÊQUES 1985, *Rapport final*, 38. Voir aussi JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles Laici* 16.

81. Cf. PAUL VI, Discours d'ouverture de la deuxième session du concile Vatican II, 29.09.1963 (AS II/1,192), in *Documentation Catholique* 45, n° 1410, 20 octobre 1963, 1353: « Nous disions que l'Église veut se voir en Lui comme dans un miroir: si ce regard révélait quelque ombre, quelque déficience sur le visage de l'Église ou sur sa robe nuptiale, que

et purifier par son Amour, l'Église peut alors resplendir de la clarté du Christ lumière des nations « *Lumen Gentium*[82] » (LG 1).

7. En guise de conclusion : la réception du chapitre V

Si le thème de l'Église *Peuple de Dieu* a été reçu avec grand enthousiasme et pléthore de publications, le thème de la vocation universelle à la sainteté est resté nettement plus en retrait dans la réception théologique conciliaire. Certes, la vocation universelle à la sainteté est souvent mentionnée dans les commentaires de *Lumen Gentium* mais comme « en passant », sans pour autant en dégager les implications théologiques pour la compréhension du mystère de l'Église[83]. Pourtant, rappelle Marianne Schlosser, certains théologiens comme Christoph Schönborn ou Kurt Koch y perçoivent le « centre secret de toute la constitution[84] ».

Plutôt délaissé par la réception théologique postconciliaire, l'appel à la sainteté du Peuple de Dieu a cependant été profondément accueilli dans l'enseignement des Papes et dans la vie du Peuple de Dieu[85]. Ainsi, rappelle Bernard Peyrous, Jean XXIII avait souhaité « comme mémorial du Concile, la publication d'une nouvelle encyclopédie de la sainteté : la *Bibliotheca Sanctorum*, qui parut en 13 volumes, de 1961 à 1970, par les soins de l'Institut Jean XXIII de l'Université du Latran à Rome[86] ». Paul VI avait reçu l'appel à la sainteté lancé par *Lumen Gentium* comme « l'élément le plus caractéristique de tout l'enseignement du Concile, et, pour ainsi dire, sa fin ultime[87] ». Mettant à profit l'intuition de Paul VI, Jean-Paul II fit effectivement de la sainteté la tâche

---

devrait-elle faire d'instinct et courageusement ? C'est clair : elle devrait se réformer, se corriger, s'efforcer de recouvrer la conformité avec son divin Modèle qui constitue son devoir fondamental. [...] C'est seulement après ce travail de sanctification intérieure que l'Église pourra se montrer à la face du monde entier et dire : "*Qui me voit, voit le Christ*", de la même manière que le Christ avait dit de lui-même : "*Qui me voit, voit le Père*" (Jean, 14, 9). »

82. Cf. *Lumen Gentium* 15 : « L'Église notre Mère ne cesse de prier, d'espérer et d'agir, exhortant ses fils à se purifier et à se renouveler pour que, sur le visage de l'Église, le signe du Christ brille avec plus de clarté (*ut signum Christi super faciem Ecclesiae clarius effulgeat*). »

83. Cf. L. Ravetti, « La santità nella *Lumen Gentium* », 344 : [il tema] « non è stato ancora seriamente preso in considerazione nella ricerca teologica ». Voir aussi M. Schlosser, « Chiamati alla santità nella Comunione dei Santi... », 54.

84. M. Schlosser, « Chiamati alla santità nella Comunione dei Santi... », 54.

85. Cf. B. Peyrous, « La sainteté dans l'Église depuis Vatican II », in *NRT* 107 (1985) 641-657.

86. B. Peyrous, « La sainteté dans l'Église depuis Vatican II », 656, note 24.

87. Paul VI, Lettre apostolique sous forme de Motu Proprio *Sanctitas Clarior*, pour une meilleure organisation des procès de béatification et de canonisation, 19 mars 1969, in *Documentation Catholique* 51, n° 1539, 4 mai 1969, 406. B. Peyrous souligne que « la sainteté devint dans les dernières années de Paul VI, l'un de ses thèmes préférés » (« La sainteté dans l'Église depuis Vatican II », 642).

spéciale de son magistère, notamment en plaçant la programmation pastorale du troisième millénaire sous le signe de la sainteté[88]. En outre, comme nous l'avons esquissé, si l'anthropologie de l'amour de Jean-Paul II doit beaucoup au personnalisme, celle-ci est inséparable de la conscience qu'il avait de la centralité de la sainteté comme fin de l'Église.

Il faut encore faire mention de ce fruit du Concile qu'est le *Catéchisme de l'Église Catholique* et qui assuma la doctrine conciliaire en octroyant aux saints « une place privilégiée[89] ».

Assumant à son tour cet héritage conciliaire, Benoît XVI en fit le sujet de ses catéchèses du mercredi de 2006 à 2011 en présentant les différents visages de la sainteté dans le chemin de l'Église à travers les Apôtres, les personnalités importantes de l'Église primitive, les Pères de l'Église, les docteurs et les saints[90]. Si elle fut pleinement reçue dans le magistère, la vocation universelle à la sainteté proposée par *Lumen Gentium* a résonné de façon particulière dans la vie du Peuple de Dieu, à travers une sainteté proposée et vécue[91] – le nombre croissant des demandes de béatification et de canonisation en est le témoin[92]. Ainsi la réception dans la vie du Peuple de Dieu de l'appel universel à la sainteté montre combien les saints font « le pont entre la doctrine et la vie[93] », unissant en leur témoignage théologie, spiritualité et pastorale. Contempler le visage des saints, c'est contempler le Mystère de l'Église.

Sr Alexandra DIRIART

---

88. Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte*, 30-31.

89. C. SCHÖNBORN, « Le catéchisme pour l'Église universelle à l'heure de la nouvelle évangélisation », in CENTRE NOTRE-DAME DE VIE, *Sainteté et nouvelle évangélisation*, Rencontre spirituelle et théologique 1992, Éditions du Carmel, Vénasque 1993, [441-459], 453 : « Dans le Catéchisme les saints ont une place privilégiée, dans presque chaque article ou unité de texte, la dernière parole revient aux Saints. Ainsi, ce que le Magistère nous dit par le Catéchisme, la doctrine qui y est exposée, se trouve comme résumée dans une parole de Saint et de Sainte. Nous rejoignons ici le fameux vécu de la catéchèse dont, souvent à juste titre, on a beaucoup parlé ; car il faut faire le pont entre la doctrine et la vie, mais ce pont est d'abord fait par les Saints. »

90. Le cycle se clôt le 13 avril 2011 par une catéchèse sur la vocation à la sainteté.

91. Cf. B. PEYROUS, « La sainteté dans l'Église depuis Vatican II », 647-655, qui présente à ce titre une liste assez considérable de morts en réputation de sainteté.

92. Cf. B. PEYROUS, « La sainteté dans l'Église depuis Vatican II », 644 ; JEAN-PAUL II, Lettre Apostolique *Novo Millennio Ineunte*, 31. Voir encore J. RATZINGER, « "Teologia sapienzale". Sollecitudine di Giovanni Paolo II per il terzo millennio », in E. KACZYNSKI (a cura di), *Fede di studioso e obbedienza di pastore*, Atti del Convegno sul 50° del Dottorato di K. Wojtyla e del 20° del Pontificato di Giovanni Paolo II, Millennium Romae, Roma, 1999, 82 : « Vorrei infine riprendere un altro aspetto particolare che sottolinea il valore sapienziale della teologia di Giovanni Paolo II. Come pensare a questo pontificato senza ricordare quanti Santi e Beati hanno ricevuto la proclamazione ad opera di questo Papa ? »

93. C. SCHÖNBORN, « Le catéchisme pour l'Église universelle… », 453.

Réflexions en vue du Synode

I

Miséricorde

1. Le 30 avril 2000, lors de la cérémonie de canonisation de sœur Faustine Kowalska, saint Jean-Paul II a proclamé le deuxième dimanche de Pâques *Dimanche de la Miséricorde divine.* En 1980, il avait consacré à la Miséricorde sa seconde encyclique, *Dives in Misericordia,* mettant ainsi en évidence et rappelant au Peuple de Dieu une vérité qui est au cœur du mystère chrétien et qui constitue la réponse de la foi à l'action du mal dans l'histoire. Cette question est brûlante pour notre époque. Le sacrifice rédempteur du Verbe incarné, expression de la divine Miséricorde, éclaire le déferlement du mal, dont la force semble submerger la raison réduite à l'impuissance. Seule la sagesse de la Croix est source d'expérience et de certitude, contre les apparences, de la victoire du Bien.

Pour qui a le courage de déchirer les voiles de l'illusion, la défaite devant la virulence du mal est la grande tentation. Je parle ici de la raison sécularisée qui est une composante majeure de la culture moderne et qui constitue le défi premier lancé à la mission de l'Église.

L'Esprit Saint, avec une insistance qui mérite de retenir toute notre attention, a conduit l'Église à prendre toujours plus clairement conscience de sa mission prioritaire d'annoncer au monde la force souveraine de la Divine Miséricorde. Elle l'a fait par différentes voies, préparant ainsi l'attestation liturgique de la part du Magistère.

Pensons à des saintes canonisées dont l'Église a par ailleurs reconnu l'authenticité du message, comme Marguerite-Marie Alacoque et, plus récemment, Faustine Kowalska, sans oublier Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de l'Église.

De ce rappel d'une dimension caractéristique de la vie de l'Église dans les temps modernes, nous devons tirer une première conclusion : la *Divine Miséricorde* doit marquer de son sceau toutes les démarches pastorales de l'Église, y compris dans les cas où elle doit intervenir par des mesures disciplinaires restrictives.

Il convient que ce message parvienne à tous : Dieu notre Sauveur « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Tm 2,4).

2. Comme pour toutes les réalités divines, le danger est d'interpréter la miséricorde d'une manière trop humaine, entendons comme une sorte de condescendance selon une manière de voir « trop humaine », mondaine. Or l'Église, dont le ministère s'exerce *dans le monde*, n'est pas *du monde*. C'est pourquoi la miséricorde que l'Église a mission de faire rencontrer est la Miséricorde *divine*, scellée par le don de Jésus sur la Croix, et non pas une sorte d'empathie à l'égard d'un bonheur humain, conçu en dehors de toute référence évangélique et théologale.

Pour cette raison, on ne peut séparer l'appel à la miséricorde de l'enseignement du Concile (*Lumen Gentium*, ch. V) sur la vocation universelle à la sainteté : « Tous les fidèles du Christ, quel que soit leur état ou leur rang, sont appelés à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité. » (n° 40)

Cet enseignement a été commenté magistralement par saint Jean-Paul II dans la lettre apostolique *Novo Millennio Ineunte*, du 6 janvier 2001 (n^{os} 30-31). Les voies de la sainteté sont multiples et adaptées à la vocation de chacun. Le moment est venu de reproposer à chacun avec conviction cette « haute mesure » de la vie chrétienne ordinaire. Toute la vie de la communauté ecclésiale et des familles chrétiennes doit tendre dans cette direction, étant évident que le chemin de la sainteté est proposé à chaque personne.

C'est pourquoi les initiatives de « miséricorde » proposées en faveur de personnes vivant des situations douloureuses apparemment sans issues ne sont authentiques que si elles ont pour fin la sanctification.

Cette précision me paraît nécessaire parce que, chez beaucoup, persiste une conception qui a longtemps prévalu et selon laquelle la sainteté était réservée à un petit nombre vivant en général dans les couvents et monastères. La grande masse des chrétiens devait tendre à une vie honnête où les vertus humaines comptaient davantage que les vertus théologales. On peut se demander si cette mentalité n'inspire pas certaines « ouvertures actuelles ».

Les fruits de la rédemption sont la libération du péché et notre divinisation, c'est-à-dire notre participation de fils adoptifs dans le Fils unique à la vie divine.

C'est pourquoi la conscience chrétienne comporte la conscience du péché et l'exigence de conversion. Saint Paul a mis en évidence cet aspect essentiel de l'économie divine. La Loi ancienne avait une finalité pédagogique : nous faire connaître le péché et la force de son emprise sur nous afin d'ouvrir nos cœurs

à l'attente du salut. Pécheurs appelés à la sainteté, don gratuit de la grâce qui nous guérit pour nous introduire dans la Sainteté de Dieu : tel est le paradoxe du christianisme. Cela suppose de notre part le repentir et la demande de pardon, parce que par nous-mêmes nous n'avons pas la force d'effacer le péché que nous avons commis. Aussi bien, nous devons nous interroger sur la perception du péché dans la perspective d'une mentalité modelée par la *sécularisation.* Nous touchons là à ce qui me semble être le cœur de la crise spirituelle de notre époque.

Sécularisation

3. La sécularisation, nous l'avons indiqué, est un des traits déterminants de nos sociétés ; elle peut être consciente et délibérée, ou passivement et inconsciemment subie. La conception que l'on se fait du mal et du péché, ainsi que de la liberté et de sa responsabilité en dépend. Pour beaucoup de nos contemporains la liberté est considérée comme l'essence du Moi individuel.

La révélation de l'Ancien Testament portée à son achèvement par la Loi nouvelle reconnaît que c'est de Dieu, de sa sagesse et de sa volonté, que nous tenons la distinction du bien et du mal. Et le premier commandement est celui de l'amour de Dieu ; le second, qui lui est semblable, porte sur l'amour du prochain. Chaque être humain est créé à l'image et ressemblance de Dieu ; il est une personne aimée par Lui pour elle-même. La fraternité humaine a sa cause et son inspiration dans cet amour du Père.

Ainsi, en obéissant ou désobéissant à la Loi, c'est à Dieu que nous obéissons ou désobéissons. Cela vaut de chaque article de la Loi ; qu'il porte sur le devoir envers soi, envers le prochain ou envers ses biens, Dieu est engagé dans la Loi. C'est pourquoi chaque péché, même quand il a pour objet immédiat un désordre affectant les créatures, est simultanément une offense à Dieu.

Saint Paul, parlant des païens qui n'ont pas connu la révélation, enseigne que la loi naturelle qui parle en leur conscience est en concordance avec la parole révélée. En effet, elle a son origine dans la sagesse du Créateur.

Or la pensée sécularisée ignore ou écarte cette relation fondatrice à Dieu. Il lui faut donc expliquer la faute, pour autant qu'elle la reconnaisse, par des motifs immanents d'ordre psychologique ou social. À une telle approche, d'aucuns ont voulu donner une justification philosophique. De là l'idée d'une morale sans péché ou l'affirmation d'un jugement moral « par-delà le bien et le mal ». La revendication de l'autonomie de la liberté humaine n'a pas pris dès le début ces expressions radicales. Elle a inspiré des doctrines qui continuent d'exercer leur influence. C'est le cas de l'absolutisation de la conscience individuelle, dont les jugements, considérés comme la suprême instance, sont

infaillibles. De là la formule « à chacun sa vérité », ou la substitution à la vérité de la sincérité, qui exprimerait avec plus d'exactitude la vérité de chacun.

En réalité, s'il est vrai que chacun doit suivre sa conscience, il est également vrai que chacun est responsable de sa conscience pour la raison que celle-ci peut se tromper ou être dans l'ignorance[1].

Les développements plus récents de la pensée philosophique ont conduit à des théories radicales. Toute référence à la vérité est éliminée, car la liberté autonome est créatrice des valeurs. Comme elle est leur unique cause, elle peut, dans son déploiement dans le temps, les changer. Les valeurs n'ont aucune stabilité définitive. Tout est relatif. On en arrive même à ce paradoxe : on considère l'*absurde* comme une sorte de catégorie positive.

Ces quelques rappels sont unilatéraux. Ils ont pour but d'illustrer les conséquences de la sécularisation de la pensée et les bases de l'idéologie individualiste. Dans ses motivations intellectuelles, la sécularisation apporte un bouleversement de l'anthropologie. Par une maîtrise toujours plus grande de la nature, l'homme, qui se définit par sa liberté, se fait lui-même, réalisant toujours plus parfaitement son humanité, convaincu qu'il est capable de venir à bout de ses servitudes et des misères qui pèsent encore sur notre espèce. Ainsi l'idéologie du progrès fait partie de cette anthropologie[2].

Le choc des totalitarismes

4. Pour les héritiers des *Lumières*, libérés des préjugés hérités des siècles d'obscurantisme, les crimes commis par les régimes totalitaires du XX^e^ siècle ont représenté un véritable cataclysme.

La maîtrise de soi de l'homme civilisé avec sa traduction morale s'est trouvée désarmée. Le traumatisme spirituel fut d'autant plus profond qu'il n'y avait pas moyen d'attribuer à la nature des crimes calculés et systématiquement réalisés. Leur cause était la liberté humaine elle-même, qui se révélait soudain comme un gouffre d'irrationalité.

Devant ce retour en force du péché, la tentation la plus obvie est celle du nihilisme et du désespoir. L'optimisme rationaliste a reçu un coup mortel.

Le désarroi est perceptible à l'arrière-fond de plus d'une explication. D'aucuns, comme mus par le ressentiment, accusent Dieu de n'avoir pas retenu la main de l'homme. Des théologiens chrétiens, inspirés par le philosophe juif

1. Pensons à l'importance de la problématique de l'ignorance ou de l'erreur *invincibles*.

2. La pensée chrétienne, de son côté, reconnaît un progrès de la conscience humaine et évangélique. Mais cette doctrine, dont nous n'avons pas à traiter ici, n'a rien de commun avec l'idéologie du progrès nécessaire.

Hans Jonas, parlent de l'impuissance de Dieu devant le mal, ce qui est en rupture avec le message de la foi. Cette position dénote une méconnaissance de la profondeur du mystère de la rédemption et comme une influence, qui n'avoue pas son nom, du vieux dualisme manichéen.

Les idéologies totalitaires, surtout le communisme, ont séduit un certain nombre d'intellectuels vivant dans les démocraties occidentales. La France et l'Italie notamment ont eu des partis communistes consistants. La propagande soviétique s'est montrée très efficace pour faire accepter une image séduisante du régime et cacher ses terribles zones d'ombre. Aujourd'hui un problème se pose pour la santé culturelle de notre société. Il n'est pas sain, éthiquement et culturellement parlant, que la majorité des anciens adhérents de ces partis, maintenant que les faits sont connus, ne se soient pas livrés à un examen critique sérieux. La facilité avec laquelle ils se sont adaptés à la société de consommation présuppose un oubli délibéré des monstruosités dont ils ont été indirectement les complices. Nos sociétés n'ont pas vraiment réglé le phénomène totalitaire qui a pris naissance dans notre propre culture occidentale. Sans cette *catharsis*, notre inconscient spirituel sera habité par un sentiment diffus de culpabilité qui n'est pas sain. D'autant que l'esprit totalitaire peut resurgir sous des formes nouvelles.

Ces quelques réflexions entendent attirer l'attention sur une composante importante de la mentalité dominante de notre temps, qui est une mentalité sécularisée : la manifestation brutale de la malice dont est capable la liberté humaine.

C'est pourquoi, dans la nouvelle évangélisation, l'annonce de la Miséricorde divine et de la sagesse de la Croix s'impose avec urgence. Cette réponse au mystère d'iniquité est la seule vraie et adéquate, et c'est une réponse de la foi.

II

La nature et la grâce

5. La sécularisation imprègne la mentalité générale de notre époque. Il est inévitable que des chrétiens, même à leur insu, en subissent l'influence.

Les choix pastoraux qui s'imposent dans cette situation doivent trouver leur inspiration dans un certain nombre de vérités appartenant à la doctrine de la foi.

La relation entre la grâce et la nature, dans leur distinction et leur symbiose, est un premier point. La grâce présuppose, imprègne, soutient la nature. Elle la guérit en tant qu'elle est blessée par le péché. De son côté, la nature a valeur de cause dispositive.

Le Pape François a parlé à plusieurs reprises de la tentation de pélagianisme. L'homme serait capable d'assurer son salut par lui-même en vertu des forces de la nature. Cette hérésie peut resurgir sous diverses formes. Elle méconnaît le caractère surnaturel de la béatitude et la nécessité de la grâce pour y parvenir. Dans le contexte de la sécularisation, le pélagianisme se présente comme naturalisme. Mais ce qu'on tient pour nature, ce n'est pas la nature intègre telle qu'elle fut créée par Dieu, mais la nature blessée par le péché, c'est-à-dire qui comporte de graves déviations. Elle est affaiblie, souvent pervertie. La grâce restitue la nature dans son authenticité. La *gratia sanans* désigne un aspect essentiel de l'action de la grâce sur notre nature qui, sans être corrompue, est blessée par le péché et a besoin d'être guérie et redressée.

Là où les lumières et les énergies de l'Évangile ont marqué la culture de leur empreinte, la nature a été restituée dans sa rectitude en proportion de l'intensité de cette influence. Pour autant elle a pu exercer sa fonction de cause dispositive. Les exigences de la nature et celles de la grâce concordaient.

Les conséquences de la sécularisation

6. Or la logique de la sécularisation porte, à l'inverse, à leur éloignement et à leur divorce. C'est ainsi qu'à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, les constitutions des États démocratiques reconnaissaient, à travers l'adhésion à la *Déclaration des droits de l'homme* de 1948, le caractère normatif de la loi naturelle. Aujourd'hui, sans que celle-ci soit explicitement reniée, sur bien des points les décisions législatives s'en écartent. Ce phénomène exige toute notre attention.

C'est le lieu ici de rappeler une page prémonitoire de Maritain, qui remonte à 1938[3]. Le philosophe constate l'émergence d'un « renversement évangélique des valeurs ».

« Le thème pratique qui a longtemps semblé, en chrétienté, le plus important à bien des hommes de bonne volonté, c'est que *les choses humaines doivent protéger les choses divines.* » Cela reste vrai. Les moyens humains contribuent à la propagation de l'Évangile et à l'expansion du Royaume de Dieu. Cependant, on prend de plus en plus conscience d'« un autre thème pratique *plus important* » : « *Il appartient aux choses divines de protéger les choses humaines,* de

3. Dans *Questions de conscience*, Paris, 1938, p. 269 ; cf. J. et R. Maritain, *Œuvres Complètes*, vol. VI, Fribourg, 1984, p. 822-823.

les protéger et de les vivifier (...). Plutôt que de dresser des murailles et de se retrancher derrière des ouvrages fortifiés, que les chrétiens (...) entrent au plus profond du monde, comptant sur la force de Dieu qui est la force de l'amour et de la vérité (...) ce sont les choses divines qui sauveront les choses humaines, dans l'instant que les moyens de défense humains de la civilisation deviennent de plus en plus inadéquats à l'égard des choses divines. »

Sur la crise du mariage

7. Il faut avoir présentes à l'esprit les considérations précédentes quand il s'agit d'affronter la grave crise du mariage. Cette crise concerne l'Église et la société politique, bien que celle-ci soit portée à y voir un changement émancipateur.

Du point de vue chrétien, il importe d'avoir une idée correcte de la relation entre l'institution naturelle et le sacrement, exprimée par la formule: élévation d'une institution naturelle à la dignité de sacrement. Elle ne désigne pas l'adjonction d'une *modalité* surnaturelle à une réalité qui demeure substantiellement naturelle; elle signifie que la sacramentalité confère à cette réalité, qui se présente alors comme cause matérielle, une *forme nouvelle*, une essence, une identité nouvelle.

On peut se demander si certains représentants de l'autorité ecclésiale n'ont pas agi en ayant à l'esprit la première conception et, de plus, comme si ce qui importait en priorité était le soutien que les structures législatives de la société temporelle sont censées apporter aux chrétiens dans leur fidélité proprement ecclésiale.

De là des interventions publiques à grand retentissement. Certes, parfois des interventions fermes sont nécessaires. Ce qui est préoccupant, c'est que, parallèlement, rien n'ait été entrepris d'innovateur au niveau proprement ecclésial pour mettre en place une pastorale nouvelle de préparation au sacrement du mariage répondant à la gravité de la crise, alors que la pratique actuelle est devenue insuffisante et tient souvent davantage de la formalité que d'une éducation à un engagement pour la vie.

« Divorcés remariés »

8. Il faut dire ici un mot du problème des « divorcés remariés ». La formule de nature canonique n'est pas heureuse; elle est trop générique et elle est appliquée à des situations fondamentalement différentes. Elle désigne le fait qu'une ou des personnes divorcées d'un mariage sacramentel, indissoluble, ont contracté un second mariage au plan civil.

Ce second mariage n'annule pas le premier, ni ne se substitue à lui, qui demeure l'unique mariage, que l'Église n'a pas le pouvoir de dissoudre[4]. Le jugement pastoral ne peut ignorer l'origine de chacune de ces unions. C'est une question d'élémentaire équité.

D'une manière générale, pour chaque situation la justice demande que l'on tienne compte des facteurs suivants :

a) Il y a le devoir à l'égard du premier conjoint abandonné, et qui souvent demeure fidèle à son engagement sacramentel. Il a des droits qui doivent être respectés. En général, le juge civil fixe une pension à verser. L'expérience montre que souvent ce droit n'est pas respecté ou l'est très imparfaitement.

b) Il y a les droits du premier conjoint. Tout aussi essentiels sont les droits des enfants nés du premier (et légitime) mariage. Ils sont victimes du divorce des parents ; ils en souffrent toute la vie. Il est surprenant que cet aspect ait si peu retenu l'attention du synode de 2014, du moins tel que les media en ont parlé. Outre les blessures affectives dont ils souffrent, il n'est pas rare qu'ils aient à subir des privations qui créent une inégalité économique et d'éducation en comparaison de leurs demi-frères et sœurs, nés de la nouvelle union de leur père (ou mère).

c) D'une manière générale, les partisans de la possibilité d'accès à l'Eucharistie par les divorcés remariés affirment ne pas vouloir pour autant remettre en cause l'indissolubilité du mariage. Sans mettre en doute leur sincérité, on peut craindre qu'il y ait là une simple clause rhétorique ? Comment éviter que l'accès concédé à la communion ne soit interprété comme une légitimation, de la part de l'Église, de la seconde union ? On désirerait plus de réserve dans la référence admirative de la discipline des Églises orthodoxes en la matière. Il est nécessaire de fournir une présentation objective de la situation. On sait le rôle joué par les Empereurs byzantins et les nombreux abus qui existent.

En conclusion de ces remarques, notons qu'il y a erreur de méthode à ne considérer les unions recomposées, qui apportent une certaine stabilité et des obligations nouvelles à l'égard des enfants nés de la nouvelle union, uniquement comme une donnée présente, sans considérer l'histoire qui l'a précédée,

4. La formule recouvre (et occulte) des situations irréductiblement différentes. Deux exemples : a) est abandonné(e) par son conjoint ; et il (elle) conserve la garde des enfants. Sa tâche est lourde. Il (elle) rencontre une compagne (un compagnon) qui lui apporte aide et sécurité ; avec qui il (elle) contracte un mariage civil. b) est marié(e) avec des enfants déjà adolescents. Son couple est engagé dans des activités paroissiales. Il (elle) rencontre une personne plus jeune et brillante, se laisse emporter par la passion, abandonne sa famille, divorce et contracte un mariage civil ; il (elle) forme une nouvelle famille avec laquelle il (elle) s'insère dans une vie paroissiale.

et qui comporte souvent des injustices, des manques, et qui a laissé un lot de devoirs qui doivent être honorés. Le danger est de confondre les exigences de la justice évangélique avec une sorte d'honorabilité ecclésiastique d'origine trop humaine.

III

Problèmes de méthode

9. Nous touchons ici un problème de méthode. Les classifications génériques sacrifient grand nombre d'aspects concrets, qui cependant sont déterminants pour poser un jugement équitable.

Pour caractériser un changement de perspective de la part des théologiens moralistes de ces derniers siècles, le Père Labourdette opposait à la *morale de la prudence*, qui est celle de saint Thomas, la *morale de la conscience*. Ce déplacement du centre de gravité est une perte pour la réflexion morale.

La raison humaine est une; primordialement, elle est contemplative, théorique; elle devient pratique par extension, sous une double modalité selon qu'elle porte sur l'usage et la maîtrise de la nature ou sur la conduite de l'action humaine. On distingue ainsi l'ordre du *faire* (art, technique) et l'ordre de l'*agir* (action humaine ou morale). La raison spéculative et la raison pratique ne sont pas deux facultés. Dans le processus qui conduit la raison à éclairer et guider l'action à poser, saint Thomas reconnaît diverses étapes. C'est ainsi que le jugement de conscience considère l'acte à poser selon un mode encore théorique. Ainsi analyse-t-on avec le plus de précision possible les « cas de conscience ». En procédant ainsi, on élabore une typologie applicable aux cas concrets en ce sens que, pour pouvoir juger d'une action et de sa valeur morale, on la ramène à un des cas décrits dans la typologie. Cette démarche a son utilité, mais elle n'est pas la dernière instance sur le chemin de notre connaissance de l'action concrète à poser (ou à juger, une fois posée).

Le jugement de prudence constitue une étape ultérieure de la raison pratique, l'ultime dans son instance proprement pratique. La prudence, appelée à porter un jugement, est une vertu de l'intelligence; mais puisqu'elle consiste, après délibération, à diriger (*praecipere*) l'action, cet acte de l'intelligence présuppose l'activité de la puissance affective qu'elle dirige. La prudence applique existentiellement le jugement droit au dynamisme affectif qu'elle oriente.

Aussi bien tout jugement de prudence est unique. D'une part parce que chaque action est singulière, d'autre part et d'abord parce qu'unique est le sujet qui pose cette action. Je suis personnellement engagé dans mes choix, ils sont

miens. Une action singulière n'est pas la répétition d'une action similaire (que j'ai posée à un autre moment ou qu'autrui a posée). L'accent mis sur la similitude conduit à juger l'action en la ramenant à un type et, par là, en mettant entre parenthèses son unicité et sa singularité. Certes la raison connaît quels sont les objets et les fins des actions humaines. Et le jugement droit qui se prend en conformité à la raison reçoit d'elle la connaissance objective des objets propres et des fins. Mais en vertu de la singularité de l'action, le jugement de prudence doit également tenir compte, étant fermement affirmée la conformité à la raison, des circonstances de l'acte à poser. Il n'y a dans cette considération objective aucune trace de relativisme ou de « morale de situation[5] ».

Le jugement prudentiel, qui porte sur l'acte dans sa singularité, ne dispense pas du jugement de conscience : il le présuppose. Celui-ci, d'ordre spéculatif, est lui-même sous la dépendance de l'*habitus* des premiers principes de la raison pratique, la syndérèse. C'est pourquoi le jugement de prudence qui engage la personne dans son unicité est un jugement objectif, entendons : qui se réfère à des normes objectives. Souligner la subjectivité de l'acte moral n'est nullement céder au subjectivisme.

Les directives de l'Église

10. Pour revenir à l'instance spéculative – syndérèse et conscience –, relevons que l'ensemble des jugements qu'elles commandent ne sont pas homogènes quant à leur généralité et leur force d'obligation.

L'Église, *mater et magistra*, en reçoit certains de Dieu lui-même : sa mission est de les transmettre et de les expliquer fidèlement. Tels sont ceux qui sont du ressort de la loi naturelle. D'autres jugements et directives sont promulgués par l'Église elle-même. Elle le fait de sa propre initiative selon les exigences de sa mission pastorale, pour éclairer le peuple de Dieu à vivre dans la fidélité à la volonté de Dieu. De tels jugements supposent de la part de l'Église le discernement des circonstances qui varient selon les temps et les lieux. Certaines directives s'adressent à l'ensemble du peuple de Dieu, d'autres à des communautés particulières. Ici, l'uniformité n'est pas toujours la solution la plus heureuse.

En vertu de sa mission pastorale, l'Église doit être constamment attentive aux changements historiques et à l'évolution des mentalités. Non certes pour s'y soumettre, mais pour vaincre les obstacles que cela peut opposer à l'accueil de ses conseils et de ses directives.

---

5. Sur « la morale de situation », voir la critique de l'encyclique *Veritatis Splendor*.

Dans le traité de la justice, saint Thomas explique la fonction éminente de l'équité, qui correspond à l'*épikeia* d'Aristote. Il en explique la raison d'être : les lois portées par le législateur sont par nature générales ; elles ont pour objet les actes humains qui sont singuliers et contingents ; il est impossible qu'elles couvrent l'infinité des cas possibles. Il peut ainsi arriver que l'observation de la lettre de la loi se trouve en contradiction avec la justice et le bien commun qui finalise cette loi. Dans un tel cas, « le bien consiste, en négligeant la lettre de la loi, à obéir aux exigences de la justice et du bien public[6] ». Ce faisant on ne s'écarte pas de la loi ; on est au contraire fidèle à son inspiration et à sa finalité. Ce qui suppose le raisonnement suivant : si le législateur avait eu ce cas devant les yeux, il aurait sans doute répondu comme je crois devoir le faire. Cet aspect du jugement moral ne peut être négligé. Il est clair que son usage tient de l'exception et est très délicat. L'affinement de la typologie en y introduisant des cas plus rares n'appartient pas à l'*épikeia*, dont l'objet est toujours singulier.

L'usage de l'*épikeia* vaut pour une loi humaine et en conséquence également pour une loi qui a pour auteur l'Église elle-même dans l'exercice de sa mission pastorale.

Il n'est nullement justifié quand il s'agit d'une loi révélée, laquelle exprime directement la volonté de Dieu.

Très clair à ce propos est saint Paul s'adressant aux Corinthiens : 1Co 7,10 : « Voici ce que j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur… » Et au v. 12 : « C'est moi qui leur dis, non le Seigneur… » Voir aussi 1Co 7,25.

L'Église a déjà rencontré le problème dont traite l'actuel Synode. Luther avait soulevé la question du remariage du conjoint innocent injustement quitté.

À la question, le Concile de Trente répond : « Si quelqu'un dit que l'Église se trompe quand elle a enseigné et enseigne, conformément à l'enseignement de l'Évangile et de l'Apôtre [Mt 5,32 ; 19,9 ; Mc 10,11-12 ; Lc 16,18 ; 1Co 7,11], que le lien du mariage ne peut pas être rompu par l'adultère de l'un des époux, et que ni l'un ni l'autre, même l'innocent qui n'a pas donné motif à l'adultère, ne peut, du vivant de l'autre conjoint, contracter un autre mariage ; qu'est adultère celui qui épouse une autre femme après avoir renvoyé l'adultère et celle qui épouse un autre homme après avoir renvoyé l'adultère : qu'il soit anathème[7]. »

---

6. Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae* IIa-IIae, q. 120, a. 1, corpus.

7. Concile de Trente, session XXIV, 11 novembre 1563, canon 7 (cf. *Denz.* 1807). Je remercie Sr. Alexandra Diriart d'avoir attiré mon attention sur ce texte du Magistère.

La *morale de la conscience* traite les cas comme s'il s'agissait d'essences. Ce faisant, elle les isole et d'une certaine manière les absolutise. Certes, il existe des actes par eux-mêmes bons ou mauvais selon que leur objet est conforme ou opposé à la règle de la raison. Mais en parlant d'isoler, j'entends la non-considération, dictée par la méthode même, de deux dimensions essentielles de la vie morale. La première est la loi de croissance. En vertu de la grâce du baptême, chacun est appelé à la sainteté. La vie chrétienne est portée par un élan qui en fait un cheminement, une montée vers la perfection, pour laquelle elle doit vaincre obstacles et tentations et se repentir des chutes possibles. Pour désigner cette progression, le synode de 1980 sur la famille a employé l'expression de « loi de gradualité ». Saint Jean-Paul II l'a retenu dans *Familiaris consortio*, en précisant qu'il ne faut pas confondre « loi de gradualité et gradualité de la loi » (n° 34). La gradualité s'entend de la progression du sujet vers la perfection, non de la loi elle-même dont les hautes exigences sont la marque de la grandeur de notre vocation divine. La seconde dimension dont il n'est pas tenu compte est la doctrine de la connexion des vertus, dont l'âme est la charité et qui est guidée par la vertu de prudence. On ne peut, au plan de la pastorale et de la direction spirituelle, arracher une vertu particulière de cette contexture. En le faisant, on ne respecte pas les coordonnées existentielles de la vie spirituelle de la personne. Il y a dans le rigorisme une brutalité contraire à la délicatesse avec laquelle Dieu conduit chaque personne.

* * *

Ces réflexions étaient en cours de rédaction quand le Pape François a annoncé une Année Sainte extraordinaire de la Miséricorde.

Nul doute que cette annonce éclairera les travaux du Synode 2015 et commandera son style. Même quand elle doit édicter des mesures sévères, restrictives et même punitives, l'Église, par la voix de ses Pasteurs, doit toujours faire comprendre qu'elle est conduite par les exigences de la divine Miséricorde.

Ici la responsabilité des confesseurs et des représentants des officialités est particulièrement grande. Des personnes ont été scandalisées, rebutées et même éloignées de l'Église par une manière sévère, impersonnelle et sans âme de prononcer un jugement négatif, alors que ce jugement pouvait et devait être présenté et expliqué dans un langage qui faisait percevoir la sollicitude maternelle de l'Église.

✠ Georges Card. COTTIER, OP

Jacques Maritain et le Concile Vatican II*

Lorsqu'on parle de « Jacques Maritain et le concile Vatican II », on pense le plus souvent, en France, au *Paysan de la Garonne*, non sans en méconnaître, la plupart du temps, le sens véritable.

Mais la relation de Maritain au Concile ne se limite pas au *Paysan de la Garonne* (paru en novembre 1966) et à son interprétation. C'est un rapport plus étendu dans le temps, un rapport paradoxal, en un sens, un rapport qui se situe à des niveaux divers : à la surface des événements, aussi bien que dans la profondeur des intuitions, des préparations, des influences ou des convergences.

Il faudrait donc envisager ce rapport de Maritain au Concile à ses différents niveaux : 1) sa participation effective au Concile et les modalités de cette participation ; 2) l'accueil du Concile par Maritain et la signification du Concile à ses yeux ; 3) il y aurait enfin une autre présence de Maritain au Concile à rechercher, plus latente, celle, précisément, qui n'est pas de l'ordre des débats et de la préparation immédiate des textes, mais de l'ordre des préparations lointaines, des influences et des orientations en profondeur. Plus difficile à cerner, évidemment, mais néanmoins fondamentale.

I

1. Quelques mots sur le contexte personnel de Jacques Maritain à la fin des années 1950 et au début des années 1960 sont nécessaires pour situer concrètement le sujet.

Maritain approche des 80 ans (il aura 80 ans quelques semaines après l'ouverture du Concile). Il est absent de France (et même d'Europe, à

*. Version française d'une conférence donnée en allemand à Vienne, au Kardinal König Haus, le 22 novembre 2014, lors du symposium « Die Kontemplation auf den Wegen » (« La contemplation sur les chemins »). Nous renvoyons aux travaux de René MOUGEL (en particulier : « Jacques Maritain et l'Église du Concile », *Cahiers Jacques Maritain* 40, juin 2000, p. 21-43 et « *Le Paysan de la Garonne*, genèse et lignes de fond », *Cahiers Jacques Maritain* 55, novembre 2007, p. 81-102) et de Michel FOURCADE (l'édition nouvelle qu'il a donnée du *Le Feu nouveau : Le Paysan de la Garonne*, Éd. Ad Solem, Genève, 2007), ainsi qu'à nos propres travaux sur le sujet (en particulier : « Jacques Maritain, du *Paysan de la Garonne* à la Profession de foi de Paul VI », dans *Montini, Journet, Maritain : une famille d'esprit*, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 22, Brescia-Roma, 2000).

l'exception des trois années passées à Rome comme ambassadeur de France près le Saint-Siège) depuis le début de la Seconde Guerre mondiale, soit environ vingt ans.

En ces années, la vie des Maritain est marquée par la maladie (de Jacques d'abord, puis de Véra, la sœur de Raïssa) ; ces soucis de santé ne laissent que juste assez de disponibilité pour mener à bien quelques grands livres (méconnus de ce côté de l'Atlantique). Puis viennent les deuils : Véra meurt à Princeton à la fin de 1959, Raïssa quelques mois plus tard lors d'un voyage à Paris. La longue aventure commune de plus de 50 ans prend fin (sans Raïssa et sans Véra, « il n'y aurait pas eu de Jacques Maritain », dira-t-il alors[1]). Jacques se retrouve seul, comme un « vieil arbre rompu, qui a quelques racines encore dans la terre, quelques autres déjà livrées aux vents du ciel[2] ». En 1961 il s'établit de nouveau en France, mais dans une retraite délibérée, chez les Petits Frères de Jésus à Toulouse, ayant « grand soif de silence » et « pour m'y préparer à mourir[3] ». Il se consacre à la publication des écrits de Raïssa, tâche qu'il a le sentiment de devoir accomplir « à tout prix ».

Toutes ces circonstances expliquent sans doute, pour une part, la discrétion de Maritain, aussi bien au moment de l'annonce du Concile par Jean XXIII que pendant sa préparation et les premières sessions. Homme de foi, homme de prière, pour qui le mystère de l'Église est au cœur de sa méditation depuis les années lointaines de son baptême, il accueille cet événement ecclésial majeur dans la foi, il y est attentif, avec son intelligence et sa prière, mais les notations sur le Concile sont rares, alors, dans ses carnets ou sa correspondance.

2. Maritain, cependant, n'est pas absent des projets et des textes préparatoires au Concile : son nom figure explicitement dans l'un des quatre *Schemata compendiosa* de septembre 1960 en vue de la rédaction des projets de Constitutions, mais c'est avec la menace d'une sanction, ou au moins d'une mise en garde, contre sa doctrine des rapports du spirituel et du temporel. Le *schema* « de ordine morali, individuali et sociali » (au § 8) inscrit : « Doctrina Maritain et laicismus », à la suite des « erreurs du matérialisme, du socialisme, du communisme, du libéralisme et du capitalisme… »

Maritain le sait-il ? Son ami l'abbé Journet, pas encore cardinal mais membre de la commission préparatoire du Concile, ne lui en dit pas un mot :

1. Cf. *Carnet de notes*, *O.C.*, XII, ch. V, p. 295.
2. *Ibid.*, Avant-propos (1964), p. 127.
3. J. MARITAIN, Préface à H. BARS, *La politique selon Jacques Maritain*, in *O.C.*, XII, p. 1275.

nous sommes en septembre-octobre 1960, et Raïssa est à l'agonie. Dans ses remarques aux *schemata compendiosa* il rédige un *votum* pour arrêter ce projet. Quelques mois plus tard (10 avril 1961), en privé, il écrit au P. Gagnebet, o.p., dont la position à l'égard de Maritain est ambiguë (il semble vouloir défendre Maritain, mais d'autre part concède à ses détracteurs qu'il devrait préciser ses positions) : « Ce que vous me dites au sujet de Jacques m'attriste. Je ne sais pas si vous vous rendez compte de la situation. Il vient de perdre coup sur coup Véra et Raïssa. Ils avaient donné tous trois leur vie pour le rayonnement de l'Église. Il a supporté tout seul, alors que tant d'autres se dérobaient, les attaques et les calomnies de l'A.F. [Action Française] pour défendre le pape qui l'avait fait venir à Rome. / Il vient d'achever ce livre extraordinaire sur *La philosophie morale* où il y a en trois chapitres (Hegel et la sagesse, Hegel et l'homme, Hegel et Dieu) l'étude la plus profonde et la plus décisive sur Hegel qu'on ait jamais écrite, où il met au clair Marx, Comte, Sartre. / Il vit dans la compagnie constante de Raïssa et de Véra, et s'est retiré chez les Petits Frères, sa vie, dit-il, n'ayant de sens que pour le ciel. / Et il faudrait que j'aille lui planter un poignard dans le cœur, en lui disant que le Concile menace de le condamner ? Comment pourrais-je faire cela. / D'abord est-ce que j'ai même le droit de le lui dire [...][4]. »

L'enjeu est central : le nœud de la question, ce sont les rapports du spirituel et du temporel. L'opposition n'est pas nouvelle, elle s'inscrit dans la continuité d'attaques récurrentes[5] ; elle vient en majeure partie de certains évêques sud-américains, des milieux intégristes français et de quelques membres de la curie romaine.

On sait que les schémas préparatoires seront remis en question par les Pères conciliaires. Les problématiques seront largement renouvelées. La menace de sanction contre Maritain disparaîtra (mais elle plane encore en 1962[6]), néanmoins ses positions seront toujours combattues par le courant de ce que l'on a appelé « la minorité ». Mais, redisons-le, Maritain reste à l'écart de ce débat et fidèle à sa retraite. À des amis qui le pressent de réagir, il répond (13 février 1962) : « Il faut comprendre que je suis *retiré* du monde, et qu'une seule exception à cette règle perdrait tout pour moi. Il faut comprendre aussi

4. Correspondance JOURNET-GAGNEBET, Fondation du Cardinal Journet (FCJ), Fribourg, Suisse.

5. La dernière en date a été l'article du jésuite Messineo, dans la *Civittà Catolica*, en 1956, qui voit dans l'humanisme intégral un « naturalisme intégral ». Cf. Jean-Dominique DURAND, « La grande attaque de 1956 », *Cahiers Jacques Maritain* n° 30, juin 1995.

6. À ce moment-là, Maritain sera au courant, mais il refusera toujours d'intervenir.

que je suis un homme *brisé*, pour qui presque tout ce qui intéresse les hommes n'a plus guère de sens…[7] »

3. L'élection de Gianbattista Montini sur le siège de Pierre va modifier sensiblement la situation de Maritain. Montini était pour Maritain un interlocuteur privilégié et un ami, surtout depuis les trois années que Maritain avait passées à Rome comme ambassadeur de France près le Saint-Siège (1945-1948). Ils appartenaient tous deux à une même famille d'esprit. Au début de la période préparatoire au Concile, le cardinal Montini écrivait à Maritain, en rappelant leurs réflexions partagées au temps de l'ambassade : « Aujourd'hui encore, j'aimerais commenter avec vous les événements de ces dernières années et connaître votre jugement sur tant de choses. Que pensez-vous de la convocation du prochain Concile ? Comment voyez-vous la vie de l'Église dans cette période ? Ne viendrez-vous pas cette année en Europe ? » (25 juillet 1960) (Mais nous avons vu qu'à cette date Maritain, qui vient de rentrer en France, est plongé dans la grande épreuve de la dernière maladie de Raïssa et est ainsi, d'une autre manière, « hors du monde ».)

Quand Montini devient pape, Maritain note dans son carnet, le 21 juin 1963 : « Le cardinal Montini est élu pape et prend le nom de Paul VI. J'en ai grande joie. (Mais pourvu qu'il ne veuille pas m'embrigader par amitié, et me demander d'être "observateur au Concile" !) » Paul VI n'« embrigadera » pas Maritain au concile, il sera respectueux de sa retraite, il montrera plus de discrétion et de finesse, néanmoins, par une voie plus libre, non officielle, il « introduira » en quelque sorte Maritain dans le Concile.

Les deuxième et troisième sessions du Concile se passent sans que Paul VI sollicite Maritain. Mais après la troisième session, qui a été souvent difficile, deux événements, dont le Pape a l'initiative, vont introduire quelque chose de nouveau dans le rapport de Maritain au Concile.

D'abord, le 27 décembre 1964, Paul VI envoie à Toulouse son secrétaire particulier, Mgr Pasquale Macchi, accompagné de Jean Guitton, pour consulter Maritain sur un certain nombre de questions. Il en résultera 4 *memoranda* destinés au pape et rédigés par Maritain au début de 1965. (Nous allons revenir sur ces textes qui n'occupent pas moins de 70 pages dans les *Œuvres Complètes.*)

Deuxième initiative de Paul VI qui va toucher Maritain indirectement mais réellement : la nomination comme cardinal, en février 1965, de Charles

7. Lettre à André Baron, 13 février 1962.

Journet, l'ami théologien de Maritain, son compagnon de travail, de recherche et d'épreuves depuis plus de 40 ans. Ainsi, par Journet, la « ligne Maritain-Journet » (le mot est de Paul VI[8]) sera présente et active à la dernière session du Concile.

Il y a d'ailleurs là une nouveauté assez importante et significative pour que Giuseppe Alberigo consacre un paragraphe spécial à Maritain et Journet dans les chapitres sur la 4e session, dans son *Histoire du Concile Vatican II*. Il note que leurs interventions, « selon des modalités différentes », sont un « indice de la tendance du Pape à recourir à des conseillers totalement étrangers au milieu conciliaire ».

À partir de ce moment, sans intervenir publiquement et en tenant plus que jamais à son attitude de retrait et de réserve (« Je ne dois pas avoir l'air de me mêler des affaires du Concile, ça je le sens vivement », dit-il au cardinal Journet en juillet 1965), Maritain va apporter plusieurs contributions. On peut relever trois interventions au cours de cette année 1965 :

* La rédaction de 4 *memoranda* (déjà signalés), à la suite de la consultation de Mgr Macchi. Deux de ces textes concernent des sujets qui sont immédiatement au centre des débats et des enjeux conciliaires : la liberté religieuse et l'apostolat des laïcs. Les deux autres sont tournés déjà vers l'après-Concile et la mise en œuvre du Concile : Maritain propose une sorte de schéma pour une encyclique sur la Vérité ; et le 4e *memorandum* aborde les questions de la vie spirituelle, contemplation et liturgie (avec des remarques très concrètes sur la mise en œuvre de la réforme liturgique et sur les traductions en langue vernaculaire), et enfin une section très intéressante sur les études religieuses. Ces 4 *memoranda* constituent certainement l'intervention la plus large et substantielle de Maritain.

* La deuxième intervention fait suite, là encore, à une demande de Paul VI, en vue de la cérémonie de clôture du Concile. En effet, le 11 septembre (trois jours avant l'ouverture de la 4e et dernière session), Maritain rencontre Paul VI à Castelgandolfo[9]. Ils ne se sont pas vus depuis 17 ans, depuis l'ambassade romaine de Maritain. Au cours de la conversation, le Pape lui parle de ses projets pour la clôture du Concile, ainsi que pour l'après-Concile, – et en

8. Dans un entretien privé, Paul VI dit à Louis Gardet que « la ligne Journet-Maritain est *la ligne juste* ». (Carnet de Jacques Maritain, 10 février 1965.)

9. Lors d'un voyage, dont les raisons exactes demeurent incertaines (probablement une initiative précipitée de Mgr André Baron), et qui devait rester strictement incognito, mais ne le fut pas.

particulier des « Messages » qu'il souhaite adresser de la part du Concile au monde contemporain. Et il engage le philosophe à lui transmettre, par l'intermédiaire de Mgr Macchi, « toute suggestion qui [lui] viendrait ». Enfin Paul VI invite Maritain à venir à Rome pour la clôture du Concile.

Maritain répondra par une longue lettre (8 pages) à Mgr Macchi, (3 novembre 1965), au sujet des messages projetés par le Pape. Il joint une note sur « Amour et pouvoir ».

* Entretemps, Maritain est intervenu, de sa propre initiative cette fois, quoique indirectement, par l'entremise du cardinal Journet. Il s'inquiète des modifications introduites dans le chapitre sur le peuple Juif dans la *Déclaration sur les religions non chrétiennes*, et en particulier la suppression du mot *damnat*, « condamne », à propos de l'antisémitisme. Il écrit à Mgr Macchi, et aussi au cardinal Journet : « J'ai éprouvé une vraie blessure en voyant qu'on a supprimé les mots *et damnat* après le mot *deplorat*. Si le Concile accepte une telle omission, c'est un grand recul par rapport aux condamnations du racisme et de l'antisémitisme portées par Pie XI. » (7 octobre 1965) Il ajoute : « Charles, vous qui avez écrit *Destinées d'Israël*, j'espère que vous pourrez agir sur les Pères pour faire rétablir le mot *condamne*, qui est essentiel. » Journet écrit à Paul VI le 13 octobre et lui recopie le passage de la lettre de Maritain. Le Pape fait répondre « qu'il a aussitôt attiré l'attention de la commission compétente », mais il était trop tard pour modifier le texte, qui est voté le 15 octobre.

4. Ces trois « interventions » de Maritain sont restées strictement d'ordre privé, au titre de la confiance et de l'amitié entre le Pape Montini et lui. Mais un quatrième événement va marquer publiquement la « présence » de Maritain au Concile.

Le 7 décembre, Maritain assiste à la dernière séance du Concile, au cours de laquelle sont votés des textes majeurs (en particulier la *Déclaration sur la liberté religieuse* et la Constitution *Gaudium et spes*) ; ensuite Paul VI prononce son grand discours (« servir l'homme » - « l'homme intégral », *integer homo*) avant de promulguer les textes. Le lendemain, Maritain est présent sur la place Saint-Pierre pour la clôture du Concile. À la fin, Paul VI remet sept messages adressés à divers représentants de la société et du monde. Le message aux hommes de la pensée et de la science est remis à Jacques Maritain (accompagné de Stefan Szwiezawski, Jean Guitton et Chako Kandankavil). Instants fugaces, mais chargés d'émotion, de la déférence et de l'amitié de Paul VI pour le vieux philosophe, et riches de signification. Maritain notera ensuite dans son carnet : « Paul VI se lève quand je m'approche et, en me remettant le message, me dit

quelques mots bouleversants : "L'Église vous est reconnaissante du travail de toute votre vie…", et d'autres paroles que j'étais trop ému pour retenir. »

II

Voilà pour le côté événementiel. Bien sûr, il n'est pas purement anecdotique, et déjà il introduit à la signification profonde que revêt le Concile aux yeux de Maritain.

Comment Maritain voit-il le Concile, sa signification, sa portée, sa mise en œuvre ? Il est impossible de répondre adéquatement en peu de temps. Je voudrais seulement mettre en lumière quelques points particulièrement significatifs et qui, me semble-t-il, éclairent encore notre temps.

1. Pour cela, il est intéressant d'abord de relire et d'interroger les pages qui ouvrent *Le Paysan de la Garonne*. Au lendemain du Concile (le chapitre est daté du 13 janvier 1966), Maritain commence par une action de grâce prolongée, par un long « Exultet » pour l'œuvre du Concile : sept « strophes » introduites chacune par « On exulte de penser… », dans lesquelles il énumère et développe les motifs de sa gratitude.

Quels sont ces motifs ?

Maritain met en premier la reconnaissance de « la juste idée de la liberté », « parmi les grandes idées directrices de la sagesse chrétienne » ; et la reconnaissance de « la juste idée de la personne humaine, et de sa dignité et de ses droits ».

En particulier – c'est le deuxième point de l'« Exultet » – la liberté religieuse, entendue non comme le triomphe du relativisme et de l'indifférence par rapport à la vérité, mais comme « la liberté qu'a chaque personne humaine, en face de l'État ou de n'importe quel pouvoir temporel, de veiller à sa destinée éternelle en cherchant la vérité de toute son âme et se conformant à elle telle qu'elle la connaît, et d'obéir selon sa conscience à ce qu'elle tient pour vrai concernant les choses religieuses ».

Dans le même paragraphe (la même « strophe ») Maritain ajoute : « Et en même temps qu'il proclamait la liberté religieuse, le Concile a mis dans une lumière nouvelle, dont notre temps a particulièrement besoin, les trésors sacrés de la doctrine catholique concernant l'Église et la Révélation. » Il est intéressant de remarquer que Maritain ne sépare pas, mais au contraire met en relation la liberté religieuse avec l'affirmation développée et approfondie de la doctrine sur la Révélation et sur l'Église, comme source et lieu de la vérité plénière. Je vais revenir sur la portée de ce point.

Troisième motif d'exulter : « On exulte de penser que l'Église nous enjoint avec une vigueur accrue et un accent nouveau de traiter réellement en frères [...] tous ceux que nous savons plus ou moins éloignés de la Vérité, qu'ils soient des chrétiens qui n'admettent pas le credo catholique, ou des fidèles d'une religion non chrétienne, ou des athées. Ce sont de tels sentiments fraternels, le Concile l'a spécialement marqué, qui sont dus au peuple juif ; l'antisémitisme est une aberration antichrétienne. »

Ce point tient très à cœur à Maritain. Il l'avait abordé dans la rencontre à Toulouse avec Mgr Macchi mais n'en avait pas traité dans les quatre *memoranda*. Il y revient dans *Le Paysan de la Garonne* où il lui consacre un chapitre entier (le 4e).

Le quatrième point concerne le monde et le juste rapport de l'Église au monde. On sait que la question a été vivement débattue et a soulevé de graves difficultés pour certains. La réaction de Maritain est d'autant plus remarquable. Plus loin dans *Le Paysan* il écrit : « En voyant à quel point cette constitution pastorale [*Gaudium et spes*] est imprégnée de l'esprit et des vues foncières du Docteur angélique, un vieux thomiste comme moi se sent tout ragaillardi[10]. » Il se réjouit que *Gaudium et spes* aborde la question du monde en se plaçant d'abord dans la perspective ontologique de la *Genèse* et de la *Somme théologique*, c'est-à-dire « en considérant la nature humaine et le monde dans ce qui les constitue en eux-mêmes » ; de ce point de vue la constitution peut affirmer leur bonté et leur beauté radicales et lever ainsi une longue équivoque (que Maritain analyse en profondeur[11]) sur « le mépris des créatures » et ses conséquences dans la pensée et le comportement des catholiques. Ainsi peut être mieux définie et située de manière renouvelée la mission (spirituelle et transcendante) et la sollicitude de l'Église par rapport au monde et ses fins temporelles[12]. Ainsi peut aussi être mieux comprise l'ambivalence du monde selon l'Évangile.

Cinquièmement : affirmation de la mission temporelle du chrétien.

---

10. *Le Paysan de la Garonne*, *O.C.*, XII, p. 735.

11. Cf. *Le Paysan de la Garonne*, chapitre III, section 3, « Une longue équivoque aux fruits amers », *O.C.*, XII, p. 726-734.

12. « À vrai dire, c'est la doctrine pérenniale de l'Église qui se trouve ainsi réaffirmée, – mais avec des notes nouvelles et singulièrement importantes : car elle est réaffirmée *sous le signe de la liberté*, - et non plus pour revendiquer le droit de l'Église à intervenir *ratione peccati* dans les choses du monde afin d'y réprimer le mal (ça, je crois qu'elle y sera toujours obligée, sous une forme ou une autre), mais pour déclarer son droit, et sa volonté, d'animer, stimuler et assister d'en haut, *ratione boni perficiendi*, si je puis dire, et sans empiéter sur l'autonomie du temporel, les développements du monde vers un plus grand bien à atteindre. » *Ibid.*, p. 737-738.

Le sixième motif d'exulter concerne la mise en lumière du statut des membres laïcs de l'Église, et en particulier leur vocation à la sainteté (« à la perfection de la charité et à la sagesse du Saint-Esprit »), et aussi à une vie contemplative dans le monde.

Enfin la septième exultation a pour objet le caractère exclusivement spirituel de la mission de l'Église. Maritain se tourne résolument vers la mise en œuvre du Concile par le Pape et les évêques du monde entier pour « maintenir intact l'immense trésor de vérité dont l'Église du Christ a le dépôt, tout en mettant intégralement en œuvre les renouvellements d'incalculable portée déclenchés par le Concile ».

Au terme de son « Exultet », Maritain n'hésite pas à affirmer : « Un âge nouveau commence, où l'Église nous invite à mieux comprendre *la bonté et l'humanité* de Dieu notre Père [*benignitas et humanitas (philanthrôpia) salvatoris nostri Dei*, cf. Tite, 3, 4], et nous appelle à reconnaître en même temps toutes les dimensions de cet *hominem integrum* dont le Pape parlait dans son discours du 7 décembre 1965, en la dernière séance du concile. » La référence de Paul VI à « l'humanisme intégral » est claire – référence non seulement à un livre de Maritain, mais à la perspective fondamentale qui s'y affirme.

2. Ces pages du *Paysan de la Garonne* expriment l'adhésion totale et heureuse de Maritain. Mais on pourrait se demander : ces motifs d'exulter sont-ils un fidèle reflet des apports objectifs du Concile, ou seulement un écho personnel et subjectif ?

Il est vrai que Maritain ne s'attarde pas beaucoup aux renouveaux biblique, liturgique et patristique sous-jacents au Concile. Cela ne veut pas dire qu'il les ignore et en méconnaît l'importance. Il a d'ailleurs commencé son premier chapitre en notant : « De tout ce que le Concile a décrété et accompli je rends grâces. D'autres choses encore j'aurais sans doute aimé rendre grâces, si le Concile les avait faites aussi. » N'oublions pas non plus les longues pages où, dans sa propre méditation sur le mystère de l'Église, il se réfère abondamment et systématiquement à la constitution *Lumen Gentium*[13]. Mais, dans les pages

13. « J'avais d'abord eu l'idée de faire une sorte de florilège des principaux textes de la constitution du Concile consacrée à l'Église, auxquels j'aurais joint, en guise d'illustration, d'autres textes tirés de théologiens sûrs (il y en a encore, et il y en aura toujours). Je me suis vite aperçu qu'un tel travail demanderait trop de pages, et m'embarquerait dans une longue affaire trop lourde pour ce livre. Alors je me bornerai à proposer le plus simplement possible quelques idées que des lectures et méditations depuis longtemps poursuivies m'ont mises dans la tête, et que l'enseignement de *Lumen gentium* y a enfoncées davantage. » *Le Paysan de la Garonne, O.C.*, XII, p. 897-898.

auxquelles j'ai fait référence, l'accent est mis sur un autre terrain et d'autres avancées du Concile, présentes surtout dans *Gaudium et spes*, *Dignitatis humanæ* et *Nostra Ætate*.

Je proposerai, de manière synthétique, trois pistes pour suivre l'approche maritainienne.

* Première piste : ces sept points d'exultation forment un ensemble de questions qui se tiennent, et qui dessinent ensemble la figure de cet « âge nouveau » que Maritain voit advenir avec joie et espérance à travers le Concile. Or on peut remarquer que ces traits caractéristiques de « l'âge nouveau » correspondent assez précisément aux traits typiques que Maritain avait dégagés pour caractériser le « ciel historique » nouveau qui conditionne aujourd'hui l'activité de la communauté humaine. Cet « âge nouveau », Maritain en avait pressenti depuis longtemps la forme à venir ; d'ailleurs, au terme de son action de grâces, le *Paysan de la Garonne* ne peut que reprendre une vue qui résumait déjà *Humanisme intégral* dans les années 30 : « Voici accompli le grand renversement en vertu duquel ce ne sont plus les choses humaines qui prennent charge de défendre les choses divines, mais les choses divines qui s'offrent à défendre les choses humaines (si celles-ci ne refusent pas l'aide offerte). » Maritain avait inlassablement travaillé, écrit, prié, souffert, pour faire monter ces perspectives nouvelles à la conscience des chrétiens, *mais aussi pour leur donner une assise doctrinale solide*. C'est sans doute, pour une part, ce que Paul VI a voulu exprimer à Maritain en lui disant : « L'Église vous est reconnaissante du travail de toute votre vie. »

* Deuxième piste : pour Maritain, cet « âge nouveau » appelle un renouvellement de l'attitude intérieure et des mentalités. « Le vrai feu nouveau, écrit-il dans *Le Paysan de la Garonne*, le renouvellement essentiel sera un renouvellement *intérieur*[14]. »

Dans une remarque faite en passant à un ami avant même l'ouverture du Concile (en février 1962), Maritain notait déjà de manière assez générale, mais néanmoins très significative : « Oui certes on a raison d'attendre beaucoup du Concile. Mais si on ne commence pas par *se repentir*, qu'est-ce qu'il en adviendra ? »

Le renouvellement auquel pense Maritain après le Concile est en continuité avec son intuition initiale ; il implique un repentir sur des points particuliers (on pense bien sûr, aujourd'hui, à la démarche de repentance posée par

14. *Le Paysan de la Garonne, O.C.*, XII, p. 754.

Jean-Paul II lors du jubilé de l'an 2000, ou déjà aux grands gestes de Paul VI : la rencontre avec le Patriarche Athénagoras en 1964, ou la levée des excommunications réciproques entre catholiques et orthodoxes, le 7 décembre 1965), mais il appelle plus radicalement une conversion des mentalités et des comportements. Et cela découle de l'enseignement du Concile lui-même ; ce n'est pas quelque chose d'accidentel ou d'extrinsèque.

« Le Concile a donné l'élan et l'inspiration – disait-il à l'Unesco en avril 1966 –, il a donné aussi l'*enseignement* qu'il est de notre devoir de comprendre, de méditer, de mettre en œuvre. Et quand on parle de l'*application* des enseignements du Concile, on doit songer d'abord et avant tout à la nécessité de *faire vivre cet enseignement dans nos âmes*, en sorte qu'il refonde véritablement notre régime de pensée[15]. »

Ce renouvellement intérieur est appelé, selon Maritain, à se développer dans plusieurs voies (je me borne à les énumérer) : dans l'ordre de l'amitié fraternelle entre les hommes, et spécialement entre chrétiens et non-chrétiens (c'est une conséquence concrète, pratique, de la doctrine de l'appartenance diversifiée à l'Église, exposée par *Lumen Gentium* et depuis longtemps méditée par Maritain et Journet) ; dans l'ordre de l'intelligence : dès mars 1965 (donc avant les grands textes promulgués lors de la dernière session du Concile) Maritain écrivait à des intellectuels catholiques américains : « Ce dont on a cruellement besoin, c'est d'un équipement intellectuel vigoureux qui nous rende capables de percevoir le véritable sens des nouveaux problèmes et des nouvelles découvertes de notre âge, de telle sorte que la grande conquête qu'elles rendent possible puisse être réellement intégrée dans le contexte d'une sagesse théologique et philosophique bien fondée et compréhensive[16]. »

Enfin, et éminemment, renouveau dans l'ordre des implications concrètes de la vocation de tous à la sainteté (les renouvellements des chemins de la contemplation). À l'Unesco, en avril 1966, Maritain terminera son discours par ces mots, en écho à ceux de Paul VI à la clôture du Concile : « Une invisible constellation d'âmes adonnées à la vie contemplative, je dis *dans le monde lui-même, au sein même du monde*, voilà en définitive notre ultime raison d'espérer. » Et Paul VI se référera à ce discours dans son encyclique *Populorum progressio*.

Remarquons que chacune de ces voies du renouvellement intérieur ont été non seulement pensées, mais d'abord vécues, expérimentées, par les Maritain tout au long de leur vie.

---

15. « Les conditions spirituelles du progrès et de la paix », Discours à l'Unesco, 21 avril 1966, *O.C.*, XIII, p. 758.

16. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t. VI, p. 930 et 931.

* Troisième piste : Maritain insiste sur la clé d'interprétation du Concile donnée par Jean XXIII et Paul VI quand ils exposent le double point de vue où se place le Concile : celui de l'affirmation – et du développement et de l'approfondissement – des vérités dont l'Église a le dépôt, *et* la prise en considération des conditions concrètes où se trouvent les personnes qui ont à s'ouvrir et à adhérer librement à la vérité.

À la racine, il y a la distinction, fondamentale chez saint Thomas, et particulièrement déterminante et féconde dans la pensée de Maritain[17], entre l'*ordre de spécification* et l'*ordre d'exercice* (pour parler en langage scolastique), – c'est-à-dire entre la détermination de la foi par son objet et les conditions d'exercice liées à l'état existentiel du sujet. Distinction mais aussi complémentarité des deux termes, qui va permettre de tenir ensemble toutes les exigences de la vérité et de la charité.

Cette distinction des deux points de vue et leur complémentarité est une clé d'interprétation du Concile ; c'est également une clé de la compréhension que Maritain a du Concile. Elle détermine, selon lui, les conditions de la mise en œuvre du concile et des renouvellements irréversibles qu'il a introduits. « À mon avis, – écrivait-il à des intellectuels américains – les intellectuels catholiques doivent donc d'une part profiter, dans la fidélité et l'enthousiasme, des changements nouveaux – et bénis – et des impulsions doctrinales rendus irrévocables par le Concile, concernant l'Église elle-même, et concernant notre approche de nos frères non catholiques et des problèmes du monde moderne. Et d'autre part ils doivent se tenir fermement attachés à la vérité et être tout donnés à leur devoir d'aider les esprits à se dégager de la confusion que je viens de mentionner. » (Maritain est bien conscient qu'il faut faire face, en même temps, à une crise intellectuelle grave. Il avait très tôt diagnostiqué la faiblesse métaphysique qui fragilisait les germes de renouveau qu'il saluait et accueillait avec enthousiasme comme quelque chose depuis longtemps désiré.) Ainsi nous avons vu que Maritain rend grâces d'un même mouvement pour la défense de la liberté religieuse *et* pour l'approfondissement de la doctrine sur la Révélation et sur l'Église. Il voit dans la mission du pape et des évêques la double tâche de « maintenir intact l'immense trésor de vérité dont l'Église du Christ a le dépôt, tout en mettant intégralement en œuvre les renouvellements d'incalculable portée déclenchés par le Concile[18] ».

17. Jean-Miguel GARRIGUES l'a bien montré dans son étude « Les contributions de Jacques Maritain à la théologie » à paraître dans la *Revue Thomiste.*

18. Maritain lui-même, qui n'est pas étranger aux « renouvellements d'incalculable portée déclenchés par le Concile » a suggéré dans un *memorandum* le projet d'une encyclique sur la

III

Les remarques qui précèdent ont déjà introduit la 3e partie : une présence plus latente de Maritain au Concile, par « le travail de toute (sa) vie », par la maturation de certaines questions nouvelles ou renouvelées, comme un scribe qui tire du trésor de l'Église « des choses nouvelles et des choses anciennes », *nova et vetera*. Là encore, c'est un trop vaste sujet pour cet exposé. Je voudrais seulement, dans la dernière partie, retenir un exemple majeur : la question des rapports du spirituel et du temporel (et de la liberté religieuse qui en est un point d'application).

On s'en souvient, dans la phase préparatoire du Concile, les vues de Maritain sur ces questions étaient suspectes à certains.

La position élaborée progressivement par Maritain au long de son œuvre – s'il est permis de la résumer en quelques mots – consiste à distinguer les principes immuables qui commandent les relations du spirituel et du temporel[19], de l'Église et du monde, et les applications variables, analogiques, de ces principes dans l'existence historique concrète, sous des « ciels historiques » et dans des conditions d'existence différents.

Selon cette façon de voir – et c'est ce qui oppose Maritain à ses détracteurs –, il n'y a pas *une* manière *idéale* de mettre en œuvre concrètement ces principes (la chrétienté médiévale, d'ailleurs idéalisée), et d'autre part des accommodations inévitables qui ne seraient que de simples concessions, de petits abandons, par rapport au soi-disant idéal. Selon Maritain, la conception d'une réalisation historique idéale unique est en elle-même contradictoire : elle ne tient pas compte de la réalité intrinsèque du temps et de l'histoire. De plus, en associant (ou en identifiant) le principe à une réalisation historique particulière, elle méconnaît tout autant la nature du principe *comme principe*, et en particulier d'un principe *pratique*. Les principes pratiques (immuables) sont là pour éclairer et orienter les choses du temps. On doit donc prendre en considération les conditions d'existence d'un climat

---

Vérité. Et il sera un des initiateurs et des artisans de la Profession de foi de Paul VI de juin 1968, au terme de l'Année de la foi. Cf. Michel CAGIN, « Jacques Maritain, du *Paysan de la Garonne* à la Profession de foi de Paul VI », dans *Montini, Journet, Maritain : une famille d'esprit*, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 22, Brescia-Roma, 2000 ; ID., « Le Credo du Peuple de Dieu et l'Année de la foi », dans *La trasmissione della fede. L'impegno di Paolo VI*, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, 30, Brescia-Roma, 2009.

19. 1. *Primauté et supériorité spirituelle* de l'Église ; 2. *Coopération* nécessaire entre l'Église et les instances temporelles (politiques).

historique donné pour y ajuster les modalités de l'action inspiratrice des principes[20].

C'est cette règle herméneutique que Jacques Maritain appliquera pour éclairer la question de la liberté religieuse dans le « climat historique » de notre temps.

On sait que le cardinal Journet intervint sur la question de la liberté religieuse, le 21 septembre 1965. Tous les témoins s'accordent pour dire que son intervention fit une forte impression sur les Pères et fut d'un grand poids pour emporter le vote de la déclaration *Dignitatis humanæ*. Elle synthétisait admirablement la pensée qu'il partageait avec Maritain, (et que celui-ci avait réexposée dans son *memorandum* de mars 1965 à Paul VI). Journet écrit à Maritain quelques jours plus tard, en marge de son texte : « Jacques, voici le bien pauvre résumé des vues pour lesquelles Raïssa, Véra et vous avez prié et lutté[21]. »

Je voudrais noter, pour terminer, que cette règle herméneutique est précisément celle du Pape Benoît XVI dans son fameux discours de 2005 à la Curie, où il interprète l'œuvre du Concile selon une « herméneutique de la réforme ». Je ne saurais mieux dire qu'en citant le Pape Benoît :

« Il est clair que l'effort pour exprimer d'une manière nouvelle une vérité déterminée exige une réflexion nouvelle sur elle et un nouveau rapport vital avec elle. »

En référence au discours de Paul VI pour la conclusion du Concile, le Pape Benoît dit encore : « Dans la grande dispute sur l'homme, qui est la marque de l'époque moderne, le Concile devait se consacrer d'une manière particulière au thème de l'anthropologie. Il devait s'interroger sur le rapport entre l'Église et sa foi, d'une part, et l'homme et le monde d'aujourd'hui, d'autre part. »

Et Benoît XVI, à propos du rapport Église-État et de la liberté religieuse, précise ce que fut l'œuvre du Concile : « Il est clair que, dans tous ces secteurs [...], pouvait apparaître quelque forme de discontinuité et que, en un certain sens, une discontinuité s'était de fait manifestée dans laquelle cependant, une fois faites les diverses distinctions entre les situations concrètes historiques et leurs exigences, il apparaissait que la continuité des principes n'était pas abandonnée – fait qui échappe facilement à une première perception. Et c'est

20. Cf. Georges Card. COTTIER, « La liberté religieuse dans l'enseignement du Magistère récent », dans R. Latala et J. Rime, éd., *Liberté religieuse et Église catholique*, Studia Friburgensia 106, Academic Press Fribourg, 2009, p. 105-119.

21. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, t. VI, p. 72.

justement dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à des niveaux divers que consiste la nature de la vraie réforme.

« Dans ce processus de nouveauté dans la continuité, nous devions apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant que les décisions de l'Église concernant les choses contingentes [...] devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, parce qu'elles se rapportaient à une réalité déterminée elle-même changeante.

« Il fallait apprendre à reconnaître que, dans ces décisions, seuls les principes expriment l'aspect durable, en demeurant sous-jacents et en motivant la décision de l'intérieur. À l'inverse, également les formes concrètes qui dépendent de la situation historique et peuvent donc être soumises à des changements ne sont pas permanentes. Ainsi les décisions de fond peuvent rester valides, tandis que les formes de leur application à de nouveaux contextes peuvent changer[22]. »

Il est facile de reconnaître, je pense, à travers une formulation qui est celle de Benoît XVI, les perspectives herméneutiques de Maritain dans ce domaine des rapports du spirituel et du temporel, – perspectives qui étaient encore largement incomprises et combattues à la veille du Concile (et qui le sont toujours par certains). En tout cas, il est n'est sans doute pas exagéré de dire que Maritain a contribué de manière décisive à dégager les principes qui permettent de reconnaître et de fonder l'homogénéité doctrinale dans laquelle s'inscrivent les renouvellements apportés en ce domaine.

En conclusion

Maritain n'est pas impliqué, de près ou de loin, dans la rédaction des textes conciliaires (comme il le sera dans la rédaction du « Credo du peuple de Dieu »). Il est présent, publiquement, sur la place Saint-Pierre à la clôture du Concile. Cette présence est comme le signe d'une présence plus cachée, auxiliatrice, amicale, auprès de Paul VI ; elle est aussi le signe d'une présence plus cachée encore, plus en profondeur, la présence inspiratrice d'une pensée et d'une œuvre dont plusieurs avancées sont devenues bien commun de l'Église.

Certes, les recherches « génétiques » sur les idées et les textes conciliaires ne sont pas ce qui importe le plus ; elles peuvent toutefois nous suggérer qu'une pensée qui a marqué en profondeur la réflexion commune et contribué à orienter les renouvellements, peut encore aider à l'intelligence de l'enseignement conciliaire.

---

22. BENOÎT XVI, Discours à la Curie romaine, 22 décembre 2005. *La Documentation Catholique*, 15 janvier 2006, p. 60-61.

L'historien Michel Fourcade écrit très justement : « En donnant une imprégnation maritainienne à son grand discours final du 7 décembre, puis en mettant en évidence son lien avec le philosophe lors de la cérémonie du lendemain, Paul VI n'avait donc pas simplement témoigné d'une amitié privée, mais il avait indiqué son propre horizon herméneutique, s'agissant notamment des deux textes longtemps controversés, *Gaudium et spes* et *Dignitatis humanæ*, sur lesquels l'entreprise s'achevait[23]. »

En effet – et c'est par là que je voudrais terminer –, c'est bien vers l'avenir, vers la mise en œuvre du Concile, vers les « renouvellements d'incalculable portée déclenchés par le Concile », que Maritain était foncièrement tourné dans les dernières années de sa vie. C'était cela qui l'intéressait, qui le passionnait : la jeunesse de l'Église. Je puis témoigner que pour un jeune de 17 ou 18 ans à l'époque, c'était une leçon qui ne s'oublie pas.

Michel CAGIN, O.S.B.

23. Michel FOURCADE, Préface à la réédition du *Le Feu nouveau : Le Paysan de la Garonne*, Éd. Ad Solem, Genève, 2007, p. 14.

La définition de la vertu morale

Les pages que nous publions ici forment les deux derniers chapitres d'un ouvrage intitulé The Definition of Moral Virtue *(New York, Fordham University Press, 1986). Ce livre est issu d'un cours donné par Yves Simon en 1957 au Committee of Social Thought de l'Université de Chicago. Yves Simon, bientôt empêché par la maladie, ne put revoir le manuscrit en vue de la publication qu'il souhaitait. Celle-ci a été réalisée après sa mort par Vukan Kuic.*

L'œuvre américaine d'Yves Simon, largement inconnue en Europe, bénéficie ces dernières années d'un juste mouvement de « rapatriement », grâce, notamment, aux excellentes traductions de Clément Hubert, parmi lesquelles celle que nous publions.

Sur Yves Simon (1903-1961), on pourra se reporter à la brève introduction de Florian Michel dans Nova et Vetera, *2012 / 3, p. 301-302, et surtout à la préface du même auteur à:* Yves SIMON, Philosophie du gouvernement démocratique, *Traduit de l'américain par Clément Hubert, DDB, 2015, 368 p.*

La définition de la vertu morale

La seule façon d'affronter le problème humain de manière réaliste est de reconnaître la nécessité d'une disposition délibérée des parties dynamiques de notre psyché qui nous rendrait existentiellement aptes à faire ce qui est juste au moment opportun. En d'autres termes, [...] la vertu doit être une disposition à la fois qualitative et existentielle. Le seul problème est que toutes les dispositions qualitatives et existentielles ne sont pas des vertus, et c'est pourquoi il nous faut distinguer et clarifier plus encore.

Prenons, par exemple, le cas d'un homme d'affaires qui paye ses factures et remplit chaque clause de ses contrats de la plus scrupuleuse des façons. Il fait toujours ce qu'il faut faire au bon moment pour le faire. Il conviendrait de l'en féliciter. Cependant, même s'il est ainsi droitement disposé et tout à fait fiable, il ne possède peut-être pas pour autant la vertu de justice. Il se peut qu'il pratique l'honnêteté en tant que « la meilleure politique », ce qui ferait de lui un bon homme d'affaires mais pas sans restriction un homme bon. Son aptitude à faire des affaires honnêtes avec tout un chacun est socialement très constructive et, si tous les hommes d'affaires faisaient de même, la vie économique de la nation s'en trouverait grandement améliorée. Cependant, si c'est à la seule fin de faire des affaires, cela ne constitue pas une vertu morale, parce

que les vertus sont censées faire de nous non seulement des citoyens fiables mais également des personnes bonnes. Comme le formulait saint Augustin, la vertu est la bonne qualité de l'âme par laquelle nous vivons droitement – *qua recte vivemus* – non dans la poursuite de nos diverses occupations mais en tant qu'êtres humains.

Un autre problème de la définition des vertus comme des dispositions de type à la fois qualitatif et existentiel est que leurs contraires sont, eux aussi, de telles dispositions. Un vice ne serait pas un vice s'il n'était une disposition stable, ce qui est la raison pour laquelle Aristote lui-même, à plusieurs endroits, désigne un vice comme *hexis*[1]. Cela n'est pas tant un problème que cela parce que nous savons qu'Aristote était parfois négligent avec les mots. Lorsqu'il avait besoin d'être précis, il choisissait ses termes très attentivement. Toutefois, on peut le voir employer le même terme dans un sens plus large ou peut-être même opposé sur la page suivante. Si c'est parfois déroutant, je pense pour ma part que c'est inévitable. La philosophie n'est pas les mathématiques, et si nous nous essayions à la précision mathématique dans le discours philosophique, nous ne pourrions pas garder le contact avec ce que la philosophie est censée éclairer, à savoir l'être réel.

C'est pourquoi je ne m'inquiète pas trop du fait qu'Aristote appelle *hexis* un vice, et je pense que notre distinction entre l'habitude et l'habitus résout ce problème. Le vice est une disposition stable du type non pas de l'habitus mais de l'habitude, parce que la nécessité qu'il implique est subjective plutôt qu'objective. Bien sûr, la nécessité ressentie par la personne sujette au vice peut fort bien lui sembler totalement irrésistible et peut, dans certains cas, être réellement irrésistible – pour cette personne. Cependant, il n'y a, dans le pouvoir du vice en tant que tel, aucune nécessité objective[2].

Néanmoins, je ne chasserais pas le vice comme s'il n'était rien de plus qu'une mauvaise habitude rendue considérable par la répétition. Il est vrai que l'assouvissement originel, qu'il faut voir comme la perversion, la déformation accidentelle d'une tendance particulière, est devenu un vice parce qu'on s'y est adonné encore et encore. Cependant, nous comprendrons mieux à la fois le vice et la vertu si nous reconnaissons certains faits qui constituent la raison commune à l'origine de l'apparition des deux. Je fais référence à quelque chose

1. *Éthique à Nicomaque*, III, 5.

2. « En effet, chaque fois qu'il est en notre pouvoir d'agir, il est également en notre pouvoir de ne pas agir, et vice versa ; de sorte que si agir, quand il serait noble d'agir, est en notre pouvoir, alors ne pas agir, ce qui serait vil, est également en notre pouvoir, et si ne pas agir, quand il serait noble de ne pas agir, est en notre pouvoir, alors agir, ce qui serait vil, est également en notre pouvoir. » *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1113b7-12.

dont nous n'avons pas encore parlé ni fait mention directement et qui est la possibilité permanente d'un conflit entre les sentiments et la raison de l'homme, ce qui est absolument normal. Permettez moi de répéter : Chez l'homme, le conflit entre les sentiments et la raison n'est pas une anomalie ; c'est ainsi que les êtres humains sont par nature constitués. Et une fois que l'on aura compris cela, on ne s'étonnera plus de la fréquence des vices et de la difficulté de les supprimer, non plus qu'on ne doutera de la nécessité absolue des vertus, c'est-à-dire de mettre en ordre d'après la raison les diverses parties qui constituent la psyché humaine[3].

On peut donc dire des vices qu'ils résultent d'une mauvaise gestion, d'une mauvaise résolution du conflit qui a normalement cours entre nos sentiments et notre raison. Bien gérées, les tendances dynamiques potentiellement conflictuelles des parties de notre âme sont maîtrisées par les vertus morales. Cependant, veuillez noter qu'en parlant de la sorte des vertus et des vices, on ne peut pas faire l'économie d'employer le langage méprisé de ce que l'on appelle la psychologie des facultés[4]. Ceci est un point intéressant. Alors que tout le monde parle ce langage, ses termes sont également constamment dénoncés comme non prouvés, non scientifiques, fictifs. Personne ne peut agir efficacement dans la vie réelle sans faire la distinction entre l'intelligence et la volonté d'une personne. Aussi, tout le monde comprend parfaitement bien ce que l'on entend lorsque une personne est décrite comme « intelligente mais malheureusement velléitaire ». De la même façon, des décisions concrètes sont régulièrement prises, et pas uniquement à l'université, parce que l'on découvre que l'intelligence d'une personne n'est pas à la hauteur de sa volonté. Mais alors pourquoi ce qu'on appelle la psychologie des facultés rencontre-t-elle une

3. « Les faits suivants peuvent également nous montrer que la vertu et le vice sont concernés par ces mêmes choses. Voici trois objets de choix et trois objets de rejet, le noble, l'avantageux, l'agréable, et leurs contraires, le vil, le dommageable et le douloureux, à propos de tout cela, l'homme bon tend au bien et l'homme mauvais tend au mal, et particulièrement à propos du plaisir [...] donc ressentir le plaisir et la douleur comme il convient ou non de les ressentir a un effet non négligeable sur nos actions. [...] Tenons pour dit que la vertu est donc concernée par le plaisir et la douleur et qu'elle est à la fois augmentée par les actes qui la suscitent et détruite par eux si ces actes sont posés différemment, et que les actes qui la suscitent sont ceux dans lesquels elle s'actualise. » *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104b29 sqq.

4. « PSYCHOLOGIE DES FACULTÉS. Point de vue traditionnel, exposé par les scolastiques et développé de façon systématique par Wolf (1734), qui divise l'esprit en deux parties séparées. [...] Wolf divisait l'esprit entre les facultés de connaître et celles de ressentir. Il subdivisait la faculté de connaître entre la sensation, la perception, l'imagination, la mémoire, et l'intellection, la faculté de ressentir entre la douleur et le plaisir, la volonté se manifestant par le biais de cette faculté de ressentir (ou le désir). » *Dictionary of Psychology*, dir. Philip L. Harriman (New York : Citadel Press, 1947).

telle opposition ? J'ai supposé qu'il y avait deux raisons principales et, une fois celles-ci expliquées, je pense que nous pourrons employer ces termes controversés sans risquer de malentendus.

Une raison de l'opposition à la psychologie des facultés est la confusion entre les facultés et les sujets. Par exemple, quelle est la vraie proposition : L'intellect comprend, ou la personne comprend par le biais de son intellect ? La seconde, bien sûr, parce que toute opération est l'opération d'un tout existant. L'objection au fait de parler d'intellect, ou de raison, et de volonté – et certains s'opposent même à ce qu'on parle de vue et d'ouïe – perd tout fondement du moment qu'il est entendu que le sujet de toute action est le tout existant, et que la faculté ou le pouvoir en question n'est pas ce qui agit mais ce par quoi l'agent agit[5]. C'est la personne, et non l'intellect, qui comprend. Cependant, l'homme comprend par son intellect et, si son intellect est restreint, nous disons de cet individu qu'il n'est pas très intelligent. Il peut toutefois être un homme de bonne volonté, et s'en sortir pour autant tout à fait bien en tant qu'être humain. Les facultés sont des pouvoirs par lesquels une personne, qui reste toujours le sujet de l'action, agit. Il me semble qu'une fois que l'on a compris cela, on a levé une objection majeure à l'emploi du langage de la psychologie des facultés, que tout le monde utilise de toute façon.

La seconde raison qui explique une si grande opposition à la psychologie des facultés est simplement que des termes identiques employés en psychologie expérimentale n'ont pas la même signification en psychologie philosophique. L'intellect, l'instinct, l'imagination, la mémoire, etc. ne signifient pas la même chose pour un psychologue clinique, ou un psychologue du rat, que pour un philosophe examinant l'intellect, l'imagination, l'instinct, la mémoire, etc., même lorsqu'ils appellent tous deux ces choses des pouvoirs ou des facultés. Admettons que la psychologie est une discipline très mal organisée

5. *De l'âme*, 411a36 sqq. W. D. Ross remarque : « Il se dégage au moins un autre élément important de la critique de la pensée première qui est faite dans le livre I de *De Anima*. Toute l'âme, demande Aristote, est-elle impliquée dans chacune de ses activités ou celles-ci sont-elles attribuées à différentes parties ? [...] La division qu'admet l'âme n'est pas celle de parties qualitativement différentes, mais celles de parties dont chacune a la qualité du tout. L'âme est en fait, bien qu'Aristote ne le formule pas ainsi, homéomère, semblable à un tissu, et non à un organisme. Et, bien qu'il emploie souvent l'expression traditionnelle des « parties de l'âme », il préfère parler de « facultés ». Sa psychologie est une psychologie des facultés. Cependant, non dans le sens où il se soustrairait à la tâche de l'authentique explication des faits qui se réfèrent à une faculté mystérieuse de faire ceci ou cela. Il tient simplement compte du fait que l'âme manifeste effectivement une diversité d'opérations et que, derrière chacune de ces opérations intermittentes, un pouvoir permanent d'opérer ainsi doit être supposé. » David Ross, *Aristotle* (London : Methuen, 1923, 1966) p. 133.

et dont le désordre ne semble pas s'amenuiser. Si j'étais encore un petit garçon, j'envisagerais de consacrer ma vie à améliorer cette situation, parce que la science de l'âme est tellement importante pour la morale. Cependant, je me demande parfois s'il n'est pas déjà trop tard. Les découvertes souvent contradictoires des innombrables expériences menées par des milliers de laboratoires comportementaux ne sont pas faciles à réconcilier entre elles, encore moins avec les résultats des autres méthodes que sont la psychanalyse ou, par exemple, les recherches de Michotte sur la perception de la causalité[6]. Cependant, quoi qu'il en soit, et bien qu'il y ait quelque philosophie et une grande part d'éthique dans la pratique de la psychologie clinique, lorsque ces docteurs parlent des pouvoirs et des facultés d'une personne, ils ne signifient pas – et ne doivent pas signifier – la même chose que quelqu'un qui emploie le terme dans un contexte philosophique.

En outre, que signifie l'intelligence en psychologie du rat? La question est parfaitement sensée pour les psychologues comportementaux (ce qui prouve qu'ils n'ont pas éliminé les notions de facultés ou de pouvoirs distincts). En psychologie du rat, l'intelligence du rat s'oppose de manière significative à son instinct. Cependant, les définitions précises du comportement intelligent et du comportement instinctif utilisées dans ces expériences sont difficilement applicables en psychologie clinique, plus encore en psychologie philosophique. Dans la définition de l'intelligence du rat, la vitesse occupe une place assez importante et, à cette aune, il est juste de dire que les rats sont plus intelligents que les poulets[7]. Cependant, chez l'homme, et en particulier en psychologie philosophique, c'est la profondeur plutôt que la vitesse qui est la mesure la plus décisive et la plus pertinente. De fait, si la rapidité était la mesure de l'intelligence, il faudrait réécrire l'histoire de la philosophie en excluant certains des penseurs les plus profonds.

C'est pourquoi, l'objectif principal n'est pas d'ériger les facultés, qui sont ce par quoi un sujet agit, en des sortes de substances indépendantes. Et si nous

---

6. De façon assez intéressante, Michotte prétend explicitement avoir réfuté Hume, mais avec les réserves suivantes : « Si Hume avait pu réaliser des expériences comme les nôtres, il aurait sans doute était amené à revoir ses points de vue sur l'origine de la célèbre idée de causalité. Il l'aurait probablement expliquée en faisant appel à l'« impression causale » plutôt qu'à l'habitude ou à l'attente. Toutefois, cette impression causale n'aurait été pour lui, comme pour Malebranche, rien d'autre qu'une illusion des sens, comme le montrent ses points de vue concernant le sentiment d'effort. Par ailleurs, il est probable que ceci n'aurait pas eu la moindre répercussion sur sa position philosophique. » *The Perception of Causality* (New York : Basic Books, 1963), p. 256. L'édition originale française de cet ouvrage est parue en 1946.

7. Voir N. R. F. MAIER et T. C. SCHNEIRLA, *Principles of Animal Psychology* (New York : McGraw-Hill, 1935).

ne perdons pas de vue que la signification de ces termes varie selon le contexte également, nous ne devrions pas avoir à nous inquiéter au sujet de l'emploi de mots comme « intelligence » et « volonté » dans notre propos sur les vertus morales. Ces termes renvoient à des facultés humaines distinctes qui sont en pratique reconnues comme telles par tous. Et c'est pourquoi nous pouvons le redire encore une fois : à partir de ce que nous savons, nous pouvons déduire sans trop nous avancer que le problème humain ne trouve aucune solution par des voies simplement cognitives. Il semblerait que ce soit là ce que Socrate tentait de faire. Il est célèbre pour avoir essayé de résoudre le problème de l'homme et d'assurer son salut exclusivement par le biais de la compréhension des affaires humaines.

Remarquons toutefois que, tous autant que nous sommes, et je m'inclus assurément, entretenons la même tendance à des degrés divers. Nous aimerions tous croire que, simplement par une meilleure connaissance, nous pourrions peut-être assurer le salut de l'homme. Ce ne sera jamais le cas, et pourtant un tel élan n'est pas complètement illusoire. Il est toujours bon d'en savoir plus au sujet des problèmes de l'homme, car nous en savons si peu. Nous savons si peu de choses de la justice ; nous savons si peu de choses du mariage, nous savons si peu de choses à propos de ce que signifie la tempérance et de ce que signifie le courage ! Il arrive trop souvent, dans le traitement de problèmes moraux, qu'un problème de tempérance ou de courage soit ramené à un problème de justice, soit réduit à petit feu pour en faire un problème de justice. Nous faisons cela parce que nous sommes déconcertés, parce que nous comprenons si peu ces choses-là. Aussi, il est toujours bon d'en apprendre un peu plus à leur sujet. Et, pour autant, le problème ne sera pas résolu, parce qu'en savoir plus ne tranche pas la question de l'usage. Il y a bien, après tout, quelques choses à propos desquelles nous savons exactement ce que nous devons et ce que nous ne devons pas faire, et, pour autant, nous ne le faisons pas, ou nous faisons ce qu'il ne faudrait pas faire, précisément parce que l'action n'est pas une affaire entièrement intellectuelle. Le facteur décisif des affaires humaines, qui assure dans la pratique ce que nous avons appelé l'aptitude existentielle, c'est la volonté. Il ne peut y avoir absolument aucun doute à ce sujet. Soit les vertus morales existent dans la volonté, c'est-à-dire qu'elles sont des dispositions de la volonté, soit elles existent en tant que telles et sont alors des dispositions de pouvoirs, de capacités, de facultés contrôlées par la volonté[8].

8. La raison, bien sûr, n'est pas exclue des opérations de la volonté. Ainsi que le formule Aristote, « l'origine de l'action [...] est le choix, et celle du choix est le désir ainsi que le raisonnement en vue d'une fin. [...] En effet, l'action bonne et son contraire ne peuvent exister sans

Les vertus morales traditionnelles

Jetons ensuite un œil à la traditionnelle liste des principales vertus morales, les fameuses vertus cardinales, sur lesquelles il y a un consensus vraiment remarquable. La liste est la même chez Platon que chez Aristote, chez les stoïciens que chez quelqu'un d'aussi éclectique que Cicéron, chez les moralistes médiévaux que chez ceux de la Renaissance, et, dans la mesure où de tels sujets les intéressent, chez les auteurs moralistes modernes[9]. Un tel consensus n'est pas fréquent dans l'histoire de la philosophie et cela donne à cette liste une importance particulière. Les principales vertus morales sont : la prudence, la justice, le courage et la tempérance. En nous abstenant de toute définition formelle, nous souhaitons étudier comment ces qualités sont reliées à l'existence.

La façon dont Aristote traite de la prudence est particulièrement significative, précisément parce qu'il n'essaie pas comme Socrate de la réduire à une science. Ainsi, pour Aristote, la prudence est assurément une vertu morale ainsi qu'une des cinq vertus intellectuelles. Ces dernières sont expliquées dans le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* et comptent, outre la prudence, l'intelligence, la science, la sagesse et l'art. Brièvement, l'*intelligence* est la capacité à saisir des propositions évidentes, par exemple que toute totalité est plus grande que chacune de ses parties. La *science*, pour Aristote comme pour Platon, est la connaissance démonstrative, la capacité à démontrer des conclusions. La *sagesse* est métaphysique, la science suprême qui ordonne le reste de notre connaissance. Bien sûr, Aristote n'a pas qualifié de métaphysique la métaphysique ; le terme fut inventé plus tard. Il désigne les formes de connaissance les plus élevées au moyen de trois termes, *σοφία*, la sagesse, *πρώτη φιλοσοφία*, la philosophie première, et *θεολογία*, la science théologique. Pour finir, l'*art* (*τέχνη*) est quelque chose comme la menuiserie, ou la peinture, ou l'architecture, à savoir la connaissance de la façon dont il faut faire les choses – la maîtrise technique, pourrions-nous dire aujourd'hui – et la *prudence*, *φρόνησις*, est la sagesse pratique.

La sagesse pratique est le terme employé par W. D. Ross pour traduire *φρόνησις*, que les disciples latins d'Aristote rendent par *prudentia*, ce qui n'est

---

une combinaison de l'intellect et du caractère. L'intellect en lui-même [...] ne meut rien, si ce n'est l'intellect qui vise à une fin et qui est pratique. » *Éthique à Nicomaque* 1139a32 sqq. Voir également Yves R. Simon, *Freedom of Choice*, p. 63-65, 97-98. Ou, ainsi que l'explique Ross : « Le choix et la volonté peuvent tout aussi bien être appelés raison désirant et désir raisonnant, et tout l'homme est en cela impliqué. » *Aristotle*, p. 134.

9. Par exemple, Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge : Cambridge University Press, 1977) ; *Virtues and Vices* (Ithaca : Cornell University Press, 1978).

pas une mauvaise traduction. La sagesse pratique signifie la sagesse dans l'action, la sagesse en pratique, la sagesse dont nous avons parlé comme d'un usage humain. C'est effectivement une vertu intellectuelle, puisque sa mission est de prononcer un jugement. Et pourtant, contrairement aux quatre autres vertus intellectuelles, la prudence est également une vertu morale. D'après la formulation de Ross, la prudence est « un état authentique et raisonné de la capacité à agir en considération du bien humain[10] ». Cependant, n'oublions pas que la mission spécifique de la prudence est de me dire ce que je dois faire quelle que soit la nouveauté des circonstances, quelle que soit la singularité de la situation. Si les circonstances sont communes, je peux peut-être trouver la réponse dans un manuel et faire ce que préconise l'ouvrage. Cependant, dans une situation sans précédent, qui peut être telle par le simple fait que jamais personne avant moi ne me fût exactement identique, ou par celui qu'en raison de la singularité historique des circonstances dans lesquelles je me trouve à ce moment particulier, aucun livre ne peut me fournir de réponse. Pour savoir ce qu'il faudrait que je fasse ici et maintenant, je dois m'appuyer sur le jugement de la sagesse pratique. Et ce jugement, tout raisonné qu'il soit, est ultimement déterminé non par l'intellect mais par l'inclination de la volonté[11].

De nombreuses personnes seraient heureuses si elles pouvaient trouver un manuel d'éthique qui leur dise dans le moindre détail ce qu'il faut faire dans toutes les circonstances. Cependant, bien qu'il y ait eu de nombreuses tentatives pour ce faire, un tel livre ne pourra jamais être écrit, parce que les circonstances décisives dans lesquelles il est nécessaire de prononcer un jugement moral se caractérisent par leur singularité et leur contingence, et qu'une réponse objective à de telles circonstances ne peut venir que d'une adéquate inclination, ou disposition, du sujet agissant. Par exemple, il est d'usage d'apprendre aux gens que la vie est plus importante que la propriété. C'est pourquoi, si ma maison est en flammes avec ma famille à l'intérieur, il est pleinement justifié que j'utilise l'eau de mon voisin pour éteindre l'incendie. Est-ce du vol? Non, bien sûr, parce que ce cas d'extrême urgence suspend temporairement le droit de propriété. De la même manière, si une mère n'a pas d'argent pour se procurer du lait et que son enfant en a besoin pour survivre, il est pleinement justifié que la mère prenne du lait où elle peut en trouver. Or, une fois que l'on a dit cela à des personnes ayant une mentalité

10. *Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140b20.

11. Voir Yves R. Simon, « Introduction to the Study of Practical Wisdom », *New Scholasticism*, 35.1 (janvier 1961), 1-40.

de propriétaires, il y a toujours une main qui se lève pour demander : « Mais qui va décider si une situation particulière est un cas d'extrême urgence ou non ? » Eh bien, c'est la personne qui se trouve dans cette situation. Aucun ouvrage ni personne d'autre que cette personne ne peuvent le faire à sa place. Dans le second exemple, cela dépendrait beaucoup du point auquel le bébé a faim, de son âge, et du degré de difficulté qu'il y a à se procurer du lait. En 1946, en Grèce, prendre un litre de lait était quelque chose de très grave parce que tous les bébés étaient en manque de lait. Lorsque de nombreuses personnes sont proches de la famine, prendre un épi de maïs est une affaire sérieuse. Cependant, si vous avez un creux en vous promenant dans le Wisconsin en septembre prochain, il n'est pas nécessaire d'attendre d'être au bord de la défaillance pour cueillir un épi de maïs de ces immenses champs. Et il n'est pas nécessaire qu'une mère écoute son bébé pleurer toute une journée avant de prendre du lait dans un lot destiné à être déversé dans le caniveau pour soutenir le prix du lait. Il est possible de décrire ces circonstances de manière très détaillée, mais aucun ouvrage ne peut donner la réponse existentielle à ce qu'il faudrait faire dans la situation réelle. Cette réponse ne peut venir que de la disposition ou de l'inclination de la personne impliquée, et cette réponse ne sera la bonne que si cette personne est pleinement juste et respectueuse de la propriété de son prochain, tempérée et maîtresse de ses appétits, et assez courageuse pour ne pas avoir peur du risque qu'implique, d'une façon ou d'une autre, le jugement, quel qu'il soit, que lui transmettra sa sagesse pratique, sa prudence.

Une fois encore, la prudence est, d'après Aristote, à la fois une vertu intellectuelle et une vertu morale. C'est la seule, parmi les vertus que l'on nomme intellectuelles, qui soit également une fonction de l'organisation morale de la personnalité. En fait, la science, la métaphysique et l'art ne sont appelées des vertus qu'au sens large, parce qu'elles n'incarnent qu'une aptitude qualitative plutôt qu'une aptitude à la fois qualitative et existentielle. Quant à l'aptitude à la prudence, comme l'explique Aristote dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque* (chapitre 5), elle est à la fois qualitative et existentielle. Malheureusement, un lecteur non initié de la traduction de W. D. Ross ne bénéficiera pas de cette distinction, et j'ai dû l'expliquer à mes étudiants année après année. Après avoir défini la prudence, qu'il appelle la sagesse pratique, comme « un état authentique et raisonné de la capacité à agir en considération du bien humain », Ross continue la traduction d'Aristote comme suit : « Mais du reste, alors qu'une chose telle que l'excellence en art existe, une chose telle que l'excellence en sagesse pratique n'existe pas. » Une phrase vraiment déconcertante, derrière laquelle, toutefois, il y a une signification simple. Ross a traduit

arete (*ἀρετή*), qui signifie vertu, par un terme évidemment connexe mais bien plus vague, l'« excellence ». Dans d'autres contextes, ce ne serait pas un crime, mais cela rend ici complètement inintelligible l'explication de la nature de la prudence. La signification d'Aristote est celle-ci : Lorsque vous possédez l'art, il vous faut encore la vertu pour faire un bon usage de celui-ci ; cependant, si vous avez la prudence, aucune vertu supplémentaire n'est requise pour que vous en fassiez un bon usage, parce que la prudence, étant une vertu tant morale qu'intellectuelle, fournit d'elle-même ce bon usage. Et c'est aussi la raison pour laquelle la sagesse pratique dépend directement des inclinations et de la disposition de la personne[12].

Sur la traditionnelle liste des vertus morales, à la suite de la prudence vient la justice, qui implique une relation à « quelqu'un d'autre ». Cette expression n'est pas la plus heureuse, mais c'est la seule disponible. Le problème est que, quand je dis « quelqu'un d'autre », on imagine que cet autre est une personne. Ce n'est pas nécessairement le cas, car cet autre peut également être une communauté. Pour une raison quelconque, toutefois, ni le grec ni le latin ni aucune autre langue qui me soit suffisamment familière n'a une expression qui puisse traduire sans équivoque cette possibilité. C'est pourquoi nous devons en rester à « quelqu'un d'autre » et, afin de corriger l'interprétation individualiste, expliquer que cet autre peut tout à fait être une communauté. Par exemple, payer des impôts est une question de justice, mais l'autre de cette relation est la communauté politique, et non une personne. Il y a là de l'altérité, mais au lieu du un elle implique le multiple réuni en un. Chez Aristote comme dans la tradition stoïcienne, la relation à l'autre est essentielle à la justice et, dans les deux cas, il est entendu que cet autre peut être une communauté.

Aristote discute des diverses formes de justice dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, mais non sans une zone d'ombre significative qui amène également, année après année, les étudiants dans mon bureau. Ainsi, d'après Aristote, il y a tout d'abord la justice générale, une justice englobante qui comprend toutes les vertus et par laquelle les parties de la communauté donnent à la communauté son dû. Cette justice est englobante parce que, lorsqu'il s'agit de donner son dû à la communauté, aucune vertu n'est complètement hors de propos. Par exemple, alors que la toxicomanie est en premier lieu un vice qui s'oppose à la vertu de tempérance, il retire aussi à la communauté

12. Cf. « La séparation des vertus du caractère et de la *phronesis*, qui est une vertu de l'esprit, est une séparation logique, et non une séparation réelle. » D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, 2e éd. (Oxford : Oxford University Press, 1970), p. 127.

ce qui lui est dû. Les citoyens doivent à la société de ne pas devenir des toxicomanes, en tant qu'ils lui doivent de se tenir debout sur le champ de bataille avec le courage qu'on attend des citoyens-soldats.

Aristote distingue cette justice générale englobante de la justice particulière, qu'il subdivise en la justice distributive et ce qu'il appelle la justice commutative. La justice distributive est la règle par laquelle la communauté rend leur dû à toutes et à chacune de ses parties. Cela consiste en la répartition non tant du « produit social » que du « bien commun » et inclut donc la distribution des honneurs, au même titre que les avantages matériels, en proportion des mérites et des besoins individuels. Le second type de justice est la justice commutative, c'est-à-dire la justice dans l'échange. Cependant, Aristote rend les choses confuses en commençant par évoquer quelque chose que certains traducteurs désignent comme la justice corrective, et que d'autres désignent comme la justice rectificative ou réparatrice. Or, il m'a fallu du temps avant d'être capable d'expliquer tous ces termes à mes étudiants (personne ne me les avait expliqués quand j'étais étudiant). C'est en réalité assez simple. Dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote examine les choses par rapport à la communauté. Le rapport des parties au tout est couvert par les règles de la justice générale, qui est englobante. Elle fut également par la suite appelée justice légale, parce que l'acte de rendre à la communauté son dû est réglé par la loi. Le rapport du tout aux parties est couvert par les règles de la justice distributive, par laquelle la communauté rend leur dû à ses membres, en fonction du mérite et du besoin. Qu'en est-il de la justice commutative ? Eh bien, du moment que sont respectées les règles de la communauté qui gouvernent aux échanges entre ses membres, la communauté n'est pas directement impliquée et a peu de choses à dire à ce sujet. C'est seulement lorsque ces règles sont enfreintes, disons lorsqu'un contrat n'est pas respecté, que la communauté intervient avec, certes, une action corrective. La communauté a bien sûr intérêt à ce que les contrats soient dûment observés en permanence ; cependant, elle n'a aucune raison d'intervenir si ce n'est pour rectifier une injustice, par exemple, un contrat qui n'est pas honoré. C'est pourquoi, dans le contexte d'une communauté en tant que telle, la justice commutative est, en un sens, tenue pour acquise. Et cela nous donne uniquement trois formes de ce que nous pouvons appeler la justice sociale : la justice générale, réglant les rapports des parties de la communauté à la communauté elle-même ; la justice distributive, commandant aux rapports entre la communauté et ses membres ; et la justice rectificative ou corrective, qui est celle que la communauté doit faire appliquer lorsque la règle du juste échange (qui, accessoirement, est la stricte égalité) n'est pas respectée par les citoyens. On aimerait

qu'Aristote ait pu faire mieux pour expliquer sa théorie de la justice dans le livre V de l'*Éthique à Nicomaque*[13].

Les deux vertus morales restantes, le courage et la tempérance, sont des vertus de l'appétit sensoriel (contrairement à la justice, qui réside dans l'appétit rationnel, la volonté). Le courage est relatif à ce qu'il y a de difficile, d'ardu, au bien qu'il est dur d'obtenir et au mal qu'il est dur d'éviter, tandis que la tempérance est aux prises avec la pulsion attirant vers le plaisir et éloignant de la douleur. Toutes ces notions sont très proches de l'expérience commune mais en même temps très profondes et non dénuées de zones d'ombre.

Que nous évoque la tempérance? Des choses comme manger et boire, peut-être? Nous sommes tous capables de voir ici la possibilité de l'excès – cependant, d'un excès en quoi? Un excès de la pulsion attirant vers l'agréable, vers ce qui est plaisant aux sens, ce qui est en soi à la fois normal et bon pour l'homme. Est-il possible d'être intempérant dans des recherches intellectuelles? J'imagine que oui, mais ce n'est pas là ce qui intéresse la traditionnelle vertu de tempérance. Elle s'intéresse à la pulsion qui meut vers le plaisir des sens[14]. De façon similaire, le courage s'intéresse à la peur de la mort. Nous avons tous toutes sortes de peurs dont la maîtrise requiert beaucoup de courage. Cependant, Aristote s'intéresse lui au champ de bataille, où un homme peut montrer sa force de caractère en surmontant volontairement la peur ultime au service de la plus limpide de toutes les nobles causes, à savoir la protection de la communauté.

En gardant en mémoire les précautions à prendre à l'égard de l'emploi du langage de la psychologie des facultés, examinons maintenant le lieu, la résidence, pour ainsi dire, de ces pouvoirs dynamiques de l'âme. Les vertus

---

13. M. I. FINLEY explore la littérature sur cette question dans « Aristotle and Economic Analysis », in *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*, dir. J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji (New York: St. Martin's Press, 1977), p. 140-158.

14. L'importance du caractère dans les recherches intellectuelles a été affirmée avec éloquence par Jacques Maritain, qui nous rappelle que « L'orgueil, l'envie, la vanité, la gourmandise ou l'avarice de l'intelligence, la préférence de la virtuosité dialectique ou des fausses sécurités de l'académisme au mystère de ce qui est, l'esprit de secte et le zèle amer, le goût de la mode, la complaisance en soi-même ou en une camaraderie, la duplicité qui se retourne contre la vérité connue, sont mortels à la rectitude de l'acte philosophique. » *Science et sagesse*. Effectivement, nous devons reconnaître que bon nombre d'intellectuels recherchent la connaissance comme si c'était un moyen d'atteindre ce composé universellement admiré: l'homme instruit. Mais cela revient à poursuivre les honneurs, le pouvoir ou l'argent. Un tel désir d'apprendre convoite l'idée plutôt que son objet et, au lieu de la vérité, mène à la préoccupation du moi intellectuel. Voir Yves R. SIMON, « To Be and To Know », *Chicago Review*, 14.4 (printemps 1961), 100.

intellectuelles sont manifestement appelées ainsi parce qu'elles résident dans l'intellect, parce qu'elles sont des fonctions de l'intellect – toutes sauf une, en fait. En effet, la prudence ne réside pas uniquement dans l'intellect ; ou plutôt, elle réside de fait dans l'intellect en tant qu'elle y est incitée par un cœur vertueux. Même s'il n'était pas du tout aristotélicien, Pascal était proche de deviner la nature de la prudence lorsqu'il écrivait à propos des raisons du cœur que, du moins d'après lui, la raison ne les connaît point[15]. Pascal implique que les connaissances intellectuelle et affective sont deux pôles séparés, peut-être même contradictoires, ce qui n'est assurément pas la position d'Aristote. De fait, d'après Aristote, la prudence est ce qui réunit le cœur et la raison.

Un philosophe moral ou un théologien moral peut traiter de questions portant sur les essences morales indépendamment du fait qu'il possède ou non la prudence. Néanmoins, je ne vous conseillerais pas de poser ces questions à une crapule, et ce pour une raison très simple. Parce que sa connaissance du sujet n'étant pas la résultante d'un engagement absolu à l'honnêteté, il peut choisir de vous donner une mauvaise réponse. Pour autant, en théorie du moins, tout philosophe moral devrait être capable de faire face à des questions se rapportant aux essences morales et de vous dire ce qui est bon et ce qui est mal en général. Cependant, si votre question recèle une certaine quantité de contingence, vous ne pouvez obtenir une réponse fiable que de la part d'un homme qui est lui-même complètement fiable. Un philosophe sur qui on ne peut pas compter personnellement ne pourrait vous donner la bonne réponse que par chance. En effet, lorsque la question porte sur ce qu'il convient de faire ici et maintenant dans une situation existentielle unique, une réponse fiable, objective, ne peut venir que d'une personne dotée d'une authentique sagesse pratique, laquelle inclut la disposition appropriée aussi bien de la volonté que de l'intellect[16].

Par exemple, si nous posons cette question philosophique abstraite au sujet du commerce : « Est-il illégal de tirer profit d'une variation de la valeur marchande d'un bien ? », tout professeur d'éthique devrait pouvoir vous donner la bonne réponse théorique. Ce n'est pas il-légal, mais l'acte n'est pas justifiable en lui-même. Ainsi, une telle transaction devra être rendue bonne par quelque chose d'autre, peut-être en faisant un honnête et généreux usage des bénéfices. De façon similaire, si nous demandons s'il est légal de répandre

15. *Pensées.*

16. Voir Yves R. SIMON, *Critique de la connaissance morale* (Paris : Desclée de Brouwer, 1934), en particulier le chap. 3, « L'intelligence disciple de l'amour », et chap. 7 « La science pratiquement pratique ».

des fausses rumeurs pour influencer les prix du marché à son profit, la réponse est un non sans équivoque, solidement fondé sur des prémisses théoriques.

Mais qu'en est-il de cette question : Est-il légal d'accepter des dividendes d'une entreprise dont les employés ne touchent pas une rémunération équitable ? Nous prenons conscience que, si nous étions nous-mêmes responsables de cette entreprise, nous devrions payer de justes salaires aux employés avant de verser le moindre dividende aux actionnaires (certains États ont des lois à cet effet et la règle est certainement en accord avec la justice naturelle). Cependant, si je ne possède que quelques parts d'une entreprise dont la direction, selon des sources fiables, floue en réalité ses employés au bénéfice de ses actionnaires, que suis-je censé faire ? Renvoyer l'argent à l'entreprise ? Le distribuer à des inconnus ? Le donner aux pauvres ? Ou bien dois-je conclure, au vu des circonstances, que l'argent m'appartient légalement ? En réalité, cette question ne peut pas être résolue par la science, seconde vertu intellectuelle. La bonne réponse ne peut lui être apportée que par la cinquième vertu intellectuelle et première vertu morale, la prudence, dont le jugement suivra l'inclination d'un cœur vertueux.

La justice, seconde vertu morale, est la vertu de la volonté au sens le plus excellent du terme. Souvenons-nous toutefois que la volonté dans laquelle réside la justice n'est pas la volonté primitive mais plutôt la volonté rationnelle disciplinée par la pratique d'autres vertus morales situées dans la partie affective de l'âme. Ainsi, ni la prudence ni la justice ne peuvent être complètement séparées du courage et de la tempérance, les vertus qui contrôlent nos peurs et nos désirs. Dans la célèbre allégorie de Socrate dans *Phèdre*, la volonté et le désir sont représentés par un aurige et deux destriers, dont l'un est noble et vif et l'autre mauvais. Évidemment, le but recherché par Platon en décrivant la nature de ces animaux est d'analyser les parties de l'âme en termes de psychologie morale ; il juge les appétits sensoriels selon des valeurs morales. Or, chez Aristote, ces deux chevaux deviennent deux parties parfaitement respectables, normales et naturelles de la vie affective, dont il traite en termes psychologiques simples avant d'examiner leur rapport à la vie morale. Le seul problème est que les disciples latins d'Aristote ont donné à ces pulsions les impossibles noms d'appétits de l'irascible et du concupiscible, vraisemblablement parce que la colère est la marque distinctive de la première et l'envie celle du second. Vous trouverez ces deux termes dans tout dictionnaire, mais même si ce sont là de bons vieux mots français, ils ne feront simplement pas notre affaire aujourd'hui. Les appétits de l'irascible et du concupiscible ! Je doute que ces noms puissent de nos jours susciter des

pensées dans l'esprit des gens, et nous ne nous porterons pas plus mal de nous en passer si nous décrivons correctement ce qu'ils représentent[17].

Dans la vie affective, il y a une pulsion attirant vers l'agréable et éloignant du désagréable.

C'est le mauvais cheval de Platon. Mais pourquoi devrait-il être mauvais? Eh bien, l'envie peut être ainsi – une « créature tordue, de forme grossière, [...] colérique, pleine d'exubérance et de vanité, [...] sourde et renâclant à obéir au fouet et à l'aiguillon » (*Phèdre*, 253e). Aristote la traite plus équitablement: la pulsion attirant vers l'agréable est pour lui une fonction de la nature; elle est normale et bonne. Cependant, cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas la réguler. En outre, comme c'est le cas pour d'autres pulsions fondamentales de l'homme, le contrôle de la pulsion attirant vers l'agréable (et éloignant du désagréable) exige une disposition non seulement qualitative mais également existentielle. Savoir quand cela suffit n'est ici pas suffisant; il faut aussi être effectivement capable d'abandonner le surplus de plaisir (et de ne pas être affligé de cette renonciation). La personne qui peut faire cela est dite tempérée. On dit qu'elle possède une vertu, l'habitus de tempérance, qui n'est qu'une disposition rationnelle de la pulsion attirant vers l'agréable et éloignant du désagréable[18].

De façon similaire, le courage est aux prises avec les sentiments de peur et de confiance (mais plus de peur que de confiance), qu'Aristote reconnaît de nouveau comme naturels mais nécessitant d'être régulés. Ce qui est terrible n'est pas la même chose pour tous, mais il y a des choses dont on devrait avoir peur et des choses à l'égard desquelles on ne devrait jamais être trop confiant. Ainsi, un homme qui n'a pas peur d'affronter la mort sur le champ de bataille peut encore craindre le déshonneur; cependant, s'il a des sentiments inverses,

17. Dans *Summa Theologica*, I-II.56.4, saint Thomas d'Aquin se demande: « Si l'irascible et le concupiscible peuvent être le siège de la vertu » et la note du traducteur illustre bien à quel point il est difficile de situer ces termes dans un contexte contemporain: « L'appétit sensoriel est un pouvoir générique spécifiquement divisé en ceux de l'irascible et du concupiscible. Par le pouvoir du concupiscible, on recherche ce qui est agréable aux sens et on évite ce qui est dommageable. Par le pouvoir de l'irascible, on résiste aux attaques qui gênent ce qui est agréable et infligent des dommages. » *Treatise on Virtues*, trad. John A. Oesterle (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966), p. 61.

18. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, III, 12, Aristote compare l'homme complaisant avec lui-même à l'enfant gâté et fait remarquer que des appétits forts et violents repoussent le pouvoir de calcul. Donc, conclut-il, « l'élément appétitif d'un homme tempéré devrait s'accorder avec le principe rationnel; en effet, les deux ont pour repère commun le noble auquel ils visent, et l'homme tempéré désire ardemment faire ce qu'il doit, comme et quand il le doit faire; et c'est ce que le principe rationnel ordonne. »

il est quelqu'un de lâche et d'éhonté à la fois. N'est pas brave celui qui ne craint, par exemple, ni le tremblement de terre ni la tempête en mer ; et l'homme qui s'applique à faire preuve d'une grande confiance dans les situations dangereuses est mieux décrit comme imprudent – il souhaite *paraître* courageux. Le lâche, l'imprudent et le brave, d'après Aristote, sont donc tous concernés par les mêmes objets mais disposés différemment à leur égard. En effet, seul celui qui possède la vertu de courage affrontera et craindra ce qu'il convient d'affronter ou de craindre et pour le bon motif, de la bonne manière et au moment opportun, et se sentira en confiance dans de telles conditions[19].

Je le répète, le désir et la peur sont des parties de la vie affective de l'homme naturellement utiles à la reproduction de l'espèce et à l'auto-protection des individus. Cependant, au lieu d'être régulés par l'instinct, comme chez d'autres animaux, ces pulsions et sentiments des êtres humains sont placés sous le contrôle de la volonté, ce qui déclenche tout le problème de la morale. C'est seulement dans la mesure où ces pulsions sont contrôlées ou contrôlables par la volonté que nous pouvons parler de bonne et de mauvaise conduite, de bonnes et de mauvaises actions. Lorsque ces émotions redeviennent des processus purement animaux, comme il advient parfois par accident, les moralistes n'ont plus leur mot à dire, et la question doit être laissée aux mains des spécialistes qui ont la maîtrise des différentes disciplines de la quatrième vertu intellectuelle, *techne* (*τέχνη*), ou l'art. Ainsi, lorsqu'une personne commet un acte violent, ayant complètement perdu le contrôle rationnel de ses émotions, le cas relève de ceux qui sont expérimentés dans la protection de la société, et de ceux qui savent comment faire pour que cette infortunée personne recouvre la santé. Il n'est bien sûr jamais facile de dire si, ou à quel moment, les passions et les émotions d'une personne sont totalement hors de contrôle, mais je trouve encourageant que d'incessantes tentatives aient été faites dans l'évolution du droit moderne pour discriminer, pour distinguer un acte criminel d'un acte de démence. Peut-être a-t-il en principe toujours été reconnu qu'il ne devait pas y avoir de sanction là où il n'y avait pas de contrôle rationnel et que les questions de morale n'ont pas lieu d'être dans de telles situations. Cependant, ce qui est notable dans l'évolution des systèmes juridiques depuis le XVIII[e] siècle, c'est la conscience grandissante que ces situations sont infiniment plus fréquentes que ce que pensaient nos ancêtres. Si un homme tue quelqu'un sous l'emprise d'une irrésistible compulsion primaire, son cas ne relève ni du domaine de la morale

19. *Éthique à Nicomaque*, III, 6-9.

ni du domaine du droit pénal, mais plutôt de l'art et la science de la guérison mentale et affective.

La définition

Avec en toile de fond ces brèves esquisses des vertus morales traditionnelles, nous pouvons désormais enfin nous pencher sur la définition que fait Aristote de ce dont il est question depuis le début. D'ordinaire, je suis réticent à employer des adjectifs tels que traditionnel, classique ou sempiternel, parce qu'ils impliquent la plupart du temps une unité des points de vue plus grande qu'elle ne l'est en réalité dans l'histoire de la philosophie. Cependant, lorsque Aristote, ainsi que Platon, les stoïciens, saint Augustin et saint Thomas d'Aquin acceptent la prudence, la justice, le courage et la tempérance comme les principales vertus morales, non seulement je me sens justifié à employer le terme « traditionnel » mais je suis enclin à supposer qu'il y a là, au-delà de la compréhension que le profane peut avoir de ces notions, une grande profondeur philosophique à explorer. Nous avons dit à de nombreuses reprises que la vertu morale se caractérisait par une aptitude absolument existentielle, et les remarques précédentes ont dû clarifier la façon dont la vertu fait la différence entre être et ne pas être. Le désir et la peur ne sont pas des idées abstraites mais des expériences vivantes qui n'appellent pas seulement à la discussion mais aussi à l'action appropriée. C'est la même chose dans nos relations aux autres et à la communauté en tant que tout, pour lesquelles même ne rien faire, dans la plupart des circonstances, a des conséquences qu'il convient de juger bonnes ou mauvaises. Et finalement, dans tous les cas, n'est-ce pas seulement si nous le faisons en réalité que nous pouvons prétendre savoir que c'est là le bien ? Je n'ai aucun doute sur le fait que c'est là la position d'Aristote sur l'unité de la théorie et de la pratique en matière de morale.

Cependant, est-il possible de condenser, de compresser tout cela dans une définition formelle ? Pas trop, j'en ai bien peur, bien qu'Aristote s'en sorte assez bien. Voici sa définition : « La vertu est donc un état du caractère relatif au choix d'un juste milieu, à savoir le juste milieu inhérent à soi-même, déterminé par un principe rationnel et par le principe en vertu duquel l'homme doué de sagesse pratique le déterminerait[20]. » Traduire ce genre de déclaration requiert plus qu'une simple connaissance de la langue. J'apprécie la traduction que fait Benjamin Jowett de *La Politique* parce que, comme c'est un artiste, Jowett ne se contente pas de la rendre fidèlement mais la rend également

20. *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107a.

lisible. W. D. Ross n'est pas un artiste et ses traductions d'Aristote, pour correctes qu'elles soient, se révèlent parfois illisibles. Pour autant, dans ce cas, ce n'est peut-être pas entièrement de sa faute, ce qui confirme la règle qui dit que lorsque le texte original est dépourvu de talent artistique, le traducteur doit en avoir à revendre.

« La vertu est un état du caractère. » Ross sait traduire *hexis* mieux que par « habitude », mais la notion d'« habitus » ne lui est pas familière, et c'est pourquoi il se contente de la deuxième meilleure expression pour exprimer une disposition stable, objective, des différentes parties de l'âme, un état du caractère. Or, cet état du caractère est effectivement relatif au choix – à ce qu'il convient de faire – « d'un juste milieu », c'est-à-dire évitant à la fois les excès et les manques dont toutes nos actions sont susceptibles. Ainsi, en matière de relation sociale, nous ne voulons être ni obséquieux ni discourtois mais amicaux ; en matière d'argent, ni prodigues ni avares mais généreux ; et, en matière d'honneur, ni vaniteux, ni modestes mais fiers. L'expression « le juste milieu inhérent à soi-même » peut prêter à confusion au premier abord, mais sa signification est assez simple. Sauf en matière de justice, où « le juste milieu » est dans la chose elle-même, le bon choix d'action dépend vraiment de qui et de ce que nous sommes. En s'en tenant aux exemples les plus simples possibles, si j'emprunte cent dollars à l'un d'entre vous, la justice requiert que je vous rembourse non pas quatre vingt dix-neuf ni cent un mais cent dollars. Si je vous rends plus, vous diriez que je suis libéral, ou généreux, ou même prodigue ; cependant, si je vous rends moins, vous avez tout à fait raison de dire que je suis à la fois avare et injuste. Pour ce qui est du courage et de la tempérance, toutefois, rien ne nous dit où se trouve le juste milieu. Par exemple, aucun graphique ne peut déterminer la quantité maximale de boisson alcoolisée que l'on peut boire par unité de temps tout en restant dans les limites de la tempérance. Cela dépend de qui il s'agit. Ainsi, alors que je ne suis pas sûr que Sir Winston S. Churchill réponde au qualificatif de personne tempérée quand il s'agit de boire, je suis certain qu'il peut célébrer son anniversaire en buvant beaucoup plus de champagne que je ne suis capable d'en boire et pour autant continuer d'être jugé sobre. De façon similaire, une personne ne sachant pas nager ne sera pas dénoncée comme lâche si elle ne se jette pas dans une rivière tumultueuse pour sauver un enfant de la noyade ; cependant, c'est certainement ce qu'on attendrait d'un sauveteur professionnel. Il faut que le juste milieu soit rapporté à nous-mêmes parce que c'est nous-mêmes et personne d'autre qui devons décider ce qu'il convient de faire dans une situation donnée. Remarquons toutefois qu'Aristote poursuit en disant que ce juste milieu est « déterminé par un principe rationnel et par le principe en vertu

duquel l'homme doué de sagesse pratique le déterminerait ». C'est à nous qu'il revient de décider, mais cela ne fait pas de notre décision une décision absolument subjective. En effet, si nous possédons de la sagesse pratique, nous devons déterminer ce qu'il convient de faire et le faire en nous fondant sur un principe rationnel et d'une manière objective au vu des circonstances.

À cet endroit, toutefois, nous rencontrons une sérieuse faille de la théorie éthique d'Aristote. Il définit la vertu comme une disposition se rapportant au choix, et nous comprenons qu'il y inclut ce que nous avons appelé l'aptitude existentielle. Cependant, nous prenons désormais conscience qu'une telle disposition, relative à ce qui fait qu'un homme est bon en tant qu'homme, présuppose un système d'axiomes moraux. Un choix résidant en un juste milieu qui fasse la différence entre un homme bon et un homme mauvais requiert clairement une intelligence générale de ce qui fait que les hommes sont bons ou mauvais. Aristote comprend-il cela en disant que le choix du juste milieu est déterminé « par un principe rationnel »? Peut-être, mais l'ensemble du problème est assez ambigu. Rappelons les cinq vertus intellectuelles d'Aristote. La première d'entre elles est de fait ce qu'il appelle l'intelligence (Ross traduit cela par la raison intuitive), mais il est assez évident que cela renvoie à des principes théoriques, et non moraux. A-t-il une notion qui soit comparable pour l'intelligence des principes premiers de la pratique? A-t-il une théorie qui définisse comment nous connaissons les prémisses fondamentales de l'ordre moral? Aristote n'est pas très clair à ce sujet. Il est possible que ces prémisses soient comprises dans la vertu intellectuelle d'intelligence en second lieu. Ce n'est pas exclu, mais Aristote ne le dit pas explicitement, et il nous laisse donc avec un problème. Cela n'a aucun sens de parler d'un choix sage, de choisir convenablement en matière de tempérance et de courage, si ce n'est en lien avec ce qui est bon et ce qui est mauvais – en ce qui concerne l'homme en tant qu'homme. Cependant, comment savons-nous ce qui fait qu'un homme est bon en tant qu'homme et, par conséquent, ce qui est bon que l'homme fasse et ce qui ne l'est pas?

À notre époque, on appelle cela la question des valeurs, et c'est la question de ce qui a de la valeur pour l'homme, de ce qui constitue une vie humaine heureuse. Pour autant, il convient d'être ici très prudent parce qu'aujourd'hui, la plupart du temps, l'examen des « valeurs » se déroule dans le cadre d'une philosophie idéaliste, mécaniste, dont la vision du monde exclut la finalité. Dans cette vision, les êtres, dont l'homme, n'ont pas de fins, et il faut, par conséquent, leur attribuer des « valeurs » depuis l'extérieur. Sans une nature en propre, qui déterminerait ce qui est bon ou mauvais pour lui, l'homme n'a pas d'autres choix que de laisser son imagination créer ses propres « valeurs ».

Ce n'est pas étonnant que tant de personnes souffrent aujourd'hui d'un désespoir existentiel sous une forme ou sous une autre. Dans un monde dépourvu de finalité, toutes les valeurs doivent par nécessité être à la fois subjectives et artificielles; et lorsque ces « valeurs » s'effondrent, ne reste plus que le désespoir. En revanche, dans un monde de natures, les valeurs résident dans la nature des choses. Ainsi, si l'homme a une nature, il a également une destinée, et l'on peut de manière objective mettre en rapport ce qui est bon qu'il fasse et ce qui ne l'est pas avec sa nature et avec sa fin[21].

Comment discernons-nous le bien du mal?

Or, il va sans dire que, même si Aristote (et c'est la même chose pour Platon) n'a pas totalement établi dans sa philosophie une théorie de la connaissance du bien et du mal, cette connaissance est, dans sa philosophie, manifestement reliée à la réalité et aux finalités des choses. Pour savoir ce qu'il convient de faire, on doit considérer la nature des choses. Par exemple, l'être humain étant ce qu'il est, se suicider est mal. De façon similaire, la société étant ce qu'elle est en raison de ce qu'est l'homme, il est clairement mieux de ne pas mentir que de mentir. Cependant, même si nous admettons qu'une chose telle que la nature humaine existe, et que l'intelligence qu'on en a révèle la différence entre le bien et le mal, il nous reste toutefois à examiner une autre question extrêmement importante. Comment avons-nous pris connaissance des axiomes moraux? De quelle manière appréhendons-nous les principes moraux? Sont-ils connus rationnellement ou par inclination? Les Grecs antiques n'étaient pas très explicites à ce sujet.

Comment savons-nous qu'il est mieux de ne pas égorger un enfant que de le faire?

Comment savons-nous qu'il est mal de voler, de violer, de brûler? Le saisissons-nous rationnellement ou le savons-nous parce que nous le « sentons »? Ou faisons-nous les deux? Sur ce sujet, je conseillerais quelques pages d'un livre de mon ami et ancien professeur Jacques Maritain qui s'intitule *L'Homme*

21. Voir Yves R. Simon, *The Tradition of Natural Law*, dir. Vukan Kuic (New York: Fordham University Press, 1965), p. 50-51. Voir également Jacques Maritain: « Ainsi donc les valeurs morales sont un secteur particulier, particulier à la conduite humaine, dans le domaine général des valeurs nécessairement reconnues au préalable par la raison spéculative. Si nous nous mettons dans cette perspective, nous voyons que le cas des jugements de valeur éthiques n'est pas exceptionnel et rentre dans un ensemble déjà connu et parfaitement normal; la connaissance spéculative, la métaphysique, la philosophie de la nature, les sciences de la nature, la médecine, la logique regorgent de jugements de valeur sur le plus ou le moins d'une certaine qualité, ou sur l'absence d'une qualité qui devrait être là. » *Neuf leçons sur la notion première de la philosophie morale* (Paris: Desclée de Brouwer, 1951), p. 47.

et l'État. Je ne peux pas dire que j'aime chaque partie de ce livre, mais ses quelques pages concernant la loi naturelle sont absolument excellentes. La loi naturelle, explique Maritain, est avant tout connue par inclination. Cela ne signifie bien sûr pas qu'on ne peut pas la connaître de façon rationnelle ni que la connaissance rationnelle de ses principes n'est pas souhaitable. C'est simplement que, primordialement, primitivement et premièrement, la loi naturelle, dont le cœur est constitué des prémisses de l'ordre moral, est connue par inclination[22]. Je pense que c'est effectivement le cas. Nous savons ces choses d'abord par une sorte d'instinct. Par exemple, pourquoi s'empêcher de mentir? Comment savons-nous que mentir est mal? Nous le sentons. Cela est-il irrationnel? Pas du tout. Irrationnel signifie étranger et contraire à la raison, ce qui ne s'applique certainement pas au fait de dire la vérité. Ainsi, ce qu'une nature rationnelle connaît par inclination n'est pas irrationnel, bien que cela puisse ne pas encore être de la connaissance rationnelle au sens strict et entier du terme. Or, ce qui vaut pour les axiomes moraux, les principes et les lois, vaut avec d'autant plus de force pour les décisions particulières, les choix uniques qui doivent être faits à l'égard de ces principes dans des situations données. Lorsqu'il convient de faire un choix, la détermination du bon et du mauvais déborde sur le monde de la contingence, là où la rationalité formelle, la logique formelle, n'est pas très utile. Par quoi est donc effectuée cette détermination? Elle peut être effectuée par la vertu de prudence, qui est une vertu à la fois intellectuelle et morale. Remarquons la manière dont Aristote traite cela dans sa définition de la vertu morale. Lorsqu'il parle du choix du juste milieu entre l'excès et le manque, il dit que cela est déterminé par un principe rationnel. Le mot qu'il emploie est *logos* (*λόγος*), un mot puissant, qui a une magnifique pluralité de significations. Il signifie « mot », il signifie « concept », il signifie « raison », il signifie « principe rationnel ». Or, il est clairement nécessaire que ce juste milieu soit l'œuvre d'un principe rationnel, si le choix doit être un choix proprement humain, c'est-à-dire propice à ce qui est bon pour l'homme en tant qu'homme. Cependant, y a-t-il réellement de la place pour le « choix » en logique stricte? En matière de principes rationnels, nous ne choisissons ni n'arbitrons. Pourtant, en matière de morale, c'est précisément ce qui détermine notre action et fait que celle-ci est soit bonne soit mauvaise, et c'est pourquoi Aristote, ayant dit que le juste milieu est déterminé par un principe rationnel, poursuit en spécifiant « et par le principe en vertu duquel l'homme doué de sagesse pratique le déterminerait ».

22. Jacques MARITAIN, *L'Homme et l'État* (Paris: PUF, 1953), p. 84 sqq.

Afin d'illustrer tout cela par des exemples simples, imaginons qu'un homme d'affaires astucieux, également bon et prudent, soit approché par un astucieux escroc. Le projet qu'on lui propose de rejoindre a l'air parfait à tous points de vue : aucun risque notable, très peu de travail et de grandes perspectives. À cause du côté très attrayant du plan, notre homme d'affaires se penche à nouveau très soigneusement dessus et n'y trouve toujours rien à redire. Néanmoins, il rejette l'offre et prie l'homme de ne pas le rappeler. Et, lorsqu'un ami déconcerté par sa décision lui demande ce qui n'allait pas dans le projet, il répond : « Je n'ai rien vu de mal, je l'ai senti. L'affaire ne sentait pas bon. » Je suis convaincu qu'Aristote avait quelque chose de ce genre à l'esprit lorsqu'il parlait de la détermination du juste milieu par l'homme doué de sagesse pratique, par l'homme prudent. C'est la seule façon de déterminer le bien et le mal dans une situation contingente. « Cela ne sent pas bon » est une expression très parlante. En effet, tout comme on emploie des métaphores empruntées au registre du sens de la vue lorsqu'on parle d'analyse, et des métaphores empruntées au registre du sens du toucher lorsqu'on veut traduire la certitude, on confine à la description adéquate de la connaissance par inclination en matière de morale en comparant ses sentiments d'attirance et de répulsion au sens de l'odorat.

Prenons toutefois un autre cas, plus difficile et plus complexe. Nous supposerons que l'adultère est mauvais, et qu'il est mieux de ne pas commettre l'adultère que de le commettre. D'ordinaire, il ne devrait par y avoir de problème ici, parce que les gens savent à qui ils sont mariés et à qui ils ne le sont pas. Cependant, je me souviens d'une histoire datant de la dernière guerre où ces choses s'étaient quelque peu emmêlées. Un homme est déclaré tué sur la célèbre route de Birmanie et, après un laps de temps décent, sa femme, en parfaite bonne foi, épouse un autre homme. Peu de temps après, toutefois, des rumeurs disant que l'homme n'est finalement pas mort mais prisonnier de guerre commencent à se répandre. Or, en temps de guerre ou de révolution, toutes sortes d'histoires circulent en permanence et il n'est pas facile de savoir ce qui mérite d'être pris au sérieux. Que convient-il donc que notre couple fasse ? Si le premier mari est effectivement en vie, la seule chose décente à faire est de se séparer immédiatement. Cependant, si la rumeur de sa capture est fausse, il ne serait assurément pas convenable non plus d'ajouter au chagrin l'épreuve d'une séparation. Le couple voudra sûrement essayer d'en savoir plus sur la rumeur, mais cela pourrait bien prendre assez longtemps, et la question porte sur ce qu'ils doivent faire en attendant.

Or, il s'agit manifestement d'une de ces situations contingentes dans lesquelles la logique pure ne donne aucune solution, où la détermination du

bon choix ne peut en aucune façon dériver de principes rationnels. La décision doit être prise avec prudence, et seul un homme doué de sagesse pratique sera capable de faire le bon choix.

Cela signifie-t-il qu'il ne devrait y avoir qu'une seule réponse objective dans la situation que nous venons de décrire ? Je ne le pense pas, et je ne pense pas qu'Aristote le penserait. D'abord, il n'existe absolument aucun moyen d'évaluer objectivement les rumeurs initiales selon lesquelles le premier mari serait en vie ; même s'il est, en fait, soit vivant soit mort, cela reste, pour toutes les autres personnes concernées, une affaire d'opinion. Il existe toutefois également un autre élément profondément contingent dans cette situation : le choix dépendrait de qui sont ces personnes, car, comme le ferait remarquer Aristote, le juste milieu, quoique déterminé par un principe rationnel (l'adultère est mauvais), dépend d'eux et d'eux seuls. C'est pourquoi avec, en apparence, la même quantité d'information et le même type de renseignements en leur possession, il est concevable qu'un couple se soit séparé immédiatement alors qu'un autre soit resté uni en attendant d'en savoir plus au sujet de la rumeur. Or, la tentation est grande ici de conclure précipitamment qu'en morale tout n'est finalement qu'une question de jugements strictement subjectifs. Cette tentation n'est pas sans fondement, parce que l'ultime décision morale *est* déterminée par la disposition du sujet. Je rappelle la fameuse formule de Kierkegaard, « In der Subjektivität liegt die Wahrheit », « la vérité réside dans la subjectivité[23] ». Ce qu'il voulait exprimer par cette proposition frappante n'est peut- être pas tout à fait clair, mais on peut utiliser la formule pour étayer nos exemples. Pensons une nouvelle fois à l'honnête homme d'affaires qui refuse catégoriquement une fabuleuse affaire dans laquelle il ne trouve lui-même rien à redire – excepté le fait qu'« elle ne sent pas bon ». Sa décision est déterminée par une disposition subjective, comme c'est le cas de tous les jugements par inclination. Cependant, alors qu'elle appartient effectivement à cet homme-ci, ce sujet, cette disposition s'est construite sur le temps long et à partir d'une pratique constante de l'honnêteté dans les affaires, et l'on peut donc dire qu'elle est devenue objective en matière de justice. En d'autres termes, la disposition de ce sujet particulier l'incline vers la justice de telle sorte que, même s'il est incapable de désigner ce qui ne va pas à propos d'une affaire, l'affaire malhonnête lui cause un fort sentiment de répugnance. C'est pourquoi nous pouvons raisonner comme suit. En matière de connaissance par inclination, la subjectivité – c'est-à-dire la constitution

23. In « Concluding Unscientific Postscript », publié en 1846. *A Kierkegaard Anthology*, dir. Robert Bretall (Princeton : Princeton University Press, 1946), p. 210 sqq.

d'un sujet – est *un mode de jugement* qui fonctionne dans tous les cas, y compris le cas du jugement objectivement correct, juste, bon. Et nous pouvons alors dire de conserve avec Kierkergaard que « in der Subjektivität liegt die Wahrheit ».

Vertu et objectivité

Elle ne lui ressemble pas et ne fonctionne pas de la même façon que l'objectivité scientifique, mais l'objectivité prudentielle existe bel et bien. Alors que c'est à moi qu'il revient de choisir le juste milieu approprié dans une situation donnée, la détermination de ce choix n'est pas nécessairement le fruit de mes caprices. Je peux recourir à ma subjectivité comme à un moyen de porter un jugement concernant un certain objet et d'atteindre à propos de ce même objet la vérité que l'on ne pourrait atteindre par aucun autre moyen. Prenons de nouveau le cas d'un honnête homme qui épouse une femme officiellement déclarée veuve de guerre. Or, des rumeurs se répandent disant que son mari est en vie, mais ce n'est là qu'une histoire parmi toutes ces histoires imprécises qui circulent en temps de guerre ou de révolution. Si l'on prêtait l'oreille à ces rumeurs, la vie deviendrait insupportable et l'on ne serait pas capable de s'acquitter des tâches les plus élémentaires. C'est pourquoi il convient de soupeser et d'évaluer avec soin la véracité de la rumeur avant d'entreprendre quoi que ce soit. Mais qui doit se charger de cette évaluation ? Le couple lui-même, bien sûr, car c'est le premier concerné. C'est à eux de décider, subjectivement, quel crédit apporter aux différents témoins et à leurs informations. Ils doivent utiliser leur subjectivité pour déterminer ce qu'il convient de faire, car il n'y a pas d'autre façon de procéder. Cependant, si leur subjectivité est formée de vertus morales, ils parviendront à une décision objectivement bonne. S'ils sont absolument déterminés à faire le bien, s'ils ne sont pas aveuglés par la passion, et s'ils sont prêts à faire face, d'une manière ou d'une autre, à toutes les difficultés, ils feront le bon choix. S'ils possèdent justice, tempérance et courage, leur décision sera prudentiellement objective.

Je le redis, la connaissance par inclination est le seul moyen de parvenir à la règle d'action correcte, en toute situation qui implique le moindre degré de contingence. Nous disons qu'une action sera la bonne, au vu des circonstances, si le jugement de ce qu'il convient de faire est déterminé, rendu par une personne à la disposition vertueuse. Cependant, le fait d'attribuer ainsi directement et exclusivement ce jugement à l'inclination d'une personne particulière éveille clairement le soupçon d'une subjectivité. Si le jugement par inclination est un jugement subjectif, comment peut-on être sûr qu'il est fiable ? D'après moi, tout le problème consiste à décider si une inclination, une

inclination affective, un mouvement de l'appétit, par-dessus tout une inclination de l'honnête volonté peut être un moyen d'atteindre un certain objet. Et la meilleure façon d'aborder ce problème est d'examiner certaines réalités psychologiques qui furent appelées dans certains cercles les « relations intentionnelles ».

La notion d'« intentionnalité » remonte aux philosophes scolastiques médiévaux, mais il est plus pratique dans notre cas d'examiner la version moderne de celle-ci, conçue par un remarquable auteur et enseignant de philosophie du XIX^e siècle du nom de Franz Brentano (1838-1917).

Membre d'une famille illustre qui a aussi compté des économistes, des poètes et des chefs d'État, Franz Brentano, après avoir quitté l'ordre Dominicain, a enseigné la philosophie pendant des années à l'Université de Vienne, où Edmond Husserl fut l'un de ses excellents élèves. Or, ce qui distingue Brentano des autres professeurs de philosophie typiques du XIX^e siècle n'est pas tant son intérêt particulier pour la psychologie que sa parfaite familiarité avec les œuvres d'Aristote et ses commentateurs. Dans le dernier quart du XIX^e siècle, la psychologie était partout fleurissante (soulevant toutes ces grandes attentes, dont certaines, malgré les nombreuses déceptions, sont toujours entretenues à notre époque). Cependant, relativement peu de philosophes connaissaient très bien Aristote, et on peut dire que c'est cela qui a donné à Brentano un avantage sur ses contemporains. Avez-vous déjà lu quelques avant-propos ou introductions à des manuels ou des traités de psychologie? Ils sont en général assez confus, parce qu'il n'est pas si facile d'identifier l'objet de la psychologie. Par exemple, dans le cadre d'une philosophie idéaliste, il est quasiment impossible de faire la distinction entre la psychologie et la science de la nature. Si ma représentation de la nature exclut la nature en elle-même, alors, que j'appelle celle-ci étude de la nature ou étude de ma représentation de la nature, c'est une seule et même chose. On trouve un exemple intéressant de cette confusion dans un commentaire par ailleurs excellent que publie Rodier en 1900 à propos du *Traité de l'âme* d'Aristote[24]. Il s'agit là d'une œuvre incroyablement érudite, un trésor d'informations pertinentes sur les divers commentateurs d'Aristote, et qui vaut bien une étude attentive. Son seul défaut réside dans le fait qu'Aristote y ressemble à s'y méprendre, après le traitement que la plume de Rodier lui inflige, à un professeur du XIX^e siècle dédié aux meilleures traditions de l'idéalisme français académique. Brentano, en revanche, au lieu d'interpréter Aristote de manière contemporaine, est parvenu dans une large mesure à faire

24. Georges RODIER, *Aristote: Traité de l'âme* (Paris: Leroux, 1900).

l'inverse, c'est-à-dire mener l'enseignement d'Aristote à soutenir les recherches et les évolutions modernes de la psychologie.

Ainsi, en 1867, Brentano publiait *Die Psychologie von Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos* (La psychologie d'Aristote et plus particulièrement sa doctrine du noûs poietikos) et, en 1874, sortait le premier volume de sa *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Psychologie d'un point de vue empirique)[25]. Ce sont là deux très solides ouvrages, mais ce que nous recherchons est mieux traité dans le second ainsi que dans *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (L'origine de la connaissance morale) conférence que Brentano tint devant la Société des sciences juridiques de Vienne en 1889[26]. La caractéristique distinctive des phénomènes psychologiques, nous dit Brentano, empruntant un terme scolastique promis à un équivoque et grand avenir dans la phénoménologie du XX^e^ siècle, c'est leur « intentionnalité ».

Selon Brentano, les phénomènes psychologiques se distinguent spécifiquement des phénomènes physiques par leur propriété consistant à *tendre vers un objet.* Ainsi, comme il le formule, il n'y a « pas d'audition sans ce que l'on entend, pas de croyance sans ce que l'on croit, pas d'espérance sans ce que l'on espère, pas d'effort sans ce à quoi l'on s'efforce, pas de joie sans ce qui réjouit, et il en va de même pour les autres phénomènes mentaux[27] ». En d'autres termes, rien ne différencie plus les phénomènes mentaux des phénomènes physiques que le fait qu'il y a en eux quelque chose qui est immanent en tant qu'objet même[28].

---

25. Franz BRENTANO, *The Psychology of Aristotle*, dir. et trad. Rolf George (Berkeley : University of California Press, 1977) ; *Psychology from an Empirical Standpoint*, dir. Linda L. McAlister, trad. A. C. Rancurello, D. B. Terrell et Linda McAlister (New York : Humanities Press, 1973). Également récemment traduit, *The Foundation and Construction of Ethics*, dir. et trad. Elizabeth Hughes Schneewind (New York : Humanities Press, 1973), originellement publié sous *Grundlegungen und Aufbau der Ethik* (Bern : Franke, 1952), à partir de notes utilisées par Brentano pour ses conférences sur la philosophie pratique à l'Université de Vienne de 1876 à 1894. On trouve une bibliographie complète de l'œuvre publique de Brentano jusqu'en 1963 chez Jan SRZEDNICKI, *Franz Brentano's Analysis of Truth* (La Haye : Nijhoff, 1965) ; ce volume répertorie également un grand nombre de manuscrits et de fragments, qui sont disponibles sur microfilms dans plusieurs bibliothèques en Autriche, en Allemagne, aux États-Unis, au Mexique, en Argentine et en Australie.

26. Franz BRENTANO, *L'origine de la connaissance morale.*

27. *Ibid.*, p. 12-13.

28. « Tout phénomène mental se caractérise par ce que les scolastiques du Moyen Âge appelaient l'in-existence intentionnelle (ou mentale) d'un objet, et ce que nous pouvons appeler, quoique non sans ambiguïté, la référence à un contenu, la direction vers un objet (qu'il ne faut pas entendre ici comme désignant une chose), ou l'objectivité immanente. [...] Cette in-existence intentionnelle est caractéristique exclusivement des phénomènes mentaux. Aucun phénomène physique ne manifeste quelque chose de similaire. Par conséquent, on peut définir les phénomènes mentaux en disant qu'ils sont ceux des phénomènes qui comportent intentionnellement un objet intrinsèque. » *Psychology from an Empirical Standpoint*, p. 88-89.

Cependant, tous les phénomènes mentaux ne sont pas semblables, parce que la façon dont ce quelque chose existe en eux n'est pas toujours la même. Alors qu'Aristote divisait les activités mentales entre la pensée et le désir, Brentano fait une distinction entre (1) les représentations (*Vorstellungen*), (2) les jugements (*Urteile*), et (3) les mouvements affectifs (*Gemütsbewegungen*), également appelés « les phénomènes d'amour et de haine ». Brièvement, alors que les représentations résultent à la fois des impressions sensibles et des conceptions abstraites, d'autres relations intentionnelles viennent compléter celles-ci dans les jugements et dans les mouvements affectifs. Dans les jugements, cette relation intentionnelle seconde consiste soit en une reconnaissance soit en un rejet, alors que dans les mouvements affectifs, elle se traduit soit par une attirance soit par une aversion. Ainsi, les deux distinctions, celle du vrai et du faux, établie dans la pensée, et celle du bien et du mal, en tant qu'objets du désir, prennent toutes les deux leur source, avec les simples représentations, dans les relations intentionnelles qui constituent l'existence psychologique réelle d'une personne[29].

Si l'on regarde comment les autres auteurs, de Aristote à Descartes, Hume et Mill, ont traité le sujet, ce qu'il nous explique consciencieusement lui-même d'ailleurs, Brentano défend brillamment son cas. Cependant, notre intérêt premier porte ici moins sur la classification des phénomènes mentaux que sur « le fait qu'ils ont un objet » résidant intentionnellement, pour ainsi dire, dans la conscience du sujet. Considérons une nouvelle fois la mémoire comme exemple de réalité psychique. Sauf dans l'idéalisme extrême, les philosophes ont, depuis Aristote, toujours reconnu qu'une mémoire est une sorte d'entité à double face. En français comme dans les autres langues civilisées, le mot « souvenir » peut désigner soit l'objet du souvenir soit le simple fait de se remémorer cet objet. Je parle franchement et correctement lorsque je dis, par exemple, que mon premier souvenir est l'incendie de l'atelier de mon père. Le feu dans un atelier est-il un souvenir ? C'est ainsi qu'on le dit, signifiant ici par « souvenir » l'objet du souvenir. C'est pourquoi l'on peut dire du souvenir qu'il est ici entendu objectivement – ou, si vous voulez être à jour, intentionnellement. Il représente l'objet vers lequel il tend. Mais nous employons également le mot « souvenir » pour renvoyer à la réalité psychologique subjective, à la vision et aux images présentes dans le sujet qui se souvient. C'est un exemple tiré de ma propre expérience et je ressens aujourd'hui encore l'excitation, j'entends le bruit, je vois les flammes s'élevant de l'incendie qui éclata une nuit dans

29. *L'origine de la connaissance morale*, p. 13 sqq.

l'atelier de mon père, à côté de notre maison, alors que j'avais environ trois ans. Les psychologues nous disent que les enfants se souviennent difficilement d'événements survenus avant qu'ils n'aient environ trois ans et, de cette expérience personnelle ainsi que des discussions avec mes propres enfants, je tends à leur donner raison. Et c'est pourquoi, je le répète, je parle correctement lorsque je fais référence à ces images comme de mes plus anciens souvenirs. Remarquez que les mots comme concept, représentation, idée, image sont également constamment employés dans le même double sens que le mot souvenir. Nous employons ces mots dans un sens objectif lorsque nous assimilons, par la copule « est », le souvenir à l'objet du souvenir, le concept à l'essence conceptualisée, la représentation à l'objet représenté. Cependant, nous employons également ces mots pour renvoyer non à leur objet mais à leur simple existence dans le sujet pensant. Et ces deux choses peuvent être tout à fait indépendantes l'une de l'autre.

Une autre histoire vraie. Il y a de nombreuses années de cela, à Paris, par une fin d'après- midi, je croisai par hasard la femme d'un très cher ami à moi qui m'invita à dîner chez eux le lendemain. Mais c'est seulement deux semaines plus tard, en rencontrant mon ami et sa femme au cours d'une réception à l'université et en essayant d'interpréter leurs salutations taquines, que je me souvins de l'invitation, alors qu'il était évidemment trop tard. Je m'excusai et nous convînmes de nous retrouver à nouveau prochainement, mais je ne pus me remettre de cet incident. Pourquoi aurais-je oublié une invitation d'amis qui me sont chers et que j'aime à fréquenter? Et puis je me suis souvenu. En rentrant chez moi ce jour-là, après avoir assuré à la femme de mon ami que rien ne saurait m'empêcher de venir pour dîner le lendemain, j'avais trouvé une lettre d'un autre ami m'apportant des nouvelles très émouvantes, qui avaient exigé de moi un certain temps pour m'y faire. Cette nouvelle avait clairement déplacé dans mon esprit ma détermination à aller dîner chez mes amis le lendemain ; les pensées et les émotions nouvelles ont fait que ce projet m'était simplement « sorti de l'esprit ». Je vous prie de remarquer la référence subjective de cette expression : « Cela m'est sorti de l'esprit ». Voilà quelque chose qui était censé rester dans mon esprit, une qualité, une détermination, une disposition – comme vous voudrez – mais qui n'y est pas resté : c'en est sorti. Les psychologues ne trouveraient pas cela si insolite. En effet, ce qui s'est passé est simplement qu'un exemple particulier de la réalité psychologique, que nous appelons un souvenir, a été ici secoué, perturbé, empêché de s'enraciner, pour ainsi dire, par l'interférence d'une violente émotion survenue quelques minutes après.

Cette seconde histoire vraie renforce bien l'idée que je voulais amener par mon premier exemple. L'incendie de l'atelier de mon père, qui est mon premier

souvenir, a eu lieu en 1906, et rien, dans ce qui s'est poursuivi dans mes émotions et dans mon cerveau depuis lors, ne peut en aucune façon affecter cet événement du passé. Cependant, mon souvenir de cet incendie, entendu maintenant en tant que réalité ou disposition psychologique subjective, appartient à un système de causalité entièrement distinct. Et, en saisissant cette distinction, on commence à comprendre quel est l'objet de la psychologie. Son objet n'est pas ce qui s'est effectivement passé un soir de l'été 1906 à Cherbourg, en France, mais plutôt ce qu'il advient de la réalité psychologique qui relie mon esprit à cet événement du passé et qui peut, contrairement à la réalité de l'événement lui-même, se dégrader, s'estomper et, effectivement, tout à fait sortir de mon esprit. La psychologie concerne les dispositions d'un sujet au sein d'un système de causalité autonome à propos duquel, admettons-le, nous ne savons pas autant de choses que nous aimerions en savoir. Qu'est-ce qui a déclenché l'incendie dans l'atelier de mon père? Eh bien, cela ne fut jamais clairement établi, mais ils supposèrent que c'était dû à de la négligence plutôt qu'à de la malveillance. Il a pris dans l'entrepôt rempli de pots de peinture, et c'est pourquoi il a également pu être dû à un accident. En tout cas, nous considérons ici un contexte causal qui concerne les choses physiques. Cependant, lorsque je vous dis que j'ai conservé toutes ces années un souvenir vivace de cet événement, ou lorsque je me souviens comment, en une autre occasion, j'ai complètement oublié une invitation à laquelle je tenais beaucoup, nous passons à un autre système causal, qui concerne les choses psychologiques. Et, conformément à l'usage commun, nous pourrions faire la distinction entre ces deux systèmes en appelant l'un objectif et l'autre subjectif.

En quoi cela nous aide-t-il à comprendre la nature de ce que nous avons appelé le jugement par inclination, son rôle crucial pour décider de ce qu'il convient de faire dans toute situation impliquant contingence et, surtout, objectivité prudentielle? Je répète que, chaque fois que le contingent est connexe à une décision, le lien logique avec des principes éthiques est soit flou soit purement et simplement impossible. Dans tous ces cas, ce qui recouvre pratiquement tous les choix moraux que nous avons à faire, la décision doit être déterminée par la disposition psychologique subjective de l'agent. Cependant, au sein de son propre système de causalité, ce jugement prudentiel, soutenu par toutes les vertus, est tout à fait capable d'une objectivité absolue.

Supposons que je décide que ma famille a besoin de prendre des vacances, qu'il serait bon pour nous tous de rompre la routine, de faire l'expérience d'un changement d'environnement, et également d'avoir une occasion d'être ensemble non seulement à l'heure des repas mais également pour toutes sortes de loisirs et de jeux ou de discussions sérieuses. Or, ils sont tous de mon

avis mais c'est à moi principalement que revient l'organisation effective. Nous sommes d'accord sur la destination, mais je dois décider par quel moyen y aller. Irons-nous en avion, prendrons-nous le train ou la voiture ? On peut trouver des avantages – et des inconvénients – pour chacun de ces moyens, mais disons que je décide que partir en voiture serait plus économique et également plus commode. Je dépose donc la voiture chez le garagiste pour la faire vérifier et l'employé de service me dit que, bien que tout soit en ordre, je ferais bien de surveiller l'état de mes pneus à l'avant. Il est plutôt honnête et ne me dit pas qu'il serait heureux de me vendre une paire de pneus avec une offre intéressante ; il m'informe simplement que la chape de mes pneus avant se fatigue et que je devrais penser à les remplacer dans un avenir assez proche. Je suis donc ici face à un problème pratique relativement minime – dépenser notre réserve d'argent restreinte dans des pneus avant de partir en vacances ou attendre pour le faire plus tard. Pourtant, ce petit problème a potentiellement de graves conséquences. Et si un de ces pneus venait à exploser soit pendant que nous allons à la montagne soit pendant que nous en revenons. Devrais-je me fier au spécialiste qui m'a dit que les pneus sont pour l'instant aptes, d'autant plus que la famille ne peut pas se permettre de dépenser de l'argent inutilement ? C'est là le genre de matière dont sont faites les décisions pratiques. Marquées par la contingence et donc impossibles à relier à un quelconque principe théorique, c'est au sujet responsable qu'il revient, pour prendre ce type de décision, de le faire par inclination. Puis-je faire cela objectivement ? Eh bien, j'aime ma famille, donc ma tendance, mon objet, sera de faire ce qu'il y a de mieux pour elle. Et si, par la même occasion, je me suis exercé à ne pas craindre inconsidérément les accidents de la vie ou à n'être en aucune façon déraisonnable, et ce pour satisfaire à toutes les exigences auxquelles prétend le bien commun de ma famille, je ne vois pas comment ma décision pourrait dans ce cas, ou dans toute autre situation similaire, être objectivement mauvaise. C'est à moi de déterminer ce qu'il convient de faire ; cependant, si je possède la vertu de prudence, je vais subjectivement faire en sorte que la décision que je prends soit la bonne.

L'objet est, dans ce cas : que conviendrait-il de faire dans l'intérêt supérieur de la famille ? C'est là ce que je recherche, et je ne réfléchirais pas si je ne recherchais pas cet objet. Mais comment puis-je l'atteindre ? Parce que ce cas implique de nombreuses contingences, il n'existe aucun moyen d'atteindre cet objet par l'analyse logique. Pour l'atteindre, par conséquent, on doit s'appuyer sur une subjectivité convenablement disposée, une réalité psychologique constituée de ce que Brentano appelle des *Gemütsbewegungen*, c'est-à-dire des « mouvements affectifs » au sens le plus large qui soit. Et si ce système de

sentiments d'attirance et d'aversion est convenablement disposé par ce que nous appelons les vertus, l'objet sera mien parce qu'ici, effectivement, « in der Subjektivität liegt die Wahrheit ». Kierkegaard implique que la vérité et l'objectivité « résident » dans la subjectivité. Je préfère dire qu'on les atteint par elle. Mais le sens, quelle que soit l'expression, est assez clair : l'objet de l'inclination qui détermine nos actions dépend de notre disposition subjective et de rien d'autre.

Donc, nous dit Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, la vertu morale « est un état du caractère relatif au choix d'un juste milieu, à savoir le juste milieu inhérent à soi-même, déterminé par un principe rationnel et par le principe en vertu duquel l'homme doué de sagesse pratique le déterminerait ». Personne ne soutiendra qu'il s'agit d'une définition facile ni que la traduction de W. D. Ross est la plus heureuse. Peut-être que la version suivante, de F. H. Peters est plus lisible : « La vertu est donc une faculté de choisir éduquée, dont la caractéristique réside dans la modération ou dans l'observation d'un juste milieu inhérent aux personnes concernées et déterminé par la raison, c'est-à-dire par les raisons qu'invoquerait l'homme prudent[30]. » Et Peters continue ainsi la traduction de la suite des explications d'Aristote : « Considérée dans son essence, par conséquent, ou selon la définition de sa nature, la vertu est la modération ou le point moyen, cependant, considérée dans son rapport avec ce qu'il y a de mieux et de juste, c'est l'extrême pointe de la perfection. » À cet endroit, Ross a peut-être un avantage stylistique, car il le formule ainsi : « La vertu est donc un juste milieu au vu de sa substance et de la définition spécifiant son essence, un extrême au vu de ce qu'il y a de mieux et de juste[31]. » Je ne veux pas m'essayer à améliorer l'une ou l'autre des deux versions, mais l'ensemble de la discussion qui précède devrait aider le lecteur à comprendre la pensée d'Aristote. Qui, et ce que nous sommes, importe grandement dans le choix du plan d'action qu'il nous convient d'adopter. Par conséquent, notre choix ne sera pas nécessairement le choix de tout le monde. Cependant, si nous sommes éduqués à la vertu, le choix que nous ferons sera objectivement le bon, car notre jugement, guidé par l'inclination, sera le bon jugement au vu des circonstances qui s'offriront à nous. En recherchant consciemment le bon choix, nous atteindrons notre objet si notre raison s'accorde avec notre cœur, pour ainsi dire, ou si, comme certains scolastiques avaient l'habitude de le formuler, nous joignons le bon sens à la bonne volonté.

---

30. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, trad. F. H. Peters (London : Kegan Paul, Trench, Trübner, 1904).

31. *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1107a5.

Or, même s'il est vrai qu'Aristote peut manquer un peu de normes spécifiques par lesquelles on pourrait juger ce qui est moralement bien ou mal, il a néanmoins été tout à fait clair sur le fait que ces normes doivent être en rapport avec le bien de l'homme en tant qu'homme, avec la bonne vie en tant qu'elle sied à un être humain qui a développé son potentiel humain dans sa pleine mesure. En comprenant la nature humaine, nous pouvons nous éduquer à la vertu selon des normes objectives. Et quiconque parvient à acquérir des vertus sera aisément reconnu, ainsi que nous le supposions au début de notre discussion, par son inébranlable fiabilité dans les affaires humaines.

L'interdépendance des vertus

Nous ne pouvons pas conclure cette étude de la nature des vertus morales sans dire quelque chose au sujet de leur connexion, de leur interconnexion, de leur interdépendance. Laquelle de ces trois expressions semble la meilleure? La connexion est la plus simple, mais l'interdépendance est la plus explicite. Penchons-nous donc sur l'interdépendance des vertus en comparant deux positions traditionnelles, la stoïcienne et l'aristotélicienne.

Lorsque je dis aristotélicienne, je pense en premier lieu à l'enseignement d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, mais j'y inclus bien sûr également les contributions et les développements ultérieurs. Je me souviens qu'Étienne Gilson m'avait dit une fois qu'il n'y avait pas d'autre aristotélicien qu'Aristote en personne, tous les autres étant des néo-platoniciens, à l'exception de saint Thomas d'Aquin, qui n'est ni un néo-platonicien ni un aristotélicien mais seulement saint Thomas d'Aquin. J'écoutais respectueusement, mais n'étais pas d'accord alors, et ne l'accepte toujours pas aujourd'hui. Certes, sur certains sujets, qui semblent particulièrement intéresser Gilson, les points de vue d'Aristote sont peut-être uniques, mais il y a également bon nombre de thèmes philosophiques sur lesquels Aristote a vraiment fait école. Je comprends la position de Gilson. C'est la réaction d'un historien des idées sérieux et compétent face à l'erreur par trop répandue qui consiste à interpréter les développements ultérieurs comme une source antérieure. Dans le chapitre précédent, j'ai mentionné le cas de Rodier qui, voulant corriger avec les meilleures intentions du monde les points de vue qui dominaient la psychologie, a essayé de transformer Aristote en un idéaliste du XIX^e^ siècle. Cela arrive en permanence, et les hommes comme Gilson, doués d'un réel sens de l'histoire des idées, méritent notre gratitude pour nous avoir mis en garde contre de telles confusions. Pour autant, sa réaction à cela, comme sont les réactions pour la plupart, est à mon avis quelque peu excessive. Dire, par exemple, que saint Thomas d'Aquin n'est pas un aristotélicien, ajoute à la confusion plus que n'éclaire notre compréhension des évolutions historiques

de la philosophie[32]. Et parmi les nombreux thèmes importants sur lesquels saint Thomas d'Aquin est si manifestement aristotélicien, il y a précisément la question de l'interdépendance des vertus. Il y a à ce sujet, je l'affirme, une position aristotélicienne distincte, que l'on trouve chez Aristote, chez saint Thomas d'Aquin, chez les grands commentateurs de saint Thomas d'Aquin du XVI^e^ et du XVII^e^ siècles, ainsi que chez de nombreux philosophes contemporains.

Dans la même veine, il convient de parler également de l'école, ou de la position, stoïcienne, qui s'est maintenue pendant des siècles, et qui n'est assurément pas la même que la position aristotélicienne. Même si nous l'appelons un courant, plutôt qu'une école ou une position, c'est assez évident. En effet, dans le stoïcisme et dans les mouvements et les systèmes qu'il influence, la tendance est au rejet de l'interdépendance des vertus pour lui préférer leur solide unité. En fait, alors qu'ils voient la vertu en un seul bloc, les stoïciens réfutent également que la vertu admette des degrés[33].

Il est extrêmement important, particulièrement pour la compréhension de l'histoire des idées éthiques, de ne pas perdre de vue cette différence entre les positions aristotéliciennes et stoïciennes. Aristote a une théorie de la pluralité et de l'interdépendance des vertus, qu'il exprime avec une remarquable précision vers la fin du livre VI de son *Éthique à Nicomaque*. On peut dire que les stoïciens, au contraire, bien qu'ils n'y insistent pas toujours absolument, tendent à plaider constamment pour une absolue unité de la vertu. Certes, on trouvera dans leurs écrits la justice, la prudence, la tempérance et le courage traités séparément, mais rarement, voire jamais, évoqués en tant que vertus distinctes. Elles sont plutôt traitées comme des aspects de quelque chose qui est un, solide, et n'admet aucun degré. À tel point, de fait, qu'on est pleinement justifié à se

---

32. Par exemple : « C'est alors que saint Thomas d'Aquin fit la seule chose qu'il était possible de faire : il fonda une nouvelle philosophie qui aurait sidéré Aristote si celui-ci en avait eu connaissance, puisque ce n'était plus sa philosophie mais celle de saint Thomas d'Aquin. » Étienne GILSON, *Philosophy and Philosophical Education* (Milwaukee : Marquette University Press, 1948), p. 37-38.

33. Par exemple : « Et ils disent que les vertus s'accompagnent mutuellement, et que celui qui en a une les a toutes ; en effet, les préceptes de toutes celles-ci sont communs, ainsi que l'affirme Chrysippe dans le livre premier de son traité des lois ; et Appolodore dans sa philosophie naturelle, selon le système antique ; et Hecaton, dans le livre troisième de son traité des vertus. [...] Une autre doctrine du stoïcien dit qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre la vertu et le vice ; tandis que les péripatéticiens affirment qu'il y a une étape entre la vertu et le vice, consistant en une amélioration par rapport au vice, mais qui n'a pas encore atteint la vertu. En effet, les stoïciens disent que, de même qu'un bâton est soit droit soit tordu, un homme doit être soit juste soit injuste, et ne peut pas être juste ou injuste à des degrés divers ; et la même règle s'applique à tous les cas. » *Diogenes Laertius' Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trad. C. D. Yonge (London, 1853), livre VII, « The Ethics of the Stoics », LXV.

demander si, dans le monde réel, il y a déjà eu ou il y aura jamais quelqu'un de vertueux. Je pense que les stoïciens eux-mêmes se le demandent parfois. Bien sûr, une solution possible à ce paradoxe peut être que leur homme vertueux, le sage stoïcien, est simplement une sorte de modèle abstrait, une notion régulatrice. Mais il n'est ici pas nécessaire d'explorer dans cette direction[34].

En ce qui concerne notre objectif, il suffit d'être conscient du fait que la théorie d'Aristote sur la pluralité et l'interdépendance des vertus est quelque chose de tout à fait différent de la tendance stoïcienne à affirmer l'unité de la vertu. Pour Aristote, la justice est une qualité, la prudence est une autre qualité, la tempérance une autre qualité, et le courage encore une autre qualité. Il y a quatre qualités, non une seule. Cela signifie-t-il donc, êtes-vous en droit de demander, qu'il est possible d'avoir une de celles-ci sans avoir les trois autres ? Non, ce n'est pas possible, parce que ces quatre qualités distinctes sont très étroitement reliées les unes aux autres. Elles sont en fait interdépendantes de plus d'une façon. Combien ? Eh bien, Aristote est familier d'au moins deux. (L'évolution de l'éthique chrétienne découvrira une autre raison de l'interdépendance des vertus, mais nous ne l'étudierons pas ici, parce qu'elle n'est pas philosophique.)

D'après Aristote, les vertus morales sont reliées entre elles avant tout dans la prudence. Nous avons vu comment le jugement prudentiel était déterminé. Parce qu'il s'applique à des situations caractérisées par la contingence, ce jugement ne peut pas logiquement dériver de quelconques grands principes moraux. Au lieu de cela, il est déterminé par inclination. Il est toutefois clair que, pour qu'elle soit bonne, cette inclination ne peut pas se contenter d'être vertueuse à certains égards et pas à d'autres ; elle se doit d'être vertueuse à tous les égards essentiels. Prenons, par exemple, le principe selon lequel, en cas d'extrême nécessité, la propriété privée est suspendue. Dans de tels cas, « les choses deviennent communes », comme le dit Aristote. Oui, mais comment déterminer qu'il y a une extrême urgence ? Par inclination, bien sûr, car la logique ne s'applique pas dans de tels cas. Supposons que vous et votre enfant soyez affamés, et que vous vous demandiez si vous avez le droit de prendre de la nourriture qui ne vous appartient pas. C'est essentiellement un problème de justice, mais il est clair que prendre la bonne décision nécessitera de votre part également à la fois de la tempérance et du courage. Ce n'est pas seulement parce que vous avez faim que vous voulez prendre ce qui ne vous appartient pas, mais parce que si, par lâcheté, vous n'agissez pas, votre bébé pourrait mourir. Ainsi, afin de rendre un jugement prudentiel dans une telle situation, il ne vous faut pas

34. Voir John M. RIST, *Stoic Philosophy* (Cambridge : Cambridge University Press, 1969).

seulement un vif sens de la justice; il vous faut aussi de la tempérance et du courage. Pour sauver votre vie et celle de votre enfant, vous avez un droit moral de vous approprier ce qui ne vous appartient pas. Cependant, pour que cette détermination se fasse, votre prudence a besoin de toutes les autres vertus. Et c'est là toute l'affaire: toutes les vertus morales sont nouées entre elles dans la prudence. Dans toute situation morale, la prudence nous est nécessaire pour trouver le juste milieu, c'est-à-dire la bonne réponse. Cependant, la prudence ne peut pas déterminer ce juste milieu par déduction logique à partir de principes généraux. Pour savoir ce qu'il convient de faire dans cette situation existentielle unique, l'homme prudent s'appuie sur l'inclination qui, afin d'être sûre, doit être saine non seulement à un mais à tous les égards. Je le répète, la vertu n'est pas une, comme les stoïciens la voient, mais il ne fait pas le moindre doute que les vertus sont interdépendantes.

Le fait qu'elles soient nouées ensemble dans la prudence n'est toutefois qu'une des façons dont il nous faut comprendre l'interdépendance des vertus. La vérité du problème est que toute vertu, afin d'être elle-même, a besoin des modalités procurées par les autres vertus. Chaque vertu nécessite toutes les autres dans l'intérêt, pouvons-nous dire, de sa propre perfection. Ainsi, afin d'être tempéré, un homme peut certainement employer la modalité fournie par la justice, ainsi que la modalité fournie par le courage. Un homme veut et a besoin d'être tempéré avec la justice et le courage, et *vice versa*. Peut-on vraiment être courageux sans la modération? Comment faire la différence entre le courage et l'imprudence? Être sans peur ne définit pas en soi le courage. Mais ne pas être imprudent implique clairement une modalité que procure la tempérance. On trouve des vues profondes à ce sujet chez Montaigne. Toute vertu peut dégénérer, pour ainsi dire, si elle devient immodérée. Prenons par exemple un homme habité d'un fort sentiment de justice qui se met à militer à tort et à travers pour une bonne cause. Il peut faire beaucoup de dommages, en dépit de ses bonnes intentions. C'est pourquoi, même les militants pour la justice ont besoin de la disposition à la modération, qui est l'effet même de la vertu de tempérance[35].

Malheureusement, la confusion sur cette question est envahissante. Par exemple, j'ai récemment lu dans le magazine *Time*, dans la rubrique « Religion »,

35. Par exemple: « J'ai pu me mêler des charges publiques sans me départir de moi de la largeur d'un ongle et me donner à autrui sans m'ôter à moi. Cette âpreté de violence de désir empêche plus qu'elle ne sert à la conduite de ce qu'on entreprend, nous emplit d'impatience envers les événements ou contraires ou tardifs, et d'aigreur et de soupçon envers ceux avec qui nous négocions. Nous ne conduisons jamais bien la chose de laquelle nous sommes possédés et conduits. [...] » MONTAIGNE, *Essais*, liv. III, chap. 10.

comment certains théologiens soutenaient que, du moment que vous ne fumez pas trois paquets de cigarettes par jour, fumer n'impliquait aucun péché. Je trouve cela absolument absurde. Certes, si vous fumez trois paquets par jour, il se peut que vous rencontriez un problème non seulement de santé et de tempérance mais aussi de justice dans l'emploi de vos richesses. Pendant vingt ans, j'ai fumé un paquet par jour avec une assez mauvaise conscience, parce que je n'ai jamais considéré que la dépense était pleinement justifiable. Cependant, je ne comprends pas comment quelqu'un peut, ne serait-ce que prétendre traiter une question à ce point contingente, en donnant un conseil spécifique, uniforme et quantitatif à des millions de lecteurs. La quantité de cigarettes fumées par une personne dépend d'une infinie variété de circonstances. Ainsi, si vous avez un examen la semaine prochaine et que fumer vous aide à vous concentrer, ou du moins vous tient éveillé, le fait de dépasser votre quota habituel peut même être une question de justice vis-à-vis de vos parents, qui ont payé vos frais de scolarité et s'attendent à ce que vous fassiez de votre mieux dans vos études. Encore une fois, ce n'est pas qu'il n'y ait pas de normes objectives en matière de tempérance, de courage ou de justice ; c'est simplement qu'il n'y a pas une norme unique pour tous.

La formation du jugement prudentiel requiert la présence de toutes les vertus parce que l'absence de l'une d'elles aveuglerait ce jugement ou représenterait un insurmontable obstacle à son accomplissement. Cependant, personne ne peut déclarer *a priori* quelle quantité de chaque vertu il est requis pour qu'une personne soit prudente, vertueuse, vraiment sûre. Tout dépend des circonstances ainsi que de la personne en question. Reconnaître cela supprime le paradoxe de l'interdépendance des vertus. Alors qu'aucun d'entre nous ne se vante de posséder toutes les vertus, ne serions-nous pas offensés de nous entendre dire que nous n'en possédons aucune ? Pour nous rassurer, il faut que nous comprenions que, s'il est vrai que nous ne pouvons pas avoir une seule vertu sans avoir aussi toutes les autres, il n'est pas nécessaire que nous les ayons toutes dans une même mesure. Cette partie de la théorie de l'école aristotélicienne sur l'interdépendance des vertus est une contribution importante de notre connaissance des choses morales.

Pour finir, je veux dire un mot au sujet des dispositions caractérielles communes qui n'atteignent pas l'état de vertu, mais qui ne sont en aucun cas impropres aux questions morales considérées du point de vue soit de la société soit d'un individu s'efforçant de trouver le bonheur. De nombreux hommes d'affaires (également des avocats, des scientifiques, des professeurs, etc.) boivent plus qu'ils ne devraient et ne sortiraient probablement pas glorieux de quelque ultime test de courage. Cependant, cela ne signifie pas

nécessairement qu'avoir affaire à eux est risqué au point d'être imprudent. Parce que notre vie est une vie de contingence, il n'y a pas de garanties dans les relations interpersonnelles. Cependant, aussi inquiétants que puissent être les degrés d'honnêteté et de courage dont une personne dispose en moyenne, c'est bien mieux que de n'avoir rien du tout. En fait, bien qu'on ne puisse se fier aux gens de manière absolue en toutes circonstances, la vie en société est rendue possible parce que la plupart des gens possèdent une certaine inclination à la justice, ainsi que quelque courage et quelque tempérance. Pour le stoïcien dogmatique, c'est tout un problème. Cependant, pas pour l'aristotélicien. La vertu s'acquiert par l'habitude, et il n'est pas nécessaire qu'un homme soit parfait à tous les égards pour devenir ou même pour être un homme bon. C'est d'une inclination que doit naître la vertu, et il ne sert à rien qu'une personne se désespère parce que, par exemple, son courage est à la traîne derrière sa tempérance. Le simple fait d'en être conscient est signe d'un désir de faire quelque chose à ce sujet, mais personne ne doit s'attendre à une conversion totale qui s'effectuerait du jour au lendemain. En effet, de même que dans toute autre entreprise humaine, la progression dans notre quête pour atteindre les vertus morales obéit à une loi de perfection graduelle.

Yves SIMON

La réalité de la sexualité humaine à la lumière de *Veritatis Splendor*[1]

Pourquoi, dans ce temps d'ombre misérable,
des poètes ?

Friedrich Hölderlin

Dans une encyclique dont l'objet est « de rappeler quelques vérités fondamentales de la doctrine catholique, qui risquent d'être déformées ou rejetées dans le contexte actuel[2] », on pourrait s'attendre – ce qu'exigerait la tradition – que l'accent soit mis sur le bien « qu'il faut faire et rechercher » ainsi que le mal qu'il faut « éviter »[3]. Or ce qui est très surprenant dans la démarche du pape Jean-Paul II, c'est son insistance sur la vérité et la beauté, comme le nom même de l'encyclique l'indique : *Veritatis Splendor*[4]. « Pourquoi la "splendeur de la vérité" est-elle si importante ? », demande Jean-Paul II dans sa Lettre aux familles de 1994.

> Elle l'est d'abord par différence : le développement de la civilisation contemporaine est lié à un progrès scientifique et technologique réalisé de manière souvent unilatérale, présentant par conséquent des caractéristiques purement positivistes. Le positivisme, on le sait, produit comme fruits l'agnosticisme dans les domaines théoriques et l'utilitarisme dans les domaines éthiques et pratiques. À notre époque, l'histoire se répète, en un sens. L'*utilitarisme* est une civilisation de la production et de la jouissance, une civilisation des « choses » et non des « personnes », une civilisation dans laquelle les personnes sont utilisées comme on utilise des choses. Dans le cadre de la civilisation de la jouissance, la femme peut devenir pour l'homme un objet, les enfants, une gêne pour

1. La version intégrale de cet article a paru en anglais sous le titre « A Woman in Stone or in the Heart of Man? Navigating between Naturalism and Idealism in the Spirit of *Veritatis Splendor* », *Nova et Vetera* [English Edition] 11 (2013) 1249-1286. Il a été traduit en français par Anne-Sophie Gache.

2. Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis Splendor* (6 août 1993), in *Les Encycliques de Jean-Paul II*, Pierre Téqui, Paris, 2003, p. 549-650, n° 4, ici p. 552.

3. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* I-II, q. 94, a. 2.

4. Voir Jean-Paul II, *Veritatis Splendor*, n° 51, p. 592. « Pour se perfectionner dans son ordre, la personne doit faire le bien et éviter le mal », mais elle doit aussi « chercher la vérité, pratiquer le bien, contempler la beauté ».

> les parents, la famille, une institution encombrante pour la liberté des membres qui la composent[5].

Ce que *Veritatis Splendor* nous invite à faire nôtre, c'est une approche extrêmement réaliste (ou "créationnelle"): affirmer la bonté – et donc la beauté – des choses en elles-mêmes, sans se contenter du point de vue du sujet humain qui voudrait, comme le dit l'expression, que *la beauté est dans les yeux de celui qui regarde.* Cela implique une approche métaphysique qui peut bénéficier d'une phénoménologie fondée sur ce que Jean-Paul II a appelé un « regard contemplatif ». Plus précisément, c'est un regard qui

> naît de la foi dans le Dieu de la vie, qui a créé tout homme en le faisant comme un prodige (cf. Ps 139/138,14). C'est le regard de celui qui voit la vie dans sa profondeur, en en saisissant les dimensions de gratuité, de beauté, d'appel à la liberté et à la responsabilité. C'est le regard de celui qui ne prétend pas se faire le maître de la réalité, mais qui l'accueille comme un don, découvrant en toute chose le reflet du Créateur et en toute personne son image vivante (cf. Gn 1,27; Ps 8,6)[6].

En bref, nous sommes invités (par son encyclique précédente, *Veritatis Splendor*) à maintenir le « lien essentiel entre vérité-bien-liberté[7] » et à corriger la tendance courante qui consiste « à séparer la liberté humaine de sa relation nécessaire et constitutive à la vérité[8] » – en reconnaissant et en affirmant un monde qui nous fut dès le début donné. Il est nôtre, suggère Jean-Paul II, parce que ce monde nous a été conféré et comme un fait (*datum*) et comme un don (*donum*): ce monde, *précisément en tant que créé*, nous inclut, nous et notre liberté, mais il ne nous est ni simplement ni nécessairement assujetti, non plus qu'à notre liberté. Ce monde est fait d'interactions et de relations qui sont données, mais données de telle sorte que nous nous les appropriions et que nous les entretenions volontairement par l'agir humain: ce monde nous appelle « à voir » et à assentir. Car contempler, comme le dit le philosophe allemand Josef Pieper, « c'est avant tout *voir* – et non *penser*![9] »

---

5. JEAN-PAUL II, Lettre aux familles *Gratissimam Sane* (2 février 1994), n° 13, Cerf, Paris, 1994, p. 46-47.

6. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium Vitæ* (25 mars 1995), n° 83, p. 651-755, ici p. 730.

7. JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 84, p. 619.

8. *Ibid.*, n° 4, p. 552.

9. Josef PIEPER, *Nur der Liebende singt. Musische Kunst heute*, Schwabenverlag, Ostfildern bei Stuttgart, 1988, p. 46: « Kontemplation heisst zunächst einmal: *Sehen* – und nicht Denken ».

C'est pourquoi, atteindre la vérité suppose ce que Thomas d'Aquin appelle la « convenance » (*conformitas*) ou l'« adéquation » (*adaequatio*) de l'intellect et de la réalité[10] ; ou encore ce que le théologien suisse Hans Urs von Balthasar nomme « accordance » (*Einstimmung*)[11] de notre conscience subjective (perception, conviction) à la réalité objective, de nos états psychiques et émotionnels au monde que Dieu a créé, afin que nous nous y conformions : c'est là « assimile[r] » la vérité, comme l'affirme Jean-Paul II[12]. Ou, pour le dire en d'autres termes, la vérité et le bien impliquent la rencontre de dons : la bonté de Dieu faisant jaillir des cœurs humains une réponse qui manifeste le consentement réceptif à reconnaître le monde, nous-mêmes comme un don qui ne vient pas de nous, et en retour le discernement du projet de Dieu pour le monde et pour nos vies, et un agir conforme à cela. Comme le dit Balthasar, « celui qui contemple une grande œuvre d'art a besoin d'un certain don – inné ou acquis par l'exercice – pour y percevoir les valeurs de beauté qui la distinguent d'une œuvre médiocre ou fade[13] ».

De même, par analogie, la personne humaine est créée afin de participer à la gouvernance du monde par Dieu en raison de sa nature spirituelle (c'est-à-dire son intellect et sa volonté), en quoi consiste également sa ressemblance à Dieu. De ce fait, elle est aussi capable de discerner la volonté de Dieu pour le monde et pour elle-même, dans le monde. Loin de nier la place de la personne humaine *au sein* (plutôt que au-delà ou au-dessus) *de* ce monde ou de son être corporel, constitutif de sa nature en tant que telle (en

---

10. Thomas d'Aquin, *Première question disputée. La Vérité (De Veritate)*, Texte latin de l'édition léonine, traduit par Christian Brouewer et Marx Peeters, Vrin, Paris, 2012, a. 1, réponse, p. 52-53 : « Le nom "vrai" exprime la convenance de l'étant à l'intellect. Toute cognition s'accomplit par l'assimilation du connaissant à la chose connue, si bien que l'assimilation a été dite cause de la cognition. […] Ainsi le rapport premier de l'étant à l'intellect est que l'étant concorde avec l'intellect ; cette concordance est dite adéquation de l'intellect et de la chose ; et en cela s'accomplit formellement la raison de vrai. » [« *Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis […] prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet : quæ quidem concordia adæquatio rei et intellectus dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur.* »] Voir aussi Thomas d'Aquin, *Somme de théologie* I, q. 16, a. 1 ; et Yves Floucat, *La Vérité selon saint Thomas d'Aquin. Le Réalisme de la connaissance*, Téqui, Paris, 2009.

11. Voir par exemple Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* I : *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, p. 233. L'idée n'est pas rendue par la traduction française « l'attitude » (*La Gloire et la Croix. Les Aspects esthétiques de la révélation* I : *Apparition*, traduit de l'allemand par Robert Givord, Aubier, Paris, 1965, p. 204).

12. Voir Jean-Paul II, *Veritatis Splendor*, n° 52, p. 593.

13. Hans Urs von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, trad. par Robert Givord, Parole et Silence, Saint-Maur, 1999, p. 49.

tant qu'humaine), cette approche nécessite bien que nous soyons incarnés dans un corps et dans le monde. Dans le même temps, cette approche presse les aspirations naturelles du cœur humain à s'élever, dans un mouvement extatique, au-dessus des limites de son propre moi pour atteindre ce qui est néanmoins propre à soi : la réalisation du moi au sein d'une communion de personnes. C'est donc également un appel à aimer : non en projetant son moi ou ses désirs personnels sur l'être aimé, mais en affirmant instamment la bonté et la beauté de l'être aimé, qui irradient d'au-dedans de lui.

Ce lien constitutif entre la vérité, le bien, et la liberté a été radicalement remis en question, comme je montrerai dans une première partie, par le féminisme moderne et tout particulièrement par la théorie du "*gender*". Dans la deuxième partie, en m'appuyant sur la distinction entre ce que Karol Wojtyla appelle l'ordre naturel et l'ordre biologique, je présenterai un défi positif, celui qui consiste à adopter le « regard contemplatif » qui est le sien pour regarder le monde ainsi que nos corps. Considérer la valeur (ou le sens) donnée par Dieu à la sexualité, nous place devant le mystère d'un moi destiné à la communion. Plus précisément, la destinée et la vocation à l'amour et à la communion sont inscrites à l'intérieur de nos corps et de nos âmes : cela correspond à notre inclination naturelle intrinsèque à la vérité et au bien, que nous pourrions, de manière analogique, comparer au beau. Du fait que le monde est créé par un Dieu tout-aimant et tout-puissant, la sexualité humaine, répétons-le, possède une valeur métaphysique : une valeur qui transcende littéralement (*meta*) le physique. De fait, c'est la nature spécifiquement spirituelle de nos personnes humaines – sans compter la fécondité de nos corps – qui nous permet d'être procréateurs et causes co-opérantes avec notre Dieu : des artistes en vertu de notre accordance à l'intelligence et à la volonté de Dieu. Un aspect de ce mystère de l'accordance sera présenté dans la troisième partie, en considérant comment un amoureux invite l'aimée à « célébrer » l'image qu'il a d'elle dans son cœur. Cette image correspond à la vocation de chaque personne humaine de devenir ce qu'elle est : l'image et la ressemblance même de Dieu par un don de soi-même.

1. Le conflit moderne entre nature et liberté, entre corps et esprit

Comme je l'ai fait remarquer en d'autres contextes[14], l'histoire du féminisme est marquée par la tentative d'échapper à ce que les féministes, à la suite

14. Voir Michele M. SCHUMACHER, « La nature dans le féminisme : du dualisme à l'unité » dans ID. (éd.), *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme*, Toulouse, Éditions du Carmel,

de Simone de Beauvoir, présentent comme « la femme fabriquée par l'homme » notamment par la projection de la propre identité de l'homme conçue comme normative sur elle, ou par la projection des intérêts de l'homme sur elle ; d'où l'insistance sur son rôle de maîtresse ou de mère de *ses* enfants, en niant qu'elle eût pu être une personne autonome en soi[15]. De là jusqu'au soi-disant conflit entre la nature et la liberté humaines, il n'y a qu'un pas. Afin justement de dépasser l'idée d'une nature proprement *féminine* que les hommes, au moment de l'élaboration de la culture, auraient alignée sur le règne physique (ou infra-rationnel) et en opposition à la nature *mâle* normative (ou rationnelle), les féministes refusent, à la suite de Simone de Beauvoir, d'accorder un quelconque contenu métaphysique aux différences sexuelles[16]. Ainsi est instauré un dualisme au sein de la femme elle-même : un dualisme entre son corps et son âme, ou entre la nature (comprise dans le sens de l'infra-rationnel et de ce qui est tout à fait déterminé) et la raison considérée comme l'essence de l'humain. Il serait difficile de trouver un meilleur exemple de ce que le pape Jean-Paul II appelle « la tension entre la liberté et une nature conçue dans un sens réducteur », tension qui « se traduit par une division à l'intérieur de l'homme lui-même »[17] (ou, dans ce cas, de la *femme* elle-même) pour atteindre la communion de l'homme et de la femme, la cellule fondamentale qu'est la famille et ainsi gagner la société. C'est ainsi que ce saint pape lance un avertissement dans *Veritatis Splendor* : « Il semblait que la "nature" soumettait totalement l'homme à ses dynamismes et même à ses déterminismes ». Aujourd'hui encore, poursuit-il, certains moralistes « peuvent avoir la tentation de mesurer l'objet de leur savoir, ou même leurs prescriptions, à partir d'un tableau statistique des comportements humains concrets et des valeurs admises par la majorité ». D'autres, plus « sensibles au prestige de la liberté

2003, p. 95-142 ; ID., « La théologie du corps de Jean-Paul II confrontée au féminisme », *Nova et Vetera* 86 (2011) 297-322 ; ID., « *Le Conflit* entre "la femme" et "la mère" selon Élisabeth Badinter. Une confrontation entre Mère Nature et Dieu le Père, Créateur », *Nova et Vetera* 87 (2012) 193-223.

15. Voir Simone DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe* I : *Les Faits et les Mythes* ; II : *L'Expérience vécue*, Gallimard, Paris, 1949, 1976 ; Prudence ALLEN, RSM, *The Concept of Woman*, I : *The Aristotelian Revolution, 750 BC-AD 1250*, Eerdmanns, Grand Rapids, MI /Cambridge, UK, 1997 ; ID., *The Concept of Woman* II : *The Early Humanist Reform, 1250-1500*, Eerdmanns, Grand Rapids, MI / Cambridge, UK, 2002 ; Sylviane AGACINSKI, *Métaphysique des sexes. Masculin / Féminin aux sources du christianisme*, Seuil, Paris, 2005.

16. Voir Michele M. SCHUMACHER, « Feminism, Nature and Humanae Vitae : What's Love Got to Do with It? » *Nova et Vetera* [English Edition] 6 (2008) 897-889, surtout p. 884-885 ; Beatriz VOLLMER DE MARCELLUS COLES, « Un nouveau féminisme : réunification du sexe et du genre », dans Michele M. SCHUMACHER (éd.), *Femmes dans le Christ*, p. 143-164.

17. JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 48.

[...] la conçoivent souvent en opposition, ou en conflit, avec la nature, matérielle et biologique à laquelle elle devrait progressivement s'imposer ». Cela aboutit à deux interprétations différentes (quand elles ne s'opposent pas) de la nature :

> *Pour certains*, la nature se trouve réduite à n'être qu'un matériau de l'agir humain et de son pouvoir : elle devrait être profondément transformée ou même dépassée par la liberté, parce qu'elle serait pour celle-ci une limite et une négation. *Pour d'autres*, les valeurs économiques, sociales, culturelles et même morales ne se constituent que dans la promotion sans limites du pouvoir de l'homme ou de sa liberté : la nature ne désignerait alors que tout ce qui, en l'homme et dans le monde, se trouve hors du champ de la liberté. Cette nature comprendrait en premier lieu le corps humain, sa constitution et ses dynamismes : à ce donné physique s'opposerait ce qui est « construit », c'est-à-dire la « culture », en tant qu'œuvre et produit de la liberté. La nature humaine, ainsi comprise, pourrait être réduite à n'être qu'un matériau biologique ou social toujours disponible. Cela signifie, en dernier ressort, que la liberté se définirait par elle-même et serait créatrice d'elle-même et de ses valeurs. C'est ainsi qu'à la limite l'homme n'aurait même pas de nature et qu'il serait à lui-même son propre projet d'existence. L'homme ne serait rien d'autre que sa liberté ![18]

Pour observer un cas concret, il suffit de penser à l'idéologie contemporaine du *gender*. Alors que le *gender* put d'abord être considéré comme une expression culturelle du sexe biologique, ses théoriciens affirment désormais que c'est la culture (et donc le *gender*) qui détermine corporellement le sexe, et non l'inverse (le sexe qui déterminerait le *gender*). « [I]l n'est pas possible de recourir à un corps sans l'interpréter, sans que ce corps soit toujours déjà pris dans des significations culturelles », pense Judith Butler, professeure à Berkeley ; « en effet, on montrera que le sexe est, par définition, du genre de part en part[19] ». Quant au *gender*, ce terme ne doit pas être compris comme étant relié à la culture de la même façon que « le sexe [l']est à la nature », affirme-t-elle. Bien plutôt, le *gender* devrait être compris, poursuit-elle, comme recouvrant « des moyens discursifs/culturels par quoi la "nature sexuée" ou un "sexe naturel" est produit et établi dans un domaine "pré-discursif", qui précède la culture, telle une surface politiquement neutre *sur laquelle* intervient la culture après coup[20] ». Autrement dit, elle considère que le sexe ne possède

18. *Ibid.*, n° 46.

19. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 71.

20. *Ibid.*, p. 69.

pas de contenu ou de signification intrinsèque qui ne lui soit d'abord donné par la culture.

La théorie de Butler est défendue, du moins implicitement, par le professeur d'histoire Thomas Laqueur qui cherche à « produire des matériaux qui démontrent avec quelle force les notions antérieures de différence ou d'identité déterminent ce que l'on voit du corps et ce qu'on en raconte » et « à décider ce qui a valeur de preuve ou ne l'a pas[21] ». Laqueur fait ainsi tout son possible, comme il le dit, pour montrer qu'« Aucun ensemble de faits historiquement donnés en matière de "sexe" n'impliquait la manière dont on comprenait et représentait à l'époque la différence sexuelle ». Et cette évidence lui sert à étayer une thèse plus générale : « Aucun ensemble de faits n'implique jamais la moindre explication particulière de la différence[22]. » En d'autres termes, les scientifiques « élaborent des vérités concernant la sexualité », lesquelles sont ensuite assimilées et confirmées par nos corps, comme l'explique la biologiste Anne Fausto-Sterling[23]. En fait, il est évident que sa position sur la « construction de la sexualité » et la préférence qu'elle professe à l'égard des « théories de la sexualité qui plaident en faveur de la flexibilité et du développement de nouveaux schémas comportementaux » peuvent difficilement être dissociées de son engagement personnel « sans faille » en faveur des « idées des mouvements modernes de libération des femmes et des gays[24] » et de sa propre expérience de vie ; elle se définit comme « pour une part hétérosexuelle décomplexée, pour une part lesbienne décomplexée, et pour une part entre les deux[25] ». Elle dénie d'entrée de jeu ce qu'elle appelle (empruntant la formule à Donna Haraway) un « tour de passe-passe introduisant Dieu » (« the God trick »), qui « produit », pour ainsi dire, « une connaissance venue d'en haut, d'une place qui rend inutile celle de l'homme qui réfléchit au sein d'un monde bien réel et troublé »[26]. Autrement dit, précise-t-elle, un monde dans lequel il n'est pas toujours si facile de déterminer – biologiquement parlant – si un enfant est mâle ou femelle.

---

21. Thomas LAQUEUR, *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, traduit de l'anglais par Michel Gautier, Gallimard, Paris, 1992, p. 38.

22. *Ibid.*, p. 35.

23. Anne FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York, 2000, p. 5.

24. *Ibid.*, p. 8.

25. *Ibid.*, p. ix.

26. *Ibid.*, p. 6.

> Si, par exemple, un enfant est né avec, à l'intérieur de lui, deux chromosomes X, des oviductes, des ovaires, et un utérus, mais qu'il présente un pénis et un scrotum à l'extérieur, cet enfant est-il un garçon ou une fille? La plupart des docteurs déclarent que l'enfant est une fille, en dépit du pénis, à cause de sa capacité à donner naissance, et ils interviennent au moyen de la chirurgie et des hormones pour emporter la décision. Choisir quel critère utiliser pour déterminer le sexe, et choisir de le déterminer tout court, relèvent de décisions sociales pour lesquelles les scientifiques ne peuvent élaborer aucune marche à suivre infaillible[27].

Rien de surprenant donc à ce que Judith Butler pose cette question : « Au fond, qu'est-ce que le sexe? Est-il naturel, anatomique, chromosomique ou hormonal, et comment faire pour analyser d'un point de vue féministe les discours scientifiques qui entendent nous le prouver "faits" à l'appui?[28] » Est-il une meilleure question pour introduire l'importante distinction entre, d'une part, ces thèses relatives à ce qui constitue la sexualité en soi et, d'autre part, sa définition métaphysique classique (et partant réaliste)? Pour cela, revenons à la distinction que fait Karol Wojtyla entre ordre biologique et « ordre de la nature[29] ».

2. L'ordre biologique et l'ordre de la nature : une distinction essentielle

La nature ne se réduit pas au biologique : pour l'être humain, elle signifie l'essence biologique, affective et spirituelle de la personne, en tant qu'elle est principe de ses actions. Beaucoup de confusion provient de la réduction de la nature à la seule dimension biologique. Comme nous l'avons noté plus haut, c'est cet ensemble de relations (qui ne sont pas seulement *mises en œuvre* par la liberté humaine mais encore et plus particulièrement *données à* la liberté humaine) que nie la théorie du *gender*, à commencer par la relation fondamentale et constitutive entre le corps et l'esprit humains. Or c'est justement leur union qui fait de l'homme le sujet d'actes moraux, comme l'explique Jean-Paul II dans *Veritatis Splendor*[30]. « En réalité, ce n'est qu'en référence à la

27. *Ibid.*, p. 5. C'est aussi la conclusion d'Élisabeth BADINTER, *XY. De l'identité masculine*, Odile Jacob, Paris, 1992, p. 69.

28. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre*, p. 68.

29. Voir Karol WOJTYLA, *Amour et responsabilité. Étude de morale sexuelle*, traduit par Thérèse Sas, Éditions Stock, Paris, 1978, p. 49.

30. « *La personne, comprenant son corps, est entièrement confiée à elle-même, et c'est dans l'unité de l'âme et du corps qu'elle est le sujet de ses actes moraux* » : JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 48, p. 590 ; c'est lui qui souligne.

personne humaine dans sa "totalité unifiée", c'est-à-dire "une âme qui s'exprime dans un corps et un corps animé par un esprit immortel", que l'on peut déchiffrer le sens spécifiquement humain du corps. » Il s'ensuit, conformément à l'enseignement de l'Église, que les inclinations naturelles – qu'elles soient biologiques ou spirituelles – n'ont « une qualité morale qu'en tant qu'elles se rapportent à la personne humaine et à sa réalisation authentique qui, d'autre part, ne peut jamais exister que dans la nature humaine[31] ».

La loi naturelle, écrit plus loin Jean-Paul II, se réfère à « la "nature de la personne humaine", qui est *la personne elle-même dans l'unité de l'âme et du corps*, dans l'unité de ses inclinations d'ordre spirituel ou biologique et de tous les autres caractères spécifiques nécessaires à la poursuite de sa fin. La loi morale naturelle exprime et prescrit les finalités » de l'existence humaine, ce qui revient à dire que nous sommes créés avec une intention divine et non placés "au petit bonheur la chance" dans un monde chaotique afin que nous y frayions notre propre voie, tout aussi chaotique. Dans le même temps, la loi naturelle est morale justement parce qu'elle pose aussi « les droits et les devoirs » de la personne humaine, que Jean-Paul II présente comme fondés dans sa « nature corporelle et spirituelle ». Cette loi ne peut donc pas être « conçue comme normativité simplement biologique » au point de se limiter à ce que nous partageons avec la création infra-rationnelle, « mais elle doit être définie comme l'ordre rationnel selon lequel l'homme [l'homme et la femme] est appelé par le Créateur à diriger et à régler sa vie et ses actes, et, en particulier, à user et à disposer de son propre corps »[32] en vue de son propre bien et celui de la communauté dont il fait partie. Et, parce que la nature humaine inclut toujours la liberté humaine, la loi naturelle non seulement ne peut pas être assimilée au physicalisme ou au naturalisme, de sorte que les lois morales seraient réduites à des « lois biologiques[33] », mais elle n'admettra également aucune division entre la liberté et la nature. « En effet, celles-ci sont harmonieusement liées entre elles, insiste Jean-Paul II, et intimement alliées l'une avec l'autre[34]. » C'est justement leur union qui permet que l'homme découvre le sens même de sa liberté en tant qu'ordonnée vers ce qui est bon, vrai et

31. *Ibid.*, n° 50, p. 591.

32. *Ibid.*, en référence à VATICAN II, Constitution *Gaudium et Spes*, n° 51 ; CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Donum Vitæ* (22 février 1987), introduction : *AAS* 80 (1988), p. 74. Nous soulignons.

33. Voir JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 47, p. 588.

34. *Ibid.*, n° 50, p. 591-592.

noble. Il s'agit d'une liberté qui se réalise dans le don de soi, car la personne se réalise dans la communion[35]. Loin du sens très restreint ou négatif de la liberté, qui marqua une bonne part de la modernité en général et le féminisme en particulier (la liberté *de* l'oppression, par exemple, ou la liberté *de* la contrainte), nous sommes ainsi invités à considérer la liberté comme ayant une valeur positive en vertu du but que lui assigne le Créateur : *liberté pour* l'autre, *liberté de* se donner, *liberté de* recevoir l'autre comme un don[36].

Nous ne pouvons donc pas entériner l'affirmation selon laquelle la personne humaine, précisément en tant qu'« être rationnel, non seulement peut, mais même *doit déterminer librement le sens* de ses comportements[37] » afin de surmonter ou de transcender ses limites corporelles, comme le résume Jean-Paul II lorsqu'il présente la position qu'il écarte. Tout comme la personne humaine ne saurait être réduite à sa structure corporelle et à son fonctionnement, elle « n'est pas [davantage] réductible à une liberté qui se projette elle-même ». La liberté humaine exige tout bonnement « une structure spirituelle et corporelle déterminée[38] ».

Cette perspective métaphysique de la nature humaine – perspective qui, il convient de le répéter, transcende littéralement (*meta*) le physique – n'a pas seulement des conséquences sur la manière dont nous percevons la loi naturelle et la liberté humaine. Elle affecte aussi la manière dont nous saisissons la sexualité humaine. Comme le *Catéchisme* l'explique si bien, « la *sexualité*

35. Il s'agit de ce que Jean-Paul II appelle l'« *unité des deux* », une « unité duelle », voire une communion de personnes qui préserve « *le caractère spécifique* » des deux sexes. Voir JEAN-PAUL II, « Lettre aux femmes » (29 juin 1995), écrite à l'occasion de la quatrième conférence mondiale sur la femme à Pékin en septembre 1995, nos 7-8 (http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html) ; ID., *Mulieris Dignitatem*, nos 7 et 10.

36. « La liberté, explique Karol Wojtyla, est faite pour l'amour », ce qui en retour implique de « limiter sa liberté au profit d'autrui ». Il s'ensuit, explique-t-il, que l'être humain « *désire l'amour plus que la liberté* : la liberté est un moyen, l'amour est un but » (Karol WOJTYLA, *Amour et responsabilité*, p. 124). De même : « La perfection exige la maturité dans le don de soi, à quoi est appelée la liberté de l'homme » (JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 17, p. 563). De ce point de vue, l'amour et la liberté sont eux aussi « des biens indissociables ». L'amour « comme don total de soi, représente le sens le plus authentique de la vie et de la liberté de la personne » (ID., *Evangelium Vitæ*, n° 96, p. 742). Voir aussi Michele M. SCHUMACHER, « A Plea for the Traditional Family : Situating Marriage within John Paul II's Realist, or Personalist, Perspective of Human Freedom », *Linacre Quarterly* 81 (2014) 314-342.

37. ID., *Veritatis Splendor*, n° 47, p. 589.

38. *Ibid.*, n° 48, p. 590.

affecte tous les aspects de la personne humaine, dans l'unité de son corps et de son âme. Elle concerne particulièrement l'affectivité, la capacité d'aimer et de procréer, et, d'une manière plus générale, l'aptitude à nouer des liens de communion avec autrui[39] ». Il s'ensuit que cette unité première du corps et de l'âme, qui constitue la personne humaine en tant que telle, a des implications profondes sur les autres relations cosmiques auxquelles fait référence Jean-Paul II lorsqu'il distingue entre les ordres biologique et naturel, à commencer par les relations de la famille, « première école, école fondamentale de la vie sociale[40] » et, plus fondamentalement encore, les relations entre l'homme et la femme, « appelés depuis le commencement non seulement à exister "l'un à côté de l'autre" ou bien "ensemble" », mais également « *à exister réciproquement "l'un pour l'autre"* »[41].

> Quand Dieu-Yahvé dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2,18), il affirme que « seul » l'homme ne réalise pas entièrement cette essence. Il ne la réalise qu'en existant « *avec quelqu'un* » – et encore plus profondément, plus complètement, en existant « *pour quelqu'un* ». […] Communion des personnes signifie exister l'un « pour » l'autre dans une relation de don naturel[42].

Partant de là (de la création), la sexualité humaine n'est pas purement arbitraire ; elle n'est pas davantage qu'« une histoire de peau ». Bien plutôt, elle est orientée de manière rationnelle, parce qu'elle est un aspect essentiel de la nature humaine, vers la vocation au don qu'implique cette nature. Cela ne signifie pas pour autant que la sexualité humaine n'est que sujette de la nature humaine ; car ce n'est pas la liberté humaine qui l'a fait apparaître, ni la liberté humaine qui lui donne un sens. Mais la liberté et la sexualité sont ensemble sujettes, dans une unité corps-esprit, de la signification de l'existence humaine telle qu'elle est ordonnée par Dieu : celle de l'amour et de la communion, y compris la communion du couple sur laquelle se fondent la famille et toute la société humaine. C'est le rôle de la liberté que de découvrir cette signification et de ne cesser de conformer ses intentions à cet invariant (l'amour), et d'orienter la personne tout entière (corps et âme) vers ce qui est digne

39. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2332. JEAN-PAUL II l'a également enseigné : « La sexualité, en effet, est une richesse de la personne tout entière – corps, sentiments et âme – et manifeste sa signification intime en la portant au don de soi dans l'amour. » (Exhortation apostolique *Familiaris Consortio*, 22 novembre 1981, n° 37, Le Centurion, Paris, p. 37)

40. JEAN-PAUL II, *Familiaris Consortio*, n° 37, p. 74.

41. ID., *Mulieris Dignitatem*, n° 7, p. 24.

42. ID., Audience générale du 9 janvier 1980, dans ID., *Homme et femme, Il les créa. Une spiritualité du corps*, traduction de *L'Osservatore Romano*, Cerf, Paris, 2007, p. 78.

d'amour et de communion. Et c'est le rôle du corps, en retour, de servir la raison dans son discernement des intentions du Créateur ; car c'est en vertu du corps que nous entrons en relation avec la réalité matérielle tout entière (il suffit de penser au rôle des sens, qui requièrent un contact direct avec ce qu'ils permettent de percevoir) et c'est également en vertu du corps que nous entrons en relation avec d'autres personnes corporelles. « Grâce à la lumière de la raison et au soutien de la vertu, la personne découvre en son corps les signes annonciateurs, l'expression et la promesse du don de soi, en conformité avec le sage dessein du Créateur[43]. »

Consentir à l'affirmation selon laquelle le corps exprime les intentions du Créateur à notre endroit, c'est avoir une certaine confiance dans la réalité : une confiance (ou, mieux encore : une foi) en ce fait que les choses témoignent réellement des intentions d'un Créateur infiniment bon et omniscient qui ordonne toutes choses à leur bien conformément aux natures qu'il leur a conférées par création. Cela ne contredit en aucun cas, mais la conforterait plutôt, la théorie classique de la loi naturelle suivant laquelle Dieu ordonne les créatures humaines « d'une manière plus excellente[44] », c'est-à-dire en leur donnant la capacité de se gouverner elles-mêmes : non de manière anarchique comme des créatures qui ne se considèrent plus sujettes de la règle et de l'ordre divins, mais en étant capables, en vertu de leur nature intelligente, de discerner la volonté de Dieu et d'agir en conséquence, autrement dit, de façon vertueuse.

Inévitablement confrontée à la différenciation sexuelle qui marque l'humanité depuis son commencement, la personne humaine est porteuse d'un mystère qui est simultanément *donné*, du fait de la création, et *approprié*, du fait de la liberté humaine[45]. En d'autres termes, c'est un mystère donné au plan à la fois de la création et de la gratuité. Il dépasse les compétences des sciences naturelles et sociales, car il recouvre une réalité qui n'est pas de notre fabrication. Tous néanmoins, nous pouvons la connaître et la désirer. C'est, plus précisément (voilà ce que je voudrais souligner) une réalité qui n'existe pas simplement dans notre conscience, mais qui, au contraire, est présentée à notre conscience afin que nous nous l'appropriions et que nous y collaborions librement. C'est donc tout à la fois un don et un appel.

---

43. ID., *Veritatis Splendor*, n° 48, p. 590.

44. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 91, a. 2.

45. Voir Michele M. SCHUMACHER, « La théologie du corps de Jean-Paul II confrontée au féminisme ».

> Humanité veut dire appel à la communion interpersonnelle [...]. Toute l'histoire de l'homme sur la terre se réalise dans le cadre de cet appel. En fonction du principe selon lequel chacun vit « pour » l'autre, dans la « communion » interpersonnelle, on voit, au cours de cette histoire, *s'intégrer* progressivement dans l'humanité elle-même, voulue par Dieu, *ce qui est « masculin » et ce qui est « féminin »*[46].

Disons-le encore autrement, en citant à nouveau saint Jean-Paul II : « Par sa nature, la vie humaine est "co-éducatrice". Et sa dignité, son équilibre dépendent, à tout moment de l'histoire et sous n'importe quelle longitude et latitude, de "*qui*" elle sera pour lui, et lui pour elle[47] ». Cet appel particulier est nécessairement personnel, mais il a aussi une dimension sociale ; car c'est précisément dans le vis-à-vis que représente la différenciation sexuelle, que les hommes et les femmes modernes se voient confrontés à une réalité objective qui n'est pas simplement créée par la volonté humaine ni par la culture humaine, comme le soutient, par exemple, Judith Butler. Au contraire, la différence sexuelle est proposée à la volonté humaine en vue d'un bien qui, à la fois, réalise et surpasse le bien de la personne : celui de la communion. Autrement dit, le bien de la communion humaine (déjà dans sa cellule la plus fondamentale que représente le couple originel de Genèse 2,18) n'est pas simplement donné ; il est aussi réalisé grâce à l'attrait du bien-aimé(e) qui m'invite à sortir (comme par extase : *ex-stasis*) de moi-même en m'ouvrant à un horizon plus grand, voire transcendant, comme la fécondité sexuelle le manifeste. Tel est le mystère de la beauté que l'on ne peut pas réduire à ce qui est « dans l'œil de celui qui regarde ». Car, comme l'écrit saint Thomas, « une chose [ou ici : une personne] n'est pas belle parce que nous l'aimons ; au contraire, nous l'aimons parce qu'elle est belle et bonne[48] ».

3. La force créatrice de la beauté et de l'amour

Une telle extase, en résumé, n'est pas simplement une œuvre de la volonté humaine. Elle ne dépend pas uniquement de moi, ni de la société qui me forme par son influence culturelle, comme veut la théorie du *gender*. Elle dépend aussi

---

46. JEAN-PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, n° 7, p. 25.

47. ID., Audience générale du 8 octobre 1980 ; *Homme et femme Il les créa*, p. 239-240.

48. THOMAS D'AQUIN, *In Librum Dionysii De divinis nominibus expositio*, ch. 4, lect. 10, n° 439 (Marietti, Turin-Rome, 1950) : « *Non enim ideo aliquid est pulchrum quia nos illud amamus, sed quia est pulchrum et bonum ideo amatur a nobis.* » Thomas d'Aquin décrit notamment le beau comme « ce dont la vue cause du plaisir » (*Somme de théologie* I, q. 5, a. 4, ad 1 : « *Pulchra enim dicuntur quæ visa placent* »).

et surtout des qualités objectives de celui ou de celle qui m'invite à entrer en communion par la révélation de sa bonté ou de sa beauté (y compris celle du corps), qui m'attire jusqu'au point de me faire sortir de moi-même – d'où le terme *extase* (= *ex-stasis*).

Dans la qualité d'une telle beauté propice au transport et à l'éveil de l'amour, il n'y a donc rien de cette fausse beauté qu'on appelle la séduction : effort manipulateur en vue d'assujettir celui qui regarde à la puissance de quelqu'un, le réduisant par là à un objet. Or nombre de féministes pensent que c'est ainsi que les hommes ont agi avec les femmes (en les réduisant à des objets) tout au long des siècles. Au lieu de recevoir respectueusement (amoureusement) l'autre en vue de constituer une authentique communion de deux personnes au sein de laquelle chacun s'enrichit d'une manière que la fécondité sexuelle rend admirablement explicite (bien que cela ne soit certainement pas exclusif !), la séduction manipule l'autre afin de le capturer, pour ainsi dire, pour son propre compte ou celui d'un autre : c'est le cas lorsqu'on utilise le corps des femmes pour vendre de tout, du dentifrice à la pornographie. Parce qu'elle est manipulatrice, la séduction non seulement objective l'autre en excitant ses désirs primaires en vue d'obtenir de sa part une certaine fin (ou profit), mais elle objective aussi le propre moi de celui qui s'y adonne : ne serait-ce que par la façon dont il se présente au regard de l'autre, réduit à un corps, simple enveloppe extérieure, "packaging". Dans ce contexte, *eros* est ravalé à ce que nous nommons communément aujourd'hui l'érotisme. À ce sujet, les phrases admirables du pape Benoît XVI renvoient comme en écho à celles de son prédécesseur :

> L'*eros* rabaissé simplement au « sexe » devient une marchandise, une simple « chose » que l'on peut acheter et vendre ; plus encore, l'homme devient une marchandise. En réalité, cela n'est pas vraiment le grand oui de l'homme à son corps. Au contraire, l'homme considère maintenant le corps et la sexualité comme la part seulement matérielle de lui-même, qu'il utilise et exploite de manière calculée. Une part, d'ailleurs, qu'il ne considère pas comme un espace de sa liberté, mais comme quelque chose que lui, à sa manière, tente de rendre à la fois plaisante et inoffensive. En réalité, nous nous trouvons devant une dégradation du corps humain, qui n'est plus intégré dans le tout de la liberté de notre existence, qui n'est plus l'expression vivante de la totalité de notre être, mais qui se trouve comme cantonné au domaine purement biologique[49].

49. Benoît XVI, *Dieu est amour / Deus caritas est*, Encyclique du 25 décembre 2005, Saint Augustin, Saint-Maurice, 2006, n° 5, p. 23.

À titre d'exemple, C.S. Lewis nous rappelle le terrible héros de *1984* de George Orwell, qui avant de coucher avec l'héroïne lui demande : « Est-ce que tu aimes faire ça ? Je ne parle pas seulement de moi, mais de la chose en elle-même. » Cette « chose », précise Lewis, n'est qu'un plaisir sensuel « à l'intérieur de notre corps ». C'est pourquoi l'homme de désir, duquel on dit qu'il « cherche une femme », à vrai dire ne cherche pas une femme : il « recherche, explique Lewis, un plaisir, dont la femme est seulement l'indispensable vecteur »[50]. Les théoriciens féministes du *gender* ont raison de s'opposer à cette chosification de la femme. Toutefois, en « choisissant » leurs propres sexes en fonction de leurs « intérêts » subjectifs, voire selon des « orientations » qui ne correspondent pas forcement à leurs structures psychocorporelles, ils agissent d'une manière analogue à l'homme qui « regarde » une femme uniquement comme un corps, en « se servant » d'elle, de sa féminité, « pour assouvir ses propres instincts »[51]. En agissant ainsi, un tel homme dévalue ou appauvrit « une authentique valeur », c'est-à-dire ce que Jean-Paul II nomme « cette dignité à laquelle répond, chez la personne en question, la valeur intégrale de sa féminité »[52]. Plus spécifiquement, cette valeur est celle de la personne même en tant que destinée *librement*, notamment par un authentique don de soi, à une communion qui respecte l'intégrité de sa sexualité psychocorporelle.

Ce qui est en question, c'est donc l'objectivité non seulement de nos perspectives, mais aussi de nos choix et de nos actions, par leur *conformité* au monde réel en tant que créé – d'où notre retour à la définition classique de la vérité comme la « convenance » ou l'« adéquation » de l'intellect et de la réalité. « La tendance [l'instinct sexuel], écrit Karol Wojtyla, fait que la volonté convoite et désire une personne à cause de ses valeurs sexuelles, mais la volonté ne s'en contente pas. Elle est libre, donc capable de désirer tout par rapport au bien absolu, infini, au bonheur[53]. » Concernant le premier cas, nous pourrions parler d'un amour de concupiscence – un amour dont on ne peut pas réellement dire

50. C.S. Lewis, *Les Quatre Amours*, Éditions Raphaël, Le Mont Pèlerin, 2005, p. 161-162.

51. Jean-Paul II, Audience générale du 8 octobre 1980, dans Id., *Homme et femme, Il les créa*, p. 237.

52. Id., Audience générale du 22 octobre 1980 (*ibid.*, p. 251). En même temps, un tel homme dévalue sa propre dignité, car quand nous « n'aimons pas la personne d'un autre être humain, nous dégradons la personne de nous-mêmes » (Karol Wojtyla, « The Problem of Catholic Sexual Ethics : Reflections and Postulates », dans Id., *Person and Community : Selected Essays*, traduit par Theresa Sandok, New York, Peter Lang, 1993, p. 279-299, ici p. 294).

53. Karol Wojtyla, *Amour et responsabilité*, p. 126.

qu'il subit l'extase, parce qu'il cherche à obtenir un bien pour soi, comme l'enseigne saint Thomas : « il ne sort pas à vrai dire de soi ; aussi, une telle affection, en fin de compte, le referme sur lui-même[54] », tandis que l'amour d'amitié cherche le bien de l'ami « en vue de l'ami lui-même ».

Par ailleurs, l'homme qui est vraiment saisi par une femme au sens propre d'*eros*, en vertu d'un amour qui le transporte également au sens propre (avec force)[55], ne désire pas simplement le plaisir qu'elle peut lui assurer. Ce qu'il désire, plutôt, c'est la femme elle-même[56] : non comme un service à posséder, bien sûr, mais comme une personne avec laquelle il peut plus pleinement ou plus complètement exprimer, approfondir et réaliser son humanité, y compris sa sexualité. La femme belle (en vérité, *toute* femme est belle, de même que l'est toute fleur), loin de se rabaisser et de rabaisser l'homme (ce que la séductrice est supposée faire), invite (simplement en vertu de qui elle est) l'homme à la regarder d'une manière qui peut être qualifiée d'inspirante, ou d'extatique, au sens positif du terme : afin qu'il sorte littéralement (ex-) de lui-même pour aller vers ce qui lui sied, et même ennoblit sa propre humanité[57].

---

54. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 28, a. 3 : « *non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur* ».

55. Dans la traduction anglaise de sa théologie du corps (cela n'apparaît pas dans la traduction française, considérée comme moins critique), Jean-Paul II explique que « d'après Platon, "*eros*" représente la force intérieure qui attire l'homme vers tout ce qui est bon, vrai, et beau. Cette "attraction" manifeste, alors, *l'intensité d'un acte subjectif de l'esprit humain.* » Il oppose cette définition platonicienne au « sens commun – qui est aussi celui de la littérature – du terme d'attraction "de nature avant tout sensuelle" » (JEAN-PAUL II, Audience générale du 5 novembre 1980, dans ID., *Man and Woman He Created Them*, traduit par Michael Waldstein, Pauline Books & Media, Boston, 2006, p. 316, c'est le traducteur qui souligne). Lorsque le spirituel est distingué du sensuel, nous avons évidemment affaire à ce qui spécifie la personne humaine en tant que telle : à savoir, sa dimension spirituelle.

56. « Sans éros, le désir sexuel veut la *chose en elle-même* ; éros veut l'être aimé » (C.S. LEWIS, *Les Quatre Amours*, p. 161). Cf. aussi Karol WOJTYLA, *Amour et responsabilité*, p. 183 : « La valeur de la personne est au-dessus des valeurs du sexe. »

57. Saint THOMAS D'AQUIN l'exprime fort bien : « Aucun être n'est blessé pour s'être adapté à ce qui lui convient ; il s'accomplit plutôt, si c'est possible, et en devient meilleur. Au contraire, ce qui veut s'adapter à ce qui ne lui convient pas en est blessé et détérioré. » (*Somme de théologie* I-II, q. 28, a. 5 : « *Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur, sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et melioravus amantis, amor autem boni quod non est conveniens amanti, est læsivus et deterioravus amantis.* ») Cf. saint AUGUSTIN : « Que ce soit pour le bien ou pour le mal, chacun vit par son amour. » (*Contra Faustum* 5,10 ; *PL* 42, 228 : « *quia ex amore suo quisque vivit, vel bene vel male* ») ; cité par Josef PIEPER, *De l'amour*, traduit par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2010, p. 59.

Si, en outre, on peut dire que la femme « fait » cela en vertu de qui elle est, humaine *et* femelle, c'est évidemment vers son moi à elle (sa personne) que l'homme est attiré, et non pas en tant qu'elle est la totalité et la fin de tout (ce n'est pas un point mineur, car nous pourrions également tracer ici la limite ténue entre, d'une part, séduction et amour, et, d'autre part, passion et amour). Si, de fait, une personne ne saurait en aucun cas être possédée, la seule fin adéquate de l'attraction qui nous pousse vers une personne est la *communion* avec lui ou avec elle : une communion à l'intérieur de laquelle chacun peut néanmoins plus pleinement découvrir et réaliser sa propre humanité, sa propre sexualité.

> L'être humain est, en effet, toujours et surtout une personne et pour qu'il puisse non seulement vivre avec un autre être humain, mais, qui plus est, vivre par lui et pour lui, il faut qu'il se retrouve constamment dans cet autre et que constamment il le trouve en soi. L'amour est inaccessible aux êtres mutuellement impénétrables : seules la spiritualité et l'intériorité des personnes créent des conditions de pénétration réciproque, où ces êtres peuvent vivre l'un dans l'autre et aussi l'un par l'autre [pénétrer, pour ainsi dire, l'intériorité de l'autre][58].

Cette « inhabitation » mutuelle des personnes requiert, bien sûr, la volonté de s'ouvrir ou de se dévoiler librement à l'autre, par ce qui peut être compris comme un authentique don de soi : un don en vertu duquel l'autre est assuré d'entrer dans l'intériorité de quelqu'un, pour ainsi dire[59]. Ce dévoilement du moi fournit en outre à la personne l'occasion de n'être pas seulement révélée *à l'autre*, mais également *à son propre moi* : grâce, en quelque sorte, au regard amoureux auquel ce dévoilement invite de la part

58. Karol WOJTYLA, *Amour et responsabilité*, p. 120-121.

59. La perception est ici d'ordre plus spirituel que sexuel, bien que l'un ne doive certainement pas exclure l'autre. Edith Stein explique ce phénomène avec sagacité : « En regardant un animal dans les yeux, je constate que dans ceux-ci quelque chose me regarde. Mon regard entre dans une intimité, dans une âme, qui sent mon regard et ma présence. Mais cette âme est muette et captive : captive en elle-même, incapable de se réfléchir sur soi et de se saisir, incapable de sortir d'elle-même et de parvenir jusqu'à moi. Je regarde un homme dans les yeux, et son regard me répond. Il m'autorise à entrer dans son intimité ou il m'éconduit. Il est maître de son âme et peut en ouvrir ou en fermer les portes. Il peut sortir de soi-même et entrer dans les choses. Lorsque deux êtres humains se regardent, alors un "je" et un autre "je" se tiennent face à face. Il peut s'agir d'une rencontre au seuil de l'âme, ou d'une rencontre à l'intérieur de l'âme. Si la rencontre a lieu à l'intérieur, alors l'autre "je" est un "tu" ». Edith STEIN, *De la personne humaine. I – Cours d'anthropologie philosophique. Münster 1932-1933*, traduit par Flurin M. Spescha avec la collaboration de Anne-Sophie Gache et Grégory Solari, Ad Solem / Cerf / Carmel, Paris, 2012, p. 140 (*Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie.* Gesamtausgabe 14, Herder, Freiburg im Brisgau / Basel / Wein, 2004, p. 78).

de celui-là même auquel il ou elle a révélé le mystère de sa personne (ou de son intériorité). Hans Urs von Balthasar l'explique par la comparaison entre l'artiste et l'amoureux :

> Un modèle [...] pose chez l'artiste ; devant lui il se met nu dans l'espérance d'être regardé comme jamais personne n'a été capable de le faire, comme lui-même d'ailleurs, s'il s'est par hasard découvert dans un miroir, n'a pu se voir véritablement. [...] Ce regard spécial, possible seulement dans l'application amoureuse du sujet, est tout à la fois objectif et idéalisant ; et c'est l'espoir souverain de l'objet connu [dans ce cas, une personne, donc un sujet] que ces deux caractères se trouvent unis. Cette idéalité, qu'il est incapable de poser en lui-même, il espère l'atteindre dans l'intériorité d'un autre. Il sait, ou du moins il pressent, ce qu'il pourrait être et quelles potentialités magnifiques se cachent en lui. Mais pour les développer, il lui faut quelqu'un qui y croit, disons plutôt qui les voit déjà objectivement dans leur obscurité latente, visibles seulement pour celui-là qui tient leur réalisation pour possible, bref pour celui qui croit et aime. Tant de gens n'attendent en fait que la présence d'une personne aimée pour devenir ce qu'ils sont déjà depuis toujours. Il est possible aussi qu'il faille attendre quelqu'un qui aime pour découvrir chez l'autre, grâce à un regard mystérieusement créateur, des virtualités totalement ignorées de celui qui les possède, et qui lui auraient paru inconcevables sans cela[60].

Cette vision de l'aimé par l'aimant, tout à la fois objective et idéalisante (réaliste et transcendante : en ce sens, métaphysique) est, insiste Balthasar, « à la fois subjective et objective. Non pas subjective en ce sens qu'elle ne correspondrait pas à la réalité, mais bien parce que la vérité de l'objet ne peut devenir effective et objective que par la médiation d'un sujet, de même qu'un fruit n'arrive à maturité que sous certains climats[61] ». Le théologien suisse veut dire par là, plus précisément, que l'amoureux « engendre une image » de l'aimé qu'autrement ce dernier ne se serait pas nécessairement attribuée à soi-même, et « si l'amour est authentique et fidèle, il donne aussi à l'aimé la force de se rapprocher de cette image ou de s'y conformer. L'aimé voudrait ne pas décevoir, il aimerait se montrer reconnaissant de ce qu'on le considère aussi sérieusement et de ce qu'on attend autant de lui[62] ».

---

60. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologique* I : *Vérité du monde*, traduit par Camille Dumont, s.j., Culture et Vérité, Namur, 1994, p. 119-120.

61. *Ibid.*, p. 120.

62. Hans Urs VON BALTHASAR, *Retour au centre*, traduit par Robert Givord, Desclée de Brouwer, Paris, 1971, p. 126.

Précisons bien que l'amoureux ne *crée* ni le bien ni la beauté propres à l'aimé[63] ; plutôt, il les perçoit, les atteste et s'en réjouit : autrement dit, l'aimé lui-même se manifeste à l'amoureux comme bon et beau. Cette perception rend compte de la dimension objective de l'amour : « Il me faut avoir fait l'expérience et "vu" que, réellement, l'autre, et son existence dans le monde, sont quelque chose de bon et de merveilleux, avant que l'impulsion de la volonté ne devienne possible : "c'est bon qu'il y ait toi !"[64] » Ou, pour reprendre les formules de Balthasar : « Le sujet aimant [...] sait que la virtualité aperçue est une possibilité réellement inscrite chez l'autre. Il n'invente pas [...]. Simplement l'image était voilée chez l'aimé ; le regard de l'amour devait survenir pour la faire remonter des profondeurs[65]. » Par ailleurs, dans l'expérience de la beauté sensuelle, nous ne sommes pas simplement renvoyés à quelque chose de « présent et devant lequel on se trouve ». Loin de parvenir à satisfaire quelque désir, l'expérience de la beauté éveille à « une attente » : « Nous ne sommes pas témoins ou participants d'une plénitude, explique Pieper, mais d'une promesse[66]. »

Ce qui est anticipé, suggère Pieper, c'est l'union de l'aimant à l'aimé. L'extraordinaire exclamation d'assentiment « c'est bon qu'il y ait toi ! » exprime le désir spécifique de l'amoureux d'être un avec l'aimé. « Voilà donc, sous un autre angle, à nouveau confirmé que l'acte d'assentiment de l'amour n'est pas le fruit d'une constatation, mais une impulsion de la volonté participant profondément de la personne de l'autre, le visant lui en particulier[67]. » C'est

63. Saint Thomas d'Aquin explique cela avec un réalisme pénétrant lorsqu'il distingue l'amour divin et l'amour humain : « Il est évident que Dieu aime tout ce qui existe. Mais il n'en est pas de cet amour comme du nôtre. En effet, comme notre volonté n'est pas la cause de la bonté des choses, mais est mue par elle comme par son objet propre, notre amour, par lequel nous voulons pour quelqu'un ce qui lui est bon, n'est pas cause de sa bonté ; c'est au contraire sa bonté, vraie ou supposée, qui provoque l'amour, par lequel nous voulons pour lui que soit conservé le bien qu'il possède, et que s'y ajoute celui qu'il ne possède pas ; et nous agissons pour cela. Mais l'amour de Dieu infuse et crée la bonté dans les choses. » (THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 20, a. 2 : « *Manifestum est quod Deus omnia quæ sunt, amat. Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab obiecto, amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas eius, vel vera vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.* ») Voir aussi ID., *Super Ioannem 5*, lect. 3, n° 753 ; et *Somme de théologie* I-II, q. 110, a. 1.

64. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 155.

65. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologique* I, p. 120.

66. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 155.

67. *Ibid.*, p. 93.

aussi une invitation que l'amoureux adresse à l'aimé. Son amour n'est pas simplement un amour objectif; c'est également un amour idéal: un amour qui appelle ou invite; un amour que Pieper voit comme « un prolongement, et même, en un certain sens, un parachèvement de ce qui a été initié dans la création[68] » lorsque l'Artiste divin créa l'univers par son Verbe (le Fils) et, par ce même Verbe, affirma que c'était « très bon » (Gn 1,31)[69].

Quant à l'aimé qui expérimente consciemment cet amour à la fois réaliste et idéaliste, Pieper imagine sa réponse dans les termes de Robert O. Johann: « J'ai besoin de toi, pour être moi-même... En m'aimant, tu me donnes à moi-même: tu me fais être[70]. » Certes, cela ne signifie pas littéralement, comme l'Américain Dean Martin le chante dans son tube des années 1960: « Vous n'êtes personne avant que quelqu'un vous aime » (« You're nobody 'til somebody loves you »). Consentir à quelque proposition de cette sorte serait nier la dimension objective de l'amour: du fait que l'amour n'est pas simplement fondé sur une image idéalisée (voire idolâtrée) de l'aimé, mais sur l'image réelle de l'aimé imprimée dans l'« œil » de l'esprit de l'aimant; car, dit fort justement Pieper, « il ne peut y avoir à l'évidence aucun amour véritable sans une contemplation admiratrice[71] ».

Hans Urs von Balthasar suggère néanmoins que l'aimé sait que « l'actualisation de ses meilleures potentialités n'est pas son mérite propre, mais bien l'œuvre créatrice de l'amour qui l'y a incité, lui a proposé comme dans un miroir l'idéal à poursuivre et lui a communiqué les forces pour l'atteindre ». En résumé et en guise de conclusion: « Dans ce processus créateur, toute distinction entre subjectif et objectif est devenue caduque[72]. » Au vu de ce qui caractérise l'amour, il est dès lors vrai d'affirmer: « C'est ainsi que dans le Toi nous trouvons notre Je[73]. »

Michele M. SCHUMACHER

68. *Ibid.*, p. 65.
69. Cf. *ibid.*, p. 71.
70. *Ibid.*, p. 70. C'est une citation de Robert O. JOHANN, *Building the Human*, Herder and Herder, New York, 1968, p. 161: « I need you in order to be myself. In loving me you give me myself, *you let me be.* »
71. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 52.
72. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Théologique* I, p. 120.
73. ID., *Retour au centre*, p. 125.

Notes et Lectures

Bibliographie

VÉRONIQUE GAY-CROSIER LEMAIRE, *Plongée dans l'enseignement social de l'Église. Étude approfondie des principaux textes du magistère de l'Église catholique en matière sociale, économique et politique*, coll. Religions & spiritualité, Paris, l'Harmattan, 2014, 293 p.

L'abord de l'*Enseignement social de l'Église* est souvent décourageant pour la personne qui se confronte à l'entier du *corpus* des encycliques dites « sociales » (1000 pages dans l'édition du « Centre de Recherche et d'Action Sociales »). On se rabat alors sur la synthèse qu'en donne le *Compendium de la doctrine sociale*. Bien souvent on voit des étudiants, voire des doctorants, se contenter de ce texte et penser que tout l'*Enseignement social de l'Église* est là. Or celui-ci, sans lui retirer le moins du monde sa grande valeur, ne remplacera jamais l'accès direct aux textes des papes. Il faut alors un guide pour explorer ce *corpus* qui peut paraître effrayant de prime abord. C'est ce que fait admirablement l'ouvrage de Véronique Gay-Crosier. Cette chercheuse et enseignante de l'université de Fribourg nous prend par la main et, comme un plongeur nous fait descendre au fond, c'est-à-dire ici aux origines de ce que l'on appelle l'*Enseignement social de l'Église*, origines purement conventionnelles d'ailleurs, puisque cet enseignement est véhiculé par l'entier de la Tradition bien avant *Rerum novarum*. Après une introduction et une mise en contexte décrivant les conditions historiques d'apparitions de ce genre littéraire particulier, peut commencer la remontée où l'on découvre l'un après l'autre les 16 textes issus de 6 papes et du concile Vatican II qu'elle visite. Dans des présentations de 10-15 pages, d'un texte facile d'accès, mais qui ne le cède en rien à la précision, l'essentiel nous est donné avec un bel esprit de synthèse. D'abord une mise en situation contextuelle nous rappelle que chacun de ces textes s'inscrit dans une histoire particulière et qu'il répond à des questions sociales du temps. Le document est ensuite présenté dans son intégralité et dans sa structure. L'évolution historique est mise en évidence par la mention de ce qui rappelle les textes précédents et de ce qui s'en différencie. Chaque chapitre se conclut par un résumé complet des grandes lignes de l'encyclique étudiée et par une bibliographie précieuse permettant de prolonger et d'intensifier de manière spécifique la réflexion sur tel et tel point, que ce soit l'histoire des textes ou leur portée en éthique sociale.

Ce voyage vaut vraiment la peine, même pour celui qui se croit familier de ce *corpus*. Chaque chapitre de l'ouvrage peut bien entendu être lu pour lui-même, mais en parcourant l'ouvrage d'un bout à l'autre on découvre un fascinant panorama de l'histoire du XX^e^ siècle, qui est constamment présente en arrière-fond, et de la lecture que l'auteure fait des textes magistériels. – C'est d'ailleurs un élément qui manque totalement dans le *Compendium*, celui-ci présentant une synthèse essentiellement anhistorique et non contextuelle. – On saisit alors à la fois la profonde dynamique interne du *corpus*, chaque étape intégrant la précédente, en déployant les harmoniques, mais aussi en en provoquant de nouvelles en fonction des circonstances elles aussi nouvelles. On voit ainsi défiler les

travailleurs confrontés à une accélération de l'industrialisation, le rapport au capital, l'internationalisation des problématiques avec la question des rapports Nord-Sud, d'une fraternité entre nations et de la nécessité d'une gouvernance mondiale, mais aussi l'apparition de préoccupations nouvelles comme le développement ou la culture. On passe de la lutte des classes à l'affrontement Est-Ouest et à la menace nucléaire, etc. Le voyage est aussi fructueux pour voir comment, en fonction de ces différents contextes sont constamment repensés et resitués des thèmes comme le travail, la propriété privée, le système politique, etc.

Sur cette toile de fond, l'auteure montre bien, sans que cela ne soit jamais fastidieux ni répétitif, comment se tisse une véritable anthropologie qui va beaucoup plus loin qu'une « doctrine sociale », mais met en scène l'homme entier dans ce qui le constitue en tant qu'être social agissant sous le regard de Dieu dans la dynamique du don et de la grâce. Elle se donnait pour but de faire connaître et aimer ces textes, le pari est réussi. Cet ouvrage est indispensable à côté du texte des encycliques pour pouvoir avoir accès très rapidement à leur contenu dans ses grandes lignes, mais mieux, il nous pousse à chaque page, par un bon référencement à aller voir les textes originaux, à découvrir et à redécouvrir ce véritable trésor.

Thierry Collaud

Pascal-Raphaël Ambrogi et Dominique Le Tourneau, *Dictionnaire encyclopédique de Marie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, 1480 p.

« Bien loin de s'en tenir à la dévotion mariale, à son histoire et à la place de la Vierge dans le culte de l'Église, ce *Dictionnaire encyclopédique de Marie* devrait permettre au lecteur d'approfondir sa réflexion à propos de la figure et de la mission de la Mère de Dieu, grâce à une approche thématique et pluridisciplinaire. » (p. 10) C'est dire l'importance et l'intérêt de ce monument en l'honneur de Celle qui sut dire le « Oui » définitif au projet de Dieu de faire naître le Messie d'Israël et sauver l'humanité.

De page en page, au fil de remarquables notices classées par ordre alphabétique, c'est toute une géographie de la présence mariale qu'il nous est donné de parcourir, laquelle n'embrasse pas seulement deux millénaires d'histoire et les cinq continents dans une perspective œcuménique, mais ouvre encore un très large éventail de disciplines complémentaires les unes des autres : architecture, sculpture et peinture, littérature et musique, cinéma et philatélie.

« Nous avons privilégié, poursuivent les deux auteurs, les pays latins du bassin méditerranéen, où la présence de la Vierge Marie remonte aux premiers temps du christianisme. Une place importante est consacrée aux sanctuaires mariaux et aux apparitions de la sainte Vierge au long des siècles, aux ordres et aux instituts religieux qui lui sont voués, ainsi qu'aux innombrables cathédrales, basiliques, collégiales, ermitages et chapelles qui lui sont dédiés. » (p. 11)

Comme l'a dit Péguy, si l'on peut s'adresser à Marie, c'est « parce qu'elle est pleine de grâce. À celle qui est pleine de grâce. Parce qu'elle est avec nous. À celle qui est avec nous. Parce que le Seigneur est avec elle ».

Jean Borel

JACQUES DESCREUX, *L'ivresse des nations. Les figures du mal dans l'Apocalypse de Jean*, "Biblical Tools and Studies 17", Peeters, Leuven – Paris – Walpole MA, 2014, 704 p.

Dans cet ouvrage, version mise à jour d'une thèse de doctorat défendue à l'Université de Lausanne en 2009, Jacques Descreux cherche à montrer l'articulation qui se joue entre les deux grandes parties dont le livre de l'*Apocalypse* est formé : les messages aux sept Églises d'Asie (Ap 1,9-4,1) et les visions du drame cosmique qui suivent (Ap 4,2- 22,5).

Si les conclusions des analyses historiques des trente dernières années sont justes, en ce qu'elles permettent d'affirmer que les communautés chrétiennes asiates, malgré quelques tensions avec leur entourage, semblaient plutôt bien intégrées dans la vie économique et sociale d'une province qui acceptait avec enthousiasme la domination romaine en raison de la paix et de la prospérité qu'elle garantissait, et que, par conséquent, l'*Apocalypse* ne peut plus être lue comme un encouragement dans les persécutions, comment comprendre les messages qui leur sont adressés et, surtout, la mise en scène de toutes les figures du mal qui se déploient dans le ciel et sur la terre ?

Pour sortir de cette impasse, l'auteur fait appel au modèle de la triple *mimèsis* que Paul Ricoeur expose dans *Temps et récit*. Le monde symbolique de l'*Apocalypse*, dit l'auteur, n'est pas la copie de la situation réelle des Églises, mais il la représente, l'imite de manière créatrice. Ce modèle accorde toute son importance au fait que cet univers symbolique possède une dimension pragmatique en refigurant l'expérience des destinataires par sa fonction révélante et transformante. Il invite à appréhender le fait que l'*Apocalypse* puisse vouloir modifier la perception que ses lecteurs ont de leur situation et d'eux-mêmes. En lisant ou en écoutant l'*Apocalypse*, ils entrent dans un monde dans lequel ils peuvent habiter et qui façonne leur identité. Le modèle ricoeurien nous permet donc de concevoir que le récit n'est pas seulement le pur produit d'une situation sociale, mais qu'il exerce aussi une influence sur lui (cf. p. 103).

À partir de ces prémisses, qui constituent les trois premiers chapitres de son travail, et plaidant ainsi pour la complémentarité des méthodes exégétiques littéraire, historique et narratologique, Jacques Descreux se livre, dès le quatrième chapitre, à l'examen aussi détaillé et rigoureux que possible des messages et de leurs significations, et de cette problématique du mal telle que Jean de Patmos la voit affecter la vie et l'expérience des Églises : affadissement de l'amour, tolérance des pratiques païennes, confiance dans la richesse, adhésion à une éthique du compromis. Ce mal est insidieux, dit l'auteur, car il tire parti pour se dissimuler de la distance qui peut séparer les apparences de la réalité, la réputation des Églises de ce qu'elles sont vraiment (cf. p. 216).

Dans les chapitres suivants, l'auteur s'attache à l'exposé des constructions narratives des deux figures du Dragon (Ap 11,19-12,16) et de la Bête (12,17-13,18), et démontre comment elles façonnent une perception qui diabolise la domination impériale. « Tandis que l'épisode consacré aux deux bêtes dénonçait les rouages d'un système politique de type totalitaire, le récit consacré à la grande Babylone (17,1-19,10) vise avant tout un système économique. Le second s'appuie sur le premier, comme la Prostituée chevauche la Bête. Comme la promotion du culte de la Bête et de son image visait à faire accepter sa domination violente et sans partage en Ap 13, la propagation de l'idolâtrie doit enivrer les nations et accompagne leur intégration économique au profit de la grande Babylone. L'auteur de

l'*Apocalypse* démasque l'utilisation d'une religiosité frelatée pour asseoir une violence politique et économique. » (p. 545)

Le dernier chapitre examine enfin la manière dont Jean de Patmos envisage le scénario de la délivrance eschatologique (19,11-21,8). Ce scénario, dit l'auteur, ne cherche pas à satisfaire une curiosité sur la façon dont l'histoire parviendra à sa fin, mais à exprimer, par le récit, la signification de cette fin pour le lecteur. La visée de ce scénario n'est pas de décrire mais de signifier, elle n'est pas d'informer, mais d'exhorter (p. 622).

En conclusion, écrit Jacques Descreux, l'examen des liens narratifs qui unissent les visions du drame cosmique aux messages aux anges des Églises nous permet de spécifier l'articulation entre les deux grandes parties du récit. Les tenants et aboutissants des reproches et des encouragements que le Christ adresse aux anges asiates sont transposés en Ap 4,2-22,5 dans un espace monumental, le cosmos, et sous la forme d'un drame dont la victoire pascale et la venue eschatologique du Christ constituent les deux moments clés.

« Cette transposition permet d'expliciter et de dramatiser l'enjeu du discours du Christ aux anges. [...] C'est ainsi que la représentation tragique du monde, qui établit une incompatibilité foncière entre la suite du Christ intronisé à Pâques et la participation à des structures sociales qui ont pour objectif la vénération du pouvoir politique (les bêtes) et l'enrichissement (Babylone), vise à justifier la parénèse développée dans les messages aux anges des Églises. Elle a pour dessein de refigurer la perception du monde du lecteur afin que celui-ci admette ce que le Christ dit aux anges, à savoir que la foi des Églises est soumise à des défis majeurs relatifs à la relation qu'elles doivent entretenir avec la société païenne. » (p. 636-637) Une bibliographie et deux index des noms d'auteurs et des références bibliques complètent cette exégèse très suggestive.

Jean BOREL

Achevé d'imprimer le 31 août 2015
sur les presses de
La Manufacture - Imprimeur – 52200 Langres
Tél. : (33) 325 845 892

N° imprimeur : 150677 - Dépôt légal : septembre 2015
Imprimé en France





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	€	48,00
Autres pays	€	50,00

o de soutien

CHF	75,00 (à partir de)
€	60,00 (à partir de)

• et/ou en faveur de :

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

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

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

***À adresser à :* Nova et Vetera Édition,**
85, route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE

NOVA & VETERA

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Directeur	Georges, Cardinal Cottier OP
Responsable de rédaction	Gilles Emery OP
Rédaction	Michel Cagin OSB, Sr Alexandra Diriart, Mgr Charles Morerod OP, François-Xavier Putallaz, Marta Rossignotti Jaeggi
Secrétaire de rédaction	Marta Rossignotti Jaeggi Hameau de Cormanon 2 1752 Villars-sur-Glâne – Suisse Tel +41(0)26 321 16 13 redaction@novaetvetera.ch
Administration	Nova et Vetera 85 route de Sept-Fons, BP 50001 03290 Dompierre-sur-Besbre – France Tél. +33(0)4 70 48 14 78 Fax +33(0)4 70 48 14 89 edition@novaetvetera.ch

Conditions d'abonnement :

Abonnement annuel

Suisse	CHF	65.00
Europe	€	48.00
Autres pays	€	50.00
Abonnement de soutien	CHF	75.00 (à partir de)
	€	60.00 (à partir de)
Prix au numéro	CHF	18.00
	€	15.00

Modes de paiement :

- pour la Suisse :
  par virement postal ou bancaire à :
  Banque Cantonale de Fribourg CCP 17-49-3
  Compte : Association Nova et Vetera 300119593906
  (IBAN CH15 0076 8300 1195 9390 6 - SWIFT BEFRCH22)
- pour les autres pays :
  par chèque libellé en euro (envoyé à notre adresse Administration),
  ou par virement postal ou bancaire à :
  Société Générale, 74240 Gaillard (France)
  Compte Association Nova et Vetera 00037270895
  IBAN FR76 3000 3001 1500 0372 7089 558 - BIC SOGEFRPP
- Possibilité de paiement par carte de crédit à partir de notre site :
  http://www.novaetvetera.ch/index.php/fr/la-revue/abonnement

ISBN 978-2-9700954-4-6

9 782970 095446

ISSN 0029-5027

http://www.novaetvetera.ch