4

NOVA & VETERA

OCTOBRE
NOVEMBRE
DÉCEMBRE 2009

ÉDITORIAL
UNE ENCYCLIQUE DE L'EQUILIBRE

SR ALEXANDRA DIRIART
L'ECCLESIOLOGIE DU CORPS DU CHRIST DANS *LUMEN GENTIUM* :
MÉFIANCE DES PÈRES CONCILIAIRES OU RÉAPPROPRIATION ? (II)

LUC-THOMAS SOMME, O.P.
APOLOGIA PRO VITA BEATA. DESIR ET BONHEUR

BERNARD HUBERT
VERTU ET/OU VERTUS. PROFILS DE LA NOTION DE VERTU
DES GRECS AUX MODERNES

ABBE JEAN-BAPTISTE EDART
RECENTES HERMENEUTIQUES BIBLIQUES
SUR L'HOMOSEXUALITE

LXXXIV[e] ANNÉE · REVUE TRIMESTRIELLE

SOMMAIRE

Editorial : Une encyclique de l'équilibre
NOVA ET VETERA 367

***L'ecclésiologie du* Corps du Christ *dans* Lumen Gentium *: méfiance des Pères conciliaires ou réappropriation ?* (II)**
SŒUR ALEXANDRA DIRIART 373

Apologia pro vita beata. Désir et bonheur
LUC-THOMAS SOMME, O.P. 397

Vertu et/ou vertus. Profils de la notion de vertu des Grecs aux Modernes
BERNARD HUBERT 421

Récentes herméneutiques bibliques sur l'homosexualité
ABBÉ JEAN-BAPTISTE EDART 449

Notes et lectures

« Vous serez comme des dieux »
François-Xavier PUTALLAZ 467

Bibliographie : 475
Journet – Maritain. Correspondance, volume VI ; J. RATZINGER, *La communion de foi*, t. II : *Discerner et agir*, et ID., *L'Église, une communauté toujours en chemin ;* Samir Khalil SAMIR, *Islam en Occident, Les enjeux de la cohabitation,* Olivier Le GENDRE, *Confession d'un cardinal.*

Éditorial
Une encyclique de l'équilibre

La récente lettre encyclique du pape Benoît XVI, *Caritas in veritate*, est consacrée au développement humain intégral. Quel que soit le jugement que l'on peut porter sur sa qualité rédactionnelle, témoin de la difficulté à intégrer l'ensemble des facteurs majeurs de notre temps et à évaluer la portée de l'actuelle crise financière, il est impressionnant de voir comment, à la fois nouvelle et ancienne, elle propose une synthèse de la situation culturelle et économique, tout en dégageant quelques axes nouveaux qu'elle inscrit dans la tradition de la doctrine sociale de l'Église.

Dans *Populorum progressio* de 1967, Paul VI avait ouvert des voies visant à la promotion des peuples et à leur développement. Par « développement », il désignait avant tout « l'objectif de faire sortir les peuples de la faim, de la misère, des maladies endémiques et de l'analphabétisme » (n. 21). Cela impliquait une participation active et paritaire à l'économie internationale, une évolution vers la culture et l'instruction, accompagnée, sur le plan politique, d'une consolidation de la démocratie.

Des progrès incontestables ont été accomplis en ce sens depuis quarante ans. Cependant le profit érigé en fin et certaines idéologies simplificatrices ont obéré ce développement en engendrant de nouveaux déséquilibres : Jean-Paul II n'avait-il pas souligné que « la richesse mondiale croît en terme absolu, mais (que) les inégalités augmentent », stigmatisant l'apparition de nouvelles pauvretés et le scandale de disparités criantes ? La crise financière actuelle a comme fait éclater au grand jour les dysfonctionnements structurels du système financier : « La crise nous oblige à reconsidérer notre itinéraire, à nous donner de nouvelles règles et à trouver de nouvelles formes d'engagement, à miser sur les expériences positives et à rejeter celles qui sont négatives. » (n. 21) Aussi l'Encyclique veut-elle proposer quelques moyens de relever ces défis inédits, indiquer quelques axes au fondement d'une « réflexion nouvelle et approfondie sur le sens de l'économie et de ses fins, ainsi qu'une révision profonde et clairvoyante du modèle de développement pour en corriger les dysfonctionnements et les déséquilibres » (n. 32).

* * *

Pour ce faire, le pape rappelle quelques principes de la doctrine sociale de l'Église. Dans la situation actuelle, une telle mise en perspective historique constitue déjà à elle seule une nouveauté, dans la mesure où le rééquilibrage des axes constitutifs du rapport de l'individu à la société est une tâche à toujours recommencer. Enracinée très haut, dans l'amour de Dieu vérité, la vie sociale ne concerne pas seulement la famille et les amis, c'est-à-dire les micro-relations, mais elle se trouve vivifiée par la charité jusque dans les macro-relations que constituent les rapports économiques, sociaux et politiques. Car c'est dans la vérité, notamment la vérité de l'homme, que l'amour donne sa pleine mesure. Mieux, « ce n'est *que* dans la vérité que l'amour resplendit » (n. 5), et qu'il peut être vécu de manière authentique sans sombrer dans le sentimentalisme. Aussi concerne-t-il la justice et le bien commun.

Pour comprendre cela, on rappellera que le principe directeur de la doctrine sociale est anthropologique : le développement concerne tout homme et tout l'homme, c'est-à-dire chacune de ses dimensions. Or la personne humaine est par nature insérée dans la communauté et la société, non seulement à des fins utilitaires ou pour optimiser production et distribution des biens matériels ainsi que la diffusion des biens culturels, mais parce que sa nature même l'y engage. Aussi la personne est-elle ordonnée au bien commun. Cependant, la finalité naturelle de l'homme (ainsi que sa vocation supranaturelle à la béatitude) fait que, en raison de sa transcendance spirituelle, l'homme dépasse la finalité propre de la société ; c'est d'ailleurs ce qui fonde la valeur inconditionnelle de la personne. Celle-ci est donc ordonnée au bien commun, plus grand qu'elle, mais pas selon tout ce qu'elle est : elle n'en est dépendante *que* dans la ligne où elle est finalisée par la communauté. C'est cette vérité sur l'homme qui fonde la doctrine sociale, tenant le bien commun et de la justice comme un donné objectif normatif pour la personne.

La nouveauté tient dans l'insistance de l'encyclique sur la dimension relationnelle et créative de l'humain constituant sa vocation au don. En effet, l'exaspération individualiste de la revendication des droits a eu tendance à obnubiler l'ouverture à l'endroit des autres. Une telle réduction individualiste constitue l'un des facteurs de la dénatalité en Occident et du basculement de la pyramide des âges, ainsi que l'affaiblissement de l'institution familiale, qui sont à l'origine de difficultés économiques et sociales d'un nouvel ordre. Aussi l'encyclique insiste-t-elle en contrepoint sur l'usage commun des biens, en particulier l'accès à l'eau et à certains aliments : « Il est donc nécessaire que se forme une conscience solidaire qui considère

l'alimentation et l'accès à l'eau comme droits universels de tous les êtres humains, sans distinction ni discrimination. » (n. 27)

Mais surtout, dans sa dimension spirituelle soulevée dans la charité, la personne est par nature faite pour se donner librement. Cette dimension anthropologique de gratuité est essentielle à tous les secteurs de la vie humaine. Il n'est pour s'en convaincre qu'à considérer les effets néfastes de certaines déstructurations sociales dont l'impact économique est déplorable, tel le chômage, qui menace jusqu'au sens même de la créativité personnelle : « La mise à l'écart du travail pendant une longue période, tout comme la dépendance prolongée vis-à-vis de l'assistance publique ou privée, minent la liberté et la créativité de la personne ainsi que ses rapports familiaux et sociaux avec de fortes souffrances sur le plan psychologique et spirituel. » (n. 25) La crise financière a montré le danger économique et social d'une spéculation visant au seul profit à court terme, avec son cortège de difficultés, et de misères qui touchent aussi les pays émergents : le risque de désengagement de nombreux pays menace les programmes de l'ONU en faveur des enfants et de leur accès à l'éducation.

En un mot, l'homme étant fait pour la créativité, pour le don de soi et la solidarité, l'encyclique marque ici sa plus grande originalité. Jusqu'ici, la pensée sociale et économique a eu tendance à surtout proposer une rectification des errances du marché par une intervention étatique. L'intervention massive des pouvoirs publics pour sauver récemment la grande entreprise bancaire a montré deux choses : d'une part que leurs moyens d'action, confinés au plan national, étaient insuffisants face à un développement économique de dimension multinationale, d'autre part qu'il fut impossible à des gouvernements libéraux de s'en tenir aux seules lois du marché. La première leçon à tirer, c'est que les gouvernements doivent se doter d'une politique économique à visée humaniste, qui mette en œuvre une indispensable collaboration réciproque.

La seconde leçon, c'est que le binôme classique « marché-État » semble désormais inapte à relever les défis de la mondialisation économique et culturelle. Aux yeux de Benoît XVI, ce binôme ne suffit plus : l'avoir (marché) et le devoir (État) s'avèrent insuffisants et doivent être complétés par la dimension, si humaine, de la gratuité (le don). L'encyclique ouvre ainsi une nouvelle voie mais, c'est à la fois sa force et sa faiblesse, ne balise pas le parcours à inventer. Ce sont en effet aux acteurs économiques que revient la responsabilité de proposer des solutions concrètes. Plusieurs gestionnaires rappelleront par exemple que, sans une part de gratuité dans l'action humaine, l'économie elle-même n'est pas possible. Il n'y aurait pas de sens à

tarifer le transfert d'informations au sein de l'entreprise, la transmission de la culture, l'encouragement au travail collectif; sans gratuité et sans le plaisir qui l'accompagne, une entreprise devrait faire face à des coûts d'organisation si importants qu'elle ne pourrait se maintenir. Seul le trinôme marché-État-don est respectueux de l'intégralité de la personne, au point que le don ne vient pas comme un complément charitable saupoudrant l'organisation économique en apportant un peu de justice sociale: dans la situation actuelle, le don apparaît en amont, comme constitutif de la justice: « Si hier on pouvait penser qu'il fallait d'abord rechercher la justice et que la gratuité devait intervenir ensuite comme un complément, aujourd'hui, il faut dire que sans la gratuité on ne parvient même pas à réaliser la justice. Il faut, par conséquent, un marché sur lequel des entreprises qui poursuivent des buts institutionnels différents puissent agir librement, dans des conditions équitables. » (n. 38) N'est-ce pas ce que les économistes appellent le « tiers secteur », constitué d'activités personnelles et associatives essentielles à l'économie, au point qu'on l'évalue actuellement à environ quinze pour cent de l'activité économique? Cette femme divorcée, par exemple, en charge de deux enfants en âge de scolarité, et responsable d'une petite entreprise financière: si les grands-parents retraités ne l'épaulaient pas durant plusieurs jours hebdomadaires dans sa responsabilité familiale, elle ne pourrait assumer sa tâche; la perte économique serait importante pour la société entière. Ce « don » d'amour des parents, si naturel et gratuit, porte des fruits économiques importants. C'est dans ce sens que le pape insiste sur l'intégralité du développement personnel et social.

* * *

Toujours la doctrine sociale a insisté sur le fait que le développement de la personne se devait d'être intégral, ce qui a permis, durant cent ans, d'insister sur les structures, le rôle des institutions et l'engagement social de chacun. De manière assez inattendue, le pape relève dans le même temps l'importance du respect de la vie humaine, dans ce qu'il est convenu d'appeler la « bioéthique », et l'on s'étonne d'en trouver ici une si large mention. La raison ne tient pas seulement dans la considération des retombées sociales (par exemple l'impact économique de la dénatalité), mais elle s'enracine au cœur de l'anthropologie: la défense de la justice sociale et de la vie vont de pair, et ne sauraient être dissociées de la totalité de la personne. En effet, la solidarité et l'engagement pour le bien commun ou la défense des structures sociales ne peuvent être isolés de la maîtrise responsable de la nature (n. 50),

pas plus qu'ils ne peuvent être affrontés indépendamment du style de vie de notre société passablement portée à l'hédonisme et au consumérisme: « *La façon dont l'homme traite l'environnement influence les modalités avec lesquelles il se traite lui-même et réciproquement.* » (n. 51) En particulier, une nouvelle régulation éthique de la technique s'avère indispensable, afin d'éviter l'illusion de la toute-puissance humaine: en laboratoire, l'homme n'est-il pas en passe de devenir un produit de sa propre technique? La planification eugénique n'a-t-elle pas partie liée à certaine mentalité favorable à l'euthanasie? Cette insistance nouvelle sur les liens qui unissent la régulation bioéthique et les efforts pour la paix et la solidarité constitue un accent nouveau, prenant toujours mieux la mesure de l'éminente dignité de la personne, dans l'ensemble de ses dimensions: « *Le développement de la personne s'étiole, si elle prétend en être l'unique auteur.* » (n. 68)

D'où le ton à la fois inquiet et résolument optimiste de l'encyclique: la charité enracinée dans la vérité conduit à un véritable humanisme, prenant source au-delà de l'homme: « L'ouverture à Dieu entraîne l'ouverture aux frères et à une vie comprise comme une mission solidaire et joyeuse. » (n. 78)

NOVA ET VETERA

L'ecclésiologie du *Corps du Christ* dans *Lumen Gentium*: méfiance des Pères conciliaires ou réappropriation ? (II)

II – Deux objections délicates: la qualification de l'Esprit Saint comme âme de l'Église et la question des « membres »

La première partie de cette étude s'est concentrée sur les deux objections les plus fréquentes opposées par les Pères du Concile au thème du *Corps mystique*: son unilatéralité et son juridisme[1]. L'analyse des *Acta synodalia*[2] a permis d'affirmer que les Pères ne souhaitaient pas abandonner le thème de l'Église *Corps du Christ* mais plutôt en réguler l'usage. En soulignant la dimension mystérique de l'Église, ils souhaitaient passer d'une approche unilatérale à une approche analogique qui sache faire jouer la multiplicité des notions et des images de l'Église. Enfin, l'objection du juridisme les conduisait, non pas à délaisser la figure de l'Église *Corps du Christ*, mais à remettre en valeur son sens paulinien.

Ces acquis sont importants et l'on peut regretter que la réception post-conciliaire ne les ait pas suffisamment relayés. Sans doute ce relais s'est-il trouvé freiné par deux autres objections que les Pères opposaient encore à l'ecclésiologie du *Corps du Christ*:

1/ le risque d'une interprétation spiritualisante du *Corps mystique*. Pour y remédier il était alors proposé de prendre des distances avec la définition de l'Esprit Saint comme âme de l'Église;

2/ l'inadaptation de la notion de « membre » à résoudre la question délicate du rapport des chrétiens non-catholiques et des non-chrétiens à l'Église. La catégorie de *Peuple de Dieu* semblait offrir plus de souplesse pour intégrer ces différentes situations.

1. Voir *Nova et Vetera* 84, 2009/3, pp.253-275.

2. Concile œcuménique Vatican II, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, Typis polyglotis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1970-1999. Nous recourons à l'abréviation usuelle AS, suivie en chiffres romains du numéro de la session (de I à IV), puis du numéro du volume correspondant (par exemple AS II/1 : seconde session, premier volume).

1. Le risque d'une conception spiritualisante de l'Église

1.1. Débats autour de l'Esprit Saint âme de l'Église

1.1.1. Spiritualisme et monophysisme ecclésial

Si l'un des principaux blâmes soulevés à l'encontre de la figure du *Corps mystique* visait une conception trop juridique de l'Église, paradoxalement, il lui était également reproché la tendance inverse: le risque d'une spiritualisation extrême de l'Église qui conduirait à un monophysisme ecclésial. Certains évêques soulignaient, en effet, que le spiritualisme exagéré auquel pouvait conduire la notion de *Corps du Christ* ignorait la dimension historique de l'Église, faisant d'elle un « mystère trans-historique[3] ». Le danger était de réduire l'Église à une entité purement spirituelle, méconnaissant, voire écartant, sa dimension visible institutionnelle[4]. Ainsi, un certain nombre de Pères se méfiait de la vision de l'Église *Corps du Christ* qui la présentait comme une « incarnation continuée » ne marquant plus suffisamment la distinction ontologique séparant le Christ et son Église – distinction demeurant au sein de l'unité la plus infrangible. Voilà pourquoi plusieurs d'entre eux exprimaient un malaise[5] quant à la dénomination de l'Esprit Saint comme *âme de l'Église*, ou redoutaient une utilisation peu précautionneuse de l'expression[6]. Pour eux, considérer l'Esprit Saint comme l'âme du Corps qui est l'Église pouvait conduire à des confusions[7], notamment en faisant de l'Église une réalité entièrement divine[8] – d'où l'appellation de *monophysisme ecclésial*[9].

3. Mgr M. Baudoux, AS II/1, p. 619: « ... *imago privilegiata* Corporis *qua exprimitur aspectus mysterii transhistoricus.* » Voir aussi Mgr P. Gúrpide Beope, AS II/1, p. 530; Mgr A. Jacq, AS II/1, p. 673.

4. Cf. Card. J. Siri, AS I/4, p. 174, pour qui le *Corps mystique* ne devait pas dispenser de la vérité de l'Église visible.

5. Cf. par exemple Mgr Ch. de Provenchères, AS I/4, p. 462: « *Modus siquidem loquendi scholasticus, minime vero theologicus.* » Voir aussi Mgr P. M. Cambiaghi, AS I/4, p. 430; Conferentia episcoporum Neerlandiae, AS II/1, p. 591; Archiepiscopi et episcopi quinque ditionum apostolicarum in Gallia, AS II/1, p. 586; Mgr P. Gúrpide Beope, AS II/2, p. 171.

6. Cf. Conferentia Episcopalis Germaniae-Austriae, AS I/4, p. 604.

7. Cf. Mgr P. Gúrpide Beope, AS II/2, p. 171: « *Oporteat supprimere verbum 'Anima' eo quod hic terminus multis theologis non placeat propter dictionis ambiguitatem et periculum in aliquem errorem theologicum incidendi.* »; Conferentia episcoporum Neerlandiae, AS II/1, p. 591: « *Imago enim 'unionis corporis et animae' relate ad Ecclesiam potius confusiones gignit.* »

8. Mgr P. Gúrpide Beope, AS II/1, p. 529: « *Habet periculum suggerendi unitatem substantialem sicut illa naturalis quae datur inter animam et corpus hominis.* [...] *Si* [*Spiritus Sanctus*] *habitat in membris ut Anima, dici deberet 'Anima hominis iusti' !* » L'évêque basque espagnol redoutait que cette vision conduise à un apollinarisme ecclésial: AS II/2, p. 171.

9. Cf. Conferentia Episcopalis Germaniae-Austriae, AS I/4, p. 604: « *Imago Spiritus Sancti animae corporis Christi cautius adhiberi debet, ut evitetur monophysitismus ecclesiologicus.* »;

Il fallait donc revenir à l'Écriture et voir avec nuance que « le Christ exerce la fonction de Tête par l'Esprit Saint, de telle manière qu'il apparaît *quasi* comme l'*âme de l'Église*[10] », tout en ne perdant pas de vue que l'Écriture ne qualifie jamais explicitement l'Esprit Saint d'*âme de l'Église*[11]. Pour certains, l'image de l'Église « Temple de l'Esprit Saint » apparaissait plus adéquate, car directement biblique[12] et sans dangers[13]. C'est elle que les Pères firent figurer au numéro 4 de *Lumen Gentium*, consacré plus spécialement à l'Esprit Saint dans l'Église[14], tandis que la mention de l'Esprit Saint *âme de l'Église* fut supprimée de ce numéro. L'expression figurait pourtant dans le projet Philips[15], présenté en mars 1963 comme base des discussions de la sous-commission *De Ecclesia*[16] pour la rédaction du schéma II. La qualification de l'Esprit Saint comme *âme de l'Église* fut radiée du numéro 4 du *De Ecclesia* II car beaucoup la jugeaient « trop peu biblique et expression d'une conception trop exclusivement 'organologique' de l'Église[17] ». Le terme n'était cependant pas totalement rejeté puisqu'il fut réintégré au numéro 5 sur l'*Église comme Corps mystique*[18].

Mgr M. DARMANCIER, AS I/4, p. 451, Mgr P. GÚRPIDE BEOPE, AS II/1, p. 529 et AS II/2, p. 171 ; CONFERENTIA EPISCOPORUM NEERLANDIAE, AS II/1, p. 591.

10. CONFERENTIA EPISCOPALIS GERMANIAE-AUSTRIAE, AS I/4, p. 604 : « *Saltem relatio inter Christum caput et Spiritum Sanctum animam Ecclesiae explicare debet; secundum S. Scripturam Christus functionem capitis per Spiritum Sanctum exercet ita, ut etiam ipse appareat quasi anima Ecclesiae.* » [Nous soulignons]. La fin du texte latin pourrait aussi se traduire comme suit : « ... ce dernier apparaît comme la quasi âme de l'Église ».

11. Cf. Mgr P. M. CAMBIAGHI, AS I/4, p. 430 ; Mgr P. GÚRPIDE BEOPE, AS II/1, p. 529.

12. Cf. 1*Co* 3,16-17 ; 6, 19 ; *Ep* 2,21.

13. Voir par exemple : CONFERENTIA EPISCOPALIS GERMANIAE-AUSTRIAE, AS I/4, p. 612 ; Mgr P. GÚRPIDE BEOPE, AS II/1, p. 529.

14. LG 4 évoque l'Esprit comme celui qui « habite dans l'Église et dans le cœur des fidèles comme dans un Temple ». On retrouve l'expression de l'Église 'Temple de l'Esprit Saint' en d'autres endroits : LG 9 § 2 ; 17 (LG 6 parle de l'Église 'Temple saint', sans préciser directement Temple 'de l'Esprit Saint', mais on peut le supposer).

15. Cf. Schéma Philips, mars 1963 in F.G. HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II synopsis, in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones Constitutio dogmatica De Ecclesia 'Lumen Gentium'*, Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Libreria editrice Vaticana, Vaticano, 1995, [désormais Synopse HELLÍN], p. 695, § 3 *De Spiritu Ecclesiam sanctificante* (qui deviendrait le n° 4 à partir des autres rédactions successives) : « ... *eam [Ecclesiam] vivificando et unificando, ita ut principium vitae seu anima Ecclesiae vocari potuerit.* »

16. Cf. S. ALBERTO, *'Corpus suum mystice constituit'* (LG 7). La Chiesa Corpo Mistico nel Primo Capitolo della *Lumen Gentium*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1996, pp. 306-308.

17. S. ALBERTO, *'Corpus suum mystice constituit'*..., p. 308 : « Essa [definizione] era stata oggetto di ripetute critiche da parte di quei Padri che la consideravano poco biblica ed espressione di una concezione troppo esclusivamente 'organologica' della Chiesa. »

18. Le futur n° 7 de *Lumen Gentium*.

1.1.2. Une image traditionnelle

Malgré ces oppositions évoquées, un grand nombre de Pères conciliaires souhaitaient conserver l'image traditionnelle de l'Esprit Saint *âme de l'Église*[19]. Le projet de schéma chilien la faisait même figurer comme une clé centrale de son texte[20]. Le vide pneumatologique du schéma I avait été souligné à de nombreuses reprises, et certains évêques attribuaient cette lacune à la mise entre parenthèses du rôle d'animation de l'Esprit Saint dans l'Église[21] que l'avant-projet citait sans pour autant l'expliciter.

Dans la même ligne, plusieurs évêques d'Amérique latine dans le schéma chilien, et d'autre Pères, comme par exemple monseigneur Alba Palacios, regrettaient que les dimensions pneumatologiques de grâce, de communion

19. Card. R. Silva Henriquez (Schéma Chilien), Synopse Hellín, p. 781. En note du n° 3 sur l'Esprit Saint, on peut lire : « La definición de alma de la Iglesia no es bíblica. Pero es tradicional y forma parte de la eclesiología católica. » ; Mgr J. Alba Palacios, AS I/4, p. 414 ; Mgr L.-S. Haller, AS I/4, p. 509 ; Mgr H. Veniat, AS I/4, p. 594 ; Card. J. Lefèbvre, AS I/4, p. 372 (sur le rôle d'animation ecclésiale de la charité et de l'Esprit Saint) ; Mgr J.A. Abasalo y Lecue, AS II/1, p. 432 ; Episcopi Lombardiae, AS II/1, p. 588 ; Episcopatus Poloniae, AS II/1, p. 597 : « *Optime quidem Spiritus Sanctus 'Anima Corporis Christi' nuncupatus est.* » ; Patr. P.-P. Méouchi, AS II/1, p. 693 ; Mgr C. Morcillo Gonzalez, AS II/2, p. 185 ; Mgr A. Temiño Saiz, AS II/2, p. 201. Le thème de l'animation de l'Église par l'Esprit n'apparaît que très discrètement chez Jean XXIII, dans son *Motu proprio 'Appropinquante Concilio'* promulguant le règlement du Concile le 6 août 1962, *DC* 1384, 16 sept. 1962, pp. 1223-1224. Paul VI se réfère au rôle animateur de l'Esprit dans son « Discours d'ouverture de la troisième session du Concile », 14 sept. 1964, AS III/1, p. 142 (*DC* 1433, 4 oct. 1964, p. 1220 pour la trad. fr.). L'idée de l'Esprit « âme de l'Église » est par ailleurs un thème récurrent de l'ecclésiologie de Paul VI : voir J.-P. Torrell, « Paul VI et l'ecclésiologie de *Lumen Gentium* », in *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Colloquio internazionale di studio, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI 7, Brescia, 1989, pp. 161-162 ; R. Marangoni, *La Chiesa mistero di comunione.* Il contributo di Paolo VI nell'elaborazione dell'ecclesiologia di comunione (1963-1978), *Analecta Gregoriana* 282, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2001, pp. 252-258.

20. On trouve le schéma chilien présenté par le Card. R. Silva Henriquez au nom de plusieurs évêques d'Amérique latine, in AS II/1, pp. 786-788, mais la Synopse Hellín nous en offre une version plus complète qui comprend la présentation et les notes du projet, pp. 762-845.

21. Cf. Mgr J. Alba palacios, AS I/4, p. 414. L'évêque mexicain soulignait la grave lacune pneumatologique du schéma I qu'il attribuait au fait que l'on ne parlait pas assez de l'Esprit Saint âme de l'Église : « *De Spiritu Sancto, qui est anima Ecclesiae eiusque principium unitatis et varietatis, nonnisi per transennam et data occasione loquitur.* » Voir aussi Card. J. Lefèbvre, AS I/4, p. 372 ; Mgr L.-S. Haller, AS I/4, p. 510 ; Mgr H. Veniat, AS I/4, pp. 594-595 ; schéma chilien, Synopse Hellín, p. 765 ; cf. A.-M. Charue, « Le Saint-Esprit dans *Lumen Gentium* », 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, pp. 19-39 ; N. Silanes, *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia, Roma, 22-26 marzo 1982, Libreria editrice Vaticana, 1983, pp. 1014-1015.

et de charité ne soient pas assez mises en valeur, et ils souhaitaient pour cela une insistance plus marquée sur le rôle de l'Esprit Saint comme *âme de l'Église* et principe de son unité[22]. Beaucoup retenaient en effet que cette image était pertinente pour rendre compte de l'Esprit comme principe d'unité et de communion entre Dieu et les hommes, dans la diversité et l'unité des dons et des charismes. Ainsi était souligné le lien intrinsèque qui unit l'Église, le Christ et l'Esprit, que plusieurs Pères désiraient voir davantage développé[23], insistant sur la connexion intime entre christologie, pneumatologie et ecclésiologie. De son côté, monseigneur Haller expliquait que la compréhension de l'Esprit Saint comme *âme de l'Église* permettait de ne pas se cantonner dans une définition équivoque de l'Église. En effet, si l'Esprit Saint est l'*âme de l'Église*, alors l'Église est un mystère qui transcende toute définition, et se comprend avant tout comme mystère de communion[24].

Les arguments de ce groupe, qui jugeait traditionnel le thème de l'Esprit Saint *âme de l'Église*, ne furent pas suffisants pour convaincre ceux qui l'estimaient trop risqué et la rédaction définitive tenta de faire droit aux requêtes des deux tendances.

1.2. L'Esprit Saint âme de l'Église dans Lumen Gentium

1.2.1. L'évolution au cours des discussions conciliaires

L'image de l'Église *Corps du Christ*, associée à celle de l'Esprit Saint *âme de l'Église* fut conservée, mais de façon discrète. On ne peut manquer de remarquer que les rédactions successives du texte ont multiplié les précautions dans la présentation de l'analogie. Un tableau synoptique nous aidera à saisir cette évolution [Nous soulignons] :

22. Cf. Mgr J. Alba Palacios, AS I/4, p. 414; Schéma Chilien n° 3 f, Synopse Hellín, p. 783; Mgr J.A. Abasalo y Lecue, AS II/1, p. 432.

23. Cf. Mgr H. Veniat, AS I/4, p. 594; Card. R. Silva Henriquez (Schéma Chilien), AS II/1, p. 788. Voir aussi Mgr J.A. Abasalo y Lecue, AS II/1, p. 432, qui demandait que soit explicitée la corrélation du rôle du Christ-Tête et de l'Esprit Saint âme de l'Église : le Christ est principe de vie en tant que Tête, et l'Esprit Saint en tant qu'âme. Voir encore Mgr C. Morcillo Gonzalez, AS II/2, p. 185. Voir également Mgr A. Elchinger, AS II/1, p. 657, qui mettait en relation le Christ, l'Esprit Saint et l'Église grâce à l'adage irénéen « *Ubi Spiritus, Ubi Ecclesia.* »

24. Cf. Mgr L.-S. Haller, AS I/4, p. 509.

Schéma I / 1962 ; AS I/4, p. 14.	Schéma II / avril 1963 ; AS II/1, p. 218.	*Lumen Gentium*; AS III/8, p. 788.
(n° 5): *Sicut autem Christus Caput est Corporis, ita et Spiritus Sanctus in Capite et in membris inhabitans,* ***eius est Anima****; qui unus cum sit, totum Corpus in unitate constituit et tenet et membris omnibus, secundum mensuram donationis Christi, gratiam et dona administrat et charismata confert.*	(n° 5): *Spiritus autem Christi est qui unus idemque in Capite et in membris existens, totum corpus vivificat, unit et movet,* ***ita ut principium vitae seu anima Ecclesiae iure vocatus sit.***	(n° 7): *Ut autem in Illo incessanter renovemur (cf. Ep 4,23), dedit nobis de Spiritu suo, qui unus et idem in Capite et in membris exsistens, totum corpus ita vivificat, unificat et movet,* ***ut Eius officium a sanctis Patribus comparari potuerit cum munere, quod principium vitae seu anima in corpore humano adimplet.***

Au numéro 5, le schéma I présente l'Esprit en disant qu'il « est » l'*Âme de l'Église* (avec un A majuscule), dans le sens d'une identification propre (*eius est Anima*). L'expression semble aller de soi car elle ne donne pas lieu à des développements explicatifs. Le schéma II apporte des nuances en commençant par décrire l'action de l'Esprit Saint dans le corps ecclésial à travers les verbes « vivifier », « unifier » et « mouvoir ». C'est à partir de cette description de l'action pneumatologique dans le corps ecclésial que le texte tire l'attribution à l'Esprit Saint des noms de « principe de vie ou *âme de l'Église* » (*ita ut principium vitae seu anima Ecclesiae iure vocatus sit*). Dès le *De Ecclesia* II, nous ne sommes plus dans la perspective de la caractérisation absolue (l'Esprit *est* l'*Âme de l'Église*), mais dans le domaine de l'analogie qui attribue divers noms – dont celui d'âme – au mystère de l'agir de l'Esprit dans le corps ecclésial. Un détail illustre cette réflexion : le mot « âme » ne porte plus la majuscule que l'on trouvait dans la rédaction du projet préparatoire[25].

La version finale de *Lumen Gentium* 7 se montre plus prudente encore dans sa rédaction et atténue quelque peu les termes de l'analogie[26]. Après avoir repris la description de l'agir de l'Esprit qui « vivifie, unit et meut tout le Corps », le texte propose explicitement une comparaison (*comparari*

25. Les textes du magistère postérieur qui évoquent l'Esprit Saint âme de l'Église ont suivi l'usage de *Lumen Gentium*. Pour les références de ces textes, on se reportera plus loin à la note 31.

26. Cf. G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica.* Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica, Pontificio Seminario Lombardo – Roma/Glossa – Milano, 2004, p. 180.

potuerit) et se démarque ainsi nettement de la définition absolue du schéma préparatoire. Cette comparaison ne porte plus immédiatement sur la *Personne* de l'Esprit Saint, mais se déplace sur sa fonction (*officium*) comparée au rôle (*munus*) de l'âme dans le corps humain. Aussi, on ne parle plus directement de l'Esprit Saint appelé *âme de l'Église* mais de son rôle qui est comme celui de l'âme humaine, afin de mettre en relief qu'il s'agit d'une analogie fonctionnelle[27], portant sur le plan opératif et non sur le plan ontologique. Le P. Congar commente : « l'énoncé est fonctionnel, non ontologique. C'est une nuance importante[28]. » Le numéro 7 fait donc preuve d'une prudence extrême. Cependant, dans la mesure où nous sommes dans le cadre d'une analogie, nous ne pensons pas qu'il interdise de parler de l'Esprit comme *âme de l'Église*. En effet, plusieurs des textes, auxquels la note 8 de *Lumen Gentium* 7 renvoie, mettent directement la personne de l'Esprit Saint dans l'Église en parallèle avec l'âme dans le corps humain[29]. D'autre part, le décret conciliaire *Ad Gentes*, promulgué le 7 décembre 1965, soit un an après *Lumen Gentium*, reprend lui aussi l'analogie, mais de manière moins circonspecte, en visant de nouveau directement la *Personne* de l'Esprit Saint. Le texte souligne qu'il s'agit d'une analogie – et non d'une identification univoque – en décrivant l'Esprit comme *quasi anima*[30]. Le magistère postérieur n'hésite d'ailleurs pas à faire appel à l'expression en l'appliquant immédiatement à la *Personne* de l'Esprit Saint[31], tout en restant clairement dans les limites d'une analogie fonctionnelle.

27. Cf. E. SAURAS, *El Cuerpo mistico*, Biblioteca de Autores Cristianos – Madrid/Biblioteca de tomistas españoles-Valencia, 1952, p. 212.

28. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. I, Cerf, Paris, 1979, p. 213.

29. Parmi ces textes de la note 8 de LG 7, relevons ceux qui recourent à l'analogie anthropologique et caractérisent explicitement l'Esprit Saint d'« âme de l'Église ». Tout d'abord, sont cités deux textes magistériels : LÉON XIII, Lettre Encyclique *Divinum illud*, 9 mai 1897, ASS 29 (1896-97), p. 650 et PIE XII, Lettre Encyclique, *Mystici Corporis*, *Denz* 3808. Ensuite, viennent les citations des Pères et des Docteurs, notamment AUGUSTIN, *Serm.* 268, 2 : PL 38, 1232 *et alibi*; et THOMAS D'AQUIN, *Super Epist. ad Colossenses*, 1, 18, lect. 5, Turin, Marietti, II, n° 46. Les Pères grecs cités, JEAN CHRYSOSTOME, *In Eph*, Hom. 9, 3, PG 62, 72 et DIDYME D'ALEXANDRIE, *Trin.* 2, 1 : PG 39, 449 *sq.*, ne qualifient pas directement l'Esprit Saint d'« âme de l'Église », mais indirectement, en visant son rôle unificateur et vivificateur.

30. Voir AG 4 : « Spiritus Sanctus *Ecclesiam totam per omnia tempora in communione et ministratione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit, ecclesiastica instituta* quasi anima *eorum* vivificando *et eundem missionis animum, quo ipse Christus actus fuerat, in cordibus fidelium instillando.* » [Nous soulignons].

31. PAUL VI et JEAN-PAUL II parlent à plusieurs reprises de l'Esprit Saint âme de l'Église, et souvent de façon assez directe. Voir par exemple PAUL VI, Lettre Encyclique *Sacerdotalis caelibatus*, 24 juin 1967, *DC* 1498, 16 juillet 1967, n° 45 : « ... suppliant avec instance le Père de tous, l'Époux divin de l'Église, et *l'Esprit Saint, qui en est l'âme.* » [Nous soulignons] ; Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, 8 déc. 1975, *DC* 1689, 4 janv. 1976, n° 75 : « C'est grâce à l'appui

En délimitant les modalités de l'analogie, ces ajustements répondent à la requête des Pères qui redoutaient un certain monophysisme ecclésial. Il s'agissait de contrevenir au risque de comprendre l'animation de l'Esprit comme réalisant une sorte d'union hypostatique avec les croyants. On écarte le danger en parlant d'analogie car celle-ci fait jouer la différence avant de cibler une certaine proportion entre les éléments mis en relation[32]. On signifie alors que la différence entre le rôle de l'Esprit Saint dans l'Église et celui de l'âme dans le corps humain est telle que la négation des points communs serait en soi plus juste mais qu'elle n'empêche pas, cependant, d'établir une certaine ressemblance[33]. Ainsi, le rôle d'animation de l'Esprit ne l'est pas au sens exact de celui de l'âme dans le corps humain. En effet, – au sens aristotélicien – l'âme est de même nature que le corps dont elle est la forme substantielle· ce qui ne convient pas pour décrire le rapport Esprit Saint/Église car chacun conserve sa nature propre. L'expression doit donc être entendue dans le sens où l'Esprit Saint, tout en demeurant transcendant[34], joue dans l'Église un rôle immanent de vivification, d'unification et de motion qui peut être comparé au rôle du principe de vie ou de l'âme dans le corps humain. Tel est le point précis sur lequel porte la similitude de l'analogie. Elle permet de comprendre que l'Esprit Saint n'est pas une réalité surajoutée à l'Église[35], et qu'il agit en elle corrélativement à l'action du Christ.

du Saint-Esprit que l'Église s'accroît. *Il est l'âme de cette Église.* » Voir également JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles Laici*, 30 déc. 1988, *DC* 1978, 19 février 1989, n° 7 : « … *L'Esprit Saint, qui est l'âme de l'Église*, la soutient dans sa mission. » [Nous soulignons]. Voir aussi n° 20. Et encore : ID., Lettre Encyclique *Dominum et Vivificantem*, 18 mai 1986, *DC* 1920, 15 juin 1986, n° 26. Voir encore CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, éd. fr. définitive, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, Paris, 1998², n° 809 : « *Ecclesia templum est Spiritus Sancti. Spiritus est* velut corporis mystici anima, *principium vitae eius, unitatis in diversitate et divitiarum suorum donorum et charismatum.* » ; n° 813 : « *Ecclesia una est ratione 'anima' suae : Spiritus Sanctus, qui credentes inhabitat…* » [Nous soulignons]. Voir encore BENOÎT XVI, Angelus du 31 mai 2009 pour la Pentecôte : « L'Esprit Saint est l'âme de l'Église. Sans lui, à quoi serait-elle réduite ? ». http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2009/documents/hf_ben-xvi_reg_20090531_pentecoste_fr.html, [accédé en ligne le 6 août 2009].

32. Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE LATRAN IV, 11-30 nov. 1215, *Denz* 806 : « Si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et la créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux. »

33. Voir J.-H. NICOLAS, « Le Saint-Esprit principe de l'unité de l'Église », *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia, Roma, 22-26 marzo 1982, Libreria editrice Vaticana, 1983, p. 1360.

34. Cf. J.-H. NICOLAS, « Le Saint-Esprit principe de l'unité de l'Église », p. 1360.

35. Cf. L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa, aspetti della Crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Jaca Book, Milano, 1998, p. 56 : « Non possiamo spiegare l'unione dello Spirito con la Chiesa considerandola come una semplice aggiunta dello Spirito alla persona e all'opera di Cristo. Si tratta piuttosto di un profondo legame interiore tra Cristo e lo Spirito. Solo

1.2.2. L'intégration de la dimension pneumatologique de l'ecclésiologie

Les commentaires de ce passage de *Lumen Gentium* 7 passent en général rapidement sur le rôle d'animation de l'Esprit Saint et ne semblent pas accorder un grand intérêt à l'analogie[36]. Pourtant, en rattachant le rôle d'animation de l'Esprit Saint à la tradition des Pères, le Concile présente l'analogie comme un gage d'autorité solide, traditionnellement reconnu pour approcher le mystère de la vivification pneumatologique de l'Église[37]. Une note offrant des références patristiques et magistérielles (note 8) a été adjointe au texte[38] et elle autorise à penser que l'analogie est importante car elle regroupe des citations des traditions grecque (Didyme d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome)[39] et latine (saint Augustin, saint Thomas d'Aquin). En mettant en valeur la dimension pneumatologique de l'ecclésiologie, l'analogie peut apparaître comme un certain pont œcuménique avec la tradition orientale pour laquelle le rôle vivificateur et divinisateur de l'Esprit Saint, son inhabitation dans l'âme des fidèles, est au centre de la théologie[40]. En

riconoscendo questa unione profonda ed essenziale il mistero della Chiesa può sciogliersi nella sua pienezza, mistero che rimanda palesemente al mistero della Trinità. »; p. 58 : « [La Chiesa] è l'organismo salvifico costruito per mezzo dell'estensione dello Spirito di Cristo verso la comunità dei credenti, organismo che ha in Cristo il suo capo e nello Spirito Santo la 'sua anima'. »

36. Cf. C.H. RIOJA, *El espíritu santo como alma de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II*, Pontificium Athenaeum Antónianum, Dissertationes ad Doctoratum n° 359, Romae, 1998, p. 45, où l'auteur regrette que l'ecclésiologie post-conciliaire ait trop peu exploité les richesses de l'analogie. À titre d'illustration, on pourra consulter V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa.* Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla *Lumen Gentium* del Vaticano II, Piemme, Casale Monferrato, 1997 : l'analogie de l'Esprit Saint âme de l'Église est passée sous silence.

37. Le P. Y. CONGAR, dans son étude *Je crois en l'Esprit Saint*, t. I, p. 162, n'hésite pas à parler d'une affirmation *universelle*: « C'est universellement que, dans la foulée de saint Augustin, on attribue au Saint-Esprit l'animation du Corps ecclésial du Christ. » Voir aussi M.-H. LAVOCAT, *L'Esprit de vérité et d'amour.* Essai de synthèse doctrinale sur le Saint-Esprit, Librairies Saint-Dominique et Saint-Charles, Paris, 1968, p. 234, qui évoque « la métaphore augustinienne » comme « demeurée courante dans l'Église, chez les Pères et chez les théologiens » et il ajoute: « on pourrait dire qu'elle est devenue 'classique'. »

38. Voir AS III/1, *Relationes de singulis numeris*, p. 175: la *relatio* sur le n° 7, alinéa 7, témoigne de l'importance de cette note et de son souci d'harmoniser les tendances divergentes de l'*aula.*

39. La tradition patristique grecque ne recourt pas à l'expression « Esprit Saint âme de l'Église » mais c'est la même réalité qu'elle vise lorsqu'elle présente l'Esprit comme celui qui vivifie, unifie, sanctifie et divinise les fidèles, les incorporant ainsi au *Corps du Christ* qui est l'Église. À titre d'illustration, on pourra se reporter aux textes réunis par le R.P. S. TROMP, *De Spiritu Sancto Anima Corporis Mystici*, t. 1: *Testimonia selecta e patribus graecis*, Pont. Universitas Gregoriana, Romae, 1932.

40. On trouve même l'expression dans le *Catéchisme* du métropolite PHILARÈTE, cité par P. EVDOKIMOV, in *L'Orthodoxie*, « Bibliothèque théologique », Delachaux & Niestlé, Neuchâtel – Paris, 1959, p. 127 : « L'Église est une parce qu'elle représente un seul Corps spirituel, animé

outre, l'animation de l'Église reconnue au Saint-Esprit signifie que « dans la perspective du Concile, on ne peut plus définir l'Église sans faire référence au Saint-Esprit[41] ». C'est une contribution importante à souligner auprès de nos partenaires orthodoxes qui reprochèrent souvent l'orientation exclusivement christocentrique de Vatican II et sa carence pneumatologique[42].

par un seul et même Esprit divin et n'ayant qu'un seul chef qui est le Christ. » Voir aussi G. FLOROVSKY qui évoque le rôle animateur de l'Esprit dans son étude « Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église », *La sainte Église universelle*, Confrontation œcuménique, « Cahiers de l'actualité protestante » H.S. 4, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1948, pp. 28 & 43. Voir encore E. LANNE, « Lo Spirito Santo nella ricerca ecumenica », in *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, una ricerca ecumenica a cura di E. LANNE, A.V. E., Roma, 1970, pp. 9-36 (en particulier les pp. 15-17 & 29). Voir également N. SILANES, *La Iglesia de la Trinidad*. La Santíssima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico. Secretario Trinitario, Salamanca, 1981, p. 406. Du même auteur, voir aussi : « El Espíritu Santo y la Iglesia en el Concilio Vaticano secondo », in *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia, Roma, 22-26 marzo 1982, Libreria editrice Vaticana, 1983, p. 1023. Plusieurs auteurs orthodoxes ont cependant critiqué une certaine conception de l'Esprit Saint comme âme de l'Église, mais nous pensons que leur critique repose sur une compréhension erronée de la doctrine catholique de l'Esprit Saint âme de l'Église. Voir par exemple N. NISSIOTIS, « Pneumatologie orthodoxe », in F. J. LEENHARDT – *al.*, *Le Saint-Esprit*, Labor et Fides, Genève, 1963, p. 89 ; O. CLÉMENT, « Quelques remarques d'un orthodoxe sur la Constitution *De Ecclesia* », *Œcumenica*, 1966, pp. 108-109 ; J. ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe », in *Les Églises après Vatican II*, Dynamisme et prospective. Actes du Colloque International de Bologne, 1980, G. Alberigo (éd), « Théologie historique » 61, Beauchesne, Paris, p. 139. Pour d'autres raisons – en particulier la crainte d'un certain monophysisme ecclésial – les protestants ont manifesté leurs réticences face à l'analogie de l'Esprit Saint âme de l'Église : voir A. GANOCZY, « Points de rencontre ecclésiologiques entre Calvin et Vatican II », *Istina* 12, 1967/3-4, Paris, p. 461, où l'auteur explique que « le thème patristique [de l'Esprit Saint âme de l'Église] n'éveille aucune sympathie chez le réformateur [Calvin]. Il lui paraît même dangereux, en tout cas, non fondé dans l'Écriture. » Voir aussi Y. CONGAR, « Actualité d'une pneumatologie », *Proche Orient Chrétien* 23, 1973/1, pp. 123-124, qui parle de la réticence protestante à l'égard de ce thème.

41. A. NISUS, « L'Esprit Saint et l'Église dans l'œuvre d'Yves Congar », *Transversalités* 98, 2006/2, p. 138.

42. O. CLÉMENT, dans son étude « Quelques remarques… », p. 106, constate une « christologie insuffisante, une pneumatologie presque inexistante (ce qui ne veut pas dire […] une absence du Saint-Esprit!) », voir encore p. 107. On pourra également se reporter à J. ZIZIOULAS, « Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales… », p. 130 : « En général, on avait le sentiment que, en comparaison de la christologie, la pneumatologie ne jouait pas un rôle important dans l'enseignement du Concile sur l'Église. Plus particulièrement, on observait que le Saint-Esprit entrait dans l'ecclésiologie *après* que l'édifice de l'Église eût été construit avec le seul matériau christologique. » 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, pp. 41-42 ; ID., *Je crois en l'Esprit Saint*, t. I, p. 227. Dans ces différentes études, le P. Yves Congar prend acte des remarques de nos frères orthodoxes et tente d'y répondre.

Voici donc un point à ne pas négliger et qui invite à considérer avec attention les ressources de cette analogie. Un élément supplémentaire conforte notre argumentation. Jean-Paul II dans son Encyclique *Dominum et Vivificantem* donne lui-même l'interprétation du Concile en ce sens : « l'enseignement de ce Concile est essentiellement 'pneumatologique', *pénétré de la vérité sur l'Esprit Saint, âme de l'Église*[43]. » [C'est le Pape qui souligne] Il convient donc de ne pas atténuer l'analogie de l'Esprit Saint, *âme de l'Église*, même s'il nous faut admettre que *Lumen Gentium* se garde prudemment de toute emphase[44].

Pour se prémunir contre un éventuel monophysisme ecclésial les Pères conciliaires ne se sont pas limités à présenter avec prudence le rôle animateur de l'Esprit Saint, ils ont également présenté le thème de l'Église *Corps du Christ* selon un certain équilibrage qui assure la distinction ontologique du Christ et de l'Église : d'une part en insistant sur le fait qu'il s'agit d'une analogie, d'autre part en soulignant sa corrélation avec l'image de l'Église *Épouse.*

1.3. Église Corps du Christ et Église Epouse du Christ

Tout d'abord, les Pères ont abordé le thème du *Corps du Christ* en ayant soin de mettre en valeur qu'il s'agit d'une analogie, et donc qu'elle implique une certaine différence ou distance et qu'il ne s'agit pas d'une identification univoque entre l'Église et le *Corps du Christ.* Ainsi, le texte conciliaire ne présente pas l'Église et le *Corps du Christ* en termes d'identification stricte, mais il est dit que le Fils de Dieu, « communiquant son Esprit à ses frères [...] a fait d'eux mystiquement *comme* (*tamquam*) son Corps[45] ». Le *tamquam*

43. Jean-Paul II, *Dominus et Vivificantem*, n° 26. Il convient de souligner qu'ici le Pape caractérise directement l'Esprit Saint comme âme de l'Église. Voir aussi la note 96 du n° 25 : « Il y a toute une tradition patristique et théologique en ce qui concerne l'union intime entre l'Esprit Saint et l'Église, union présentée parfois en analogie avec le rapport entre l'âme et le corps dans l'homme. » La note est illustrée d'un grand nombre de citations patristiques qui reprennent celles de la note 8 de LG 7 en les étoffant (les noms de saint Irénée, saint Grégoire le Grand, saint Athanase sont ajoutés). Les références magistérielles à Léon XIII et Pie XII ont été supprimées. Au sujet de *Dominus et Vivificantem*, n° 26, voir M. Semeraro, « Per una ecclesiologia pneumatologica. Linee e orientamenti nel magistero della Chiesa cattolica », *Nicolaus* 13, 1986/2, p. 261, qui évoque « una asserzione così impegnativa, che supera di slancio ogni dubbio in proposito ».

44. Nous avons là un exemple de rédaction conciliaire qui témoigne du souci de concilier les divers points de vue en discussion. Voir G. Philips, *Carnets conciliaires*, p. 100.

45. LG 7 § 1 : « *Dei Filius,* [...] *communicando enim Spiritum suum, fratres suos, ex omnibus gentibus convocatos, tamquam corpus suum mystice constituit.* »

prémunit donc contre le risque de faire de l'Église l'incarnation continuée du Christ sans marquer la différence ontologique entre les deux. Il est intéressant de noter que saint Paul ne s'est pas entouré d'autant de précautions dans ses épîtres et qu'il parle directement de l'Église qui est le *Corps du Christ*[46]. Ceci doit nous aider à ne pas interpréter le *'tamquam'* dans le sens d'une simple métaphore. Ce serait oublier la réalité de l'incorporation décrite par saint Paul et que le Concile a si bien traduite par le large et riche éventail du vocabulaire de l'assimilation au Christ (LG 7 § 2 et 5). Nous l'avons déjà évoqué, de très nombreux Pères ont insisté sur le réalisme de l'incorporation christique qui fait de la notion de *Corps du Christ* plus qu'une image et qu'une métaphore[47].

Enfin, comme plusieurs Pères avaient proposé de contrebalancer l'image du *Corps du Christ* par une autre image scripturaire qui assurerait la distinction entre le Christ et l'Église[48], comme par exemple celle de l'*Épouse*[49] ou celle du *Peuple de Dieu*[50], le numéro 7 s'achève sur l'Église Corps-Épouse. En effet, si le numéro 7 de *Lumen Gentium* s'ouvre par l'affirmation de l'unité vitale entre le Christ et les croyants, selon une participation réelle à son Corps (LG 7 § 2), il se conclut par l'analogie de l'*Épouse* qui marque la distinction ontologique: l'Église est l'*Épouse* du Christ, qu'il aime et qu'il s'unit comme son propre Corps[51]. Ainsi, l'Église est unie vitalement à son Seigneur, mais elle lui demeure cependant distincte[52]. Comme *Épouse*, elle lui

46. Cf. *Ep* 1, 22-23: « Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église, laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout. » [Nous soulignons]; 1*Co* 12,27: « Or vous êtes, vous, le Corps du Christ »; *Col* 1,18; 1,24; *Rm* 12,5; *Ep* 5,30.

47. Cf. par exemple: Mgr J. McEleney, AS II/1, p. 689; Mgr H. Jenny, AS II/2, p. 73. On pourra aussi se reporter au commentaire très éclairant de Mgr L. Cerfaux, « Les images symboliques dans le Nouveau Testament », in G. Baraúna – *al.* (dir.), *L'Église de Vatican II...*, t. II, pp. 253-257.

48. Cf. *Commentarius*, 30 sept. 1963, AS II/1, n° 5, p. 230.

49. Cf. Mgr F. Seper, AS I/4, p. 572; Mgr J. Enciso Viana, AS II/1, p. 459; Mgr E. Guano, AS II/1, p. 455.

50. Cf. Mgr H. Volk, AS I/4, p. 387; Mgr P. Gúrpide Beope, AS II/1, p. 529 et AS II/2, p. 171; Conferentia episcoporum neerlandiae, AS II/1, p. 591: « *Expedit* [...] *aspectus Ecclesiae qua 'Corporis Christi' subordinetur aspectui universaliori Ecclesiae qua 'Populi Dei', eo enim positio Ecclesiae in historia salutis clariore in luce videtur, insuperque vitatur possibilitas alicuius 'monophysitismi ecclesialis', qui rationem reddere nequit manifestationis empiricae Ecclesiae.* »

51. Voir aussi LG 6 § 5 et LG 39 § 1; LG 44 § 1. Cf. Jean-Paul II, Lettre apostolique *Tertio Millenio Adveniente*, 10 nov. 1994, *DC* 2105, 4 déc. 1994, n° 19: « Au Concile, l'Église, dans le désir d'être pleinement fidèle à son Maître, s'est interrogée sur son identité et a redécouvert la profondeur de son mystère de Corps et d'Épouse du Christ. »

52. Voir Y. Congar, *Un Peuple messianique.* L'Église sacrement du salut. Salut et libération, cf. 85, Cerf, Paris, 1975, p. 83: « Le Concile a voulu prendre ses distances à l'égard d'une homo-

fait face dans l'amour et elle tend à la communion parfaite avec son époux de telle sorte qu'ils ne fassent plus qu'un seul Corps[53].

2. La question des « membres »

Dans le cadre de la discussion sur la relation des non-catholiques au Christ et à l'Église, une nouvelle objection s'élevait à l'encontre du recours à l'analogie du *Corps du Christ* concernant l'emploi du terme de 'membre'.

2.1. Deux conceptions

La grande majorité des Pères était d'accord sur le fait qu'on ne pouvait résoudre la question de l'appartenance à l'Église de façon tranchée et univoque – « oui » ou « non » – mais qu'il fallait l'envisager selon des degrés progressifs de participation au mystère du Christ et de l'Église[54], c'est-à-dire selon un mode analogique[55]. Il était important de favoriser une solution

généité trop poussée entre le Christ et l'Église. Au moment même où, pour la première fois de l'histoire, l'Église se définissait, ou plutôt se déclarait et se décrivait elle-même, elle a voulu éviter un ecclésiocentrisme tel qu'il aboutirait à transférer à une réalité malgré tout humaine l'intérêt et finalement le culte dus à Dieu et à son Christ. L'usage du concept d'*Épouse* a répondu à la même intention : c'est, en effet, un concept tout à la fois d'union et d'altérité. »

53. Cf. J.-H. NICOLAS, « Le Saint-Esprit principe de l'unité de l'Église », p. 1378, qui met en valeur le lien entre les deux thèmes : « La métaphore paulinienne du corps ne peut s'entendre qu'à la lumière de celle de l'épouse dont saint Paul la rapproche. Si elle est le *Corps du Christ*, c'est dans le sens où Ève est pour Adam 'l'os de ses os et la chair de sa chair' (*Gn* 2, 24), et si elle est une avec lui, c'est comme l'homme et la femme unis par le mariage sont 'une seule chair'. » Voir également les profonds développements de J. RATZINGER dans *Appelés à la communion.* Comprendre l'Église aujourd'hui, trad. B. Guillaume, Fayard, 1993, pp. 31-33.

54. Voir Mgr A.-J. JELMINI (au nom de la Conférence épiscopale helvétique), AS II/2, p. 50 qui insiste sur les quatre modalités de présence du Christ qui constituent l'Église et que l'on retrouve en des degrés différents dans l'Église catholique et dans « les Églises séparées » (*Ecclesiae separatae*). On peut également consulter : Card. P. TATSUO DOI, AS I/4, pp. 398-399 ; Mgr Ch. DE PROVENCHÈRES, AS I/4, p. 460, Mgr G. GARRONE, AS I/4, p. 498 ; Mgr A. TOUTOUNGY, AS I/4, p. 590 ; Mgr F. BOUGON, AS II/1, p. 482 ; EPISCOPI LOMBARDIAE, AS II/1, p. 588 ; Mgr J. MARLING, AS II/2, p. 75. L'intervention du RP. W.-J. DUFAULT, AS III/3, pp. 525-528, est révélatrice de la tension qui tiraille les Pères. D'un côté, le P. Dufault veut suivre Pie XII qui enseigne que nos frères séparés ne sont pas membres, et d'un autre côté, il constate que le projet *De œcumenismo* parle des frères séparés qui sont vrais fils de l'Église. Et il s'interroge : « si ce sont des fils, comment ne sont-ils pas membres ? » Pour résoudre ce paradoxe, il propose de considérer les différents cercles concentriques qui rayonnent autour de l'Église « au sens vrai et propre » (*in sensu vero et proprio*) et qui constituent « l'Église extensive » (*Ecclesia extensiva*). L'intuition est intéressante mais il faut reconnaître que sa mise en œuvre est décevante car elle aboutit à séparer la « véritable » Église de « l'Église extensive. »

55. Voir par exemple l'intervention de Mgr I. GHATTAS, AS I/4, p. 377 : « Que la notion d'appartenance à ce *Corps mystique* du Christ soit conçue sous un mode analogue et non plus univoque. » ; Mgr P. GÚRPIDE BEOPE, AS II/2, p. 171.

d'esprit œcuménique[56] qui envisage en premier le rapport ontologique et mystique à l'Église et non plus uniquement le rapport juridique[57].

Deux conceptions étaient au cœur de la controverse[58] car les Pères conciliaires ne parvenaient pas à se mettre d'accord sur la convenance du terme « membre »[59] :

• Une première conception jugeait qu'il fallait éviter le recours à ce terme jugé déficient[60] et grevant le dialogue œcuménique. Elle soulignait les difficultés du recours à l'image du *Corps du Christ*. En effet, parler de l'Église comme *Corps du Christ* exigeait de parler de ses « membres » et pour certains le terme était univoque car : ou on est membre ou on ne l'est pas. Seuls les catholiques pouvaient alors être qualifiés de « membres » de l'Église, ce qui ne favorisait pas une résolution positive du statut de nos frères séparés. La

56. Les Pères réclamaient souvent une présentation positive de la question. Cf. entre autres : Card. P. Tatsuo Doi, AS I/4, p. 399 ; Mgr L.S. Nagae, AS II/1, p. 563. Voir aussi Mgr R. Rabban, AS I/4, p. 236, qui trouvait que la question des membres était exposée de façon trop dure dans le schéma I et Mgr P. Y. Taguchi, AS II/1, p. 575 qui craignait que certaines expressions ne blessent nos frères séparés.

57. Conferentia episcopalis Aprutiensis, AS II/1, p. 799 : « Il concetto bellarminiano, che dava un peso decisivo al vincolo giuridico, era giustificato dalla polemica antiprotestante. Nello spirito ecumenico, che anima oggi la Chiesa Cattolica, è bene porre in primo piano il rapporto ontologico, che è spirituale e mistico, e attribuire una funzione di complemento, sebbene necessaria, al rapporto giuridico con la Chiesa. » ; Archiepiscopi et episcopi centro-orientalis in Gallia, AS II/1, p. 584 ; Archiepiscopi et episcopi quinque ditionum apostolicarum in Gallia, AS II/1, p. 586. Voir aussi Conferentia episcoporum neerlandiae, AS II/1, p. 592 ; Mgr A. Elchinger, AS II/1, p. 657.

58. Cf. Mgr P. Gúrpide Beope, AS II/1, p. 530, qui résume les termes de la controverse concernant la notion de « membres ». Voir également Conferentia Episcopalis Germaniae-Austriae, AS I/4, pp. 604 & 615-617. Face à cette dualité d'opinion, les conférences épiscopales allemande et autrichienne, qui préféraient éviter le terme, proposaient cependant une alternative : ou de renoncer tout simplement au terme « membre » jugé équivoque (ils suggéraient alors de parler des différents degrés de *coniunctio* avec l'Église), ou d'utiliser analogiquement la notion de membre (membre au sens plein et parfait, membre au sens imparfait). On pourra aussi consulter G. Philips, « Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du Concile Vatican II », *NRT* 85, 1963/3, pp. 231-232. L'analyse publiée par le théologien belge pendant la première inter-session résume bien les enjeux et la complexité de la question des 'membres' de l'Église.

59. Cf. Mgr P. Gúrpide Beope, AS II/1, p. 530 : « *Omnes theologi concordes sunt circa situationem realem seu obiectivam diversarium categoriarum hominum relate ad Ecclesiam. Sed disputatur quoad nomen 'membrum'* » ; Mgr F. Bougon, AS II/1, p. 482 : « *Theologie de doctrina consentiunt, de usu vocabuli dissentiunt.* » Voir aussi Y. Congar, *Mon journal du Concile*, Cerf, Paris, 2002, tome I, p. 343, qui parle de la « très difficile question des membres ».

60. Voir par exemple : Patr. P.-P. Méouchi, AS II/1, p. 694 : « Le terme 'membre' est pris au corps humain, [...] il est déficient pour rendre les liens qui unissent le croyant à son chef. » ; Mgr L.S. Nagae, AS II/1, p. 563 ; Mgr M. Baudoux, AS II/1, p. 477 ; Mgr A. Soegijapranata, AS II/1, p. 567 ; Episcopi Africae meridionalis, AS II/1, p. 796.

notion de membre, comprise comme n'admettant aucune gradualité, se révélait inapte à traiter de la question de l'appartenance à l'Église sous un mode analogique car elle paraissait empêcher une modulation progressive. Trouvant la notion trop juridique, certains Pères lui préféraient la conception des différents degrés de *coniunctio* avec l'Église[61] ou celle des grades progressifs d'incorporation au Christ[62].

• Une seconde conception soutenait, au contraire, que la notion de membre pouvait être utilisée de façon analogique, selon divers modes ou grades d'incorporation[63]. Plusieurs Pères estimaient que la méfiance vis-à-vis de la notion de membre et sa compréhension en termes univoques provenaient d'une interprétation trop extrinsèque et superficielle[64], trop bellarminienne[65], qui négligeait la dimension intérieure et pneumatologique de l'incorporation[66]. Pour ces évêques, la perception de la dimension intérieure de l'incorporation permettait précisément d'envisager la notion de « membre » selon divers degrés de perfection.

À la défense du vocable « membre », il était aussi rappelé qu'il est une image biblique et patristique, très familière de la tradition, tant chez les Pères grecs que latins[67]. Ce à quoi il était répondu que saint Paul n'utilisait pas le terme de « membre » afin de délimiter l'appartenance ou non à

61. Cf. CONFERENTIA EPISCOPALIS GERMANIAE-AUSTRIAE, AS I/4, p. 616; Mgr J. VAN DODENWAARD, AS II/1, p. 434; Mgr L.S. NAGAE, AS II/1, p. 563; *Relationes de singulis numeris*, AS III/1, n° 14, p. 201.

62. Cf. Mgr P.Y. TAGUCHI, AS II/1, p. 576; ARCHIEPISCOPI ET EPISCOPI CENTRO-ORIENTALIS IN GALLIA, AS II/1, p. 584.

63. Cf. Mgr Ch. DE PROVENCHÈRES, AS I/4, pp. 465-468; Mgr A. TABERA ARAOZ, AS II/1, pp. 731-732; Mgr P. GÚRPIDE BEOPE, AS II/1, p. 530 & AS II/2, pp. 171-172; Mgr A. JANNUCCI, AS II/2, pp. 176-177.

64. Cf. Mgr A. ELCHINGER, AS II/1, p. 514; Mgr J. MCELENEY, AS II/1, p. 689. Voir aussi ARCHIEPISCOPI ET EPISCOPI QUINQUE DITIONUM APOSTOLICARUM IN GALLIA, AS II/1, p. 586.

65. Voir Mgr A. JANNUCCI, AS II/2, pp. 176-177; Mgr Ch. DE PROVENCHÈRES, AS I/4, p. 466.

66. Cf. Mgr J. MCELENEY, AS II/1, p. 689: « *Praetera, quando est sermo de ratione membri in Ecclesia, nullatenus apparet cur nulla explicita mentio fiat de dimensionibus interioribus et pneumaticis incorporationis. Secus vergimur ad conceptum membri nimis extrinsecum et superficialem.* »

67. Cf. Mgr S.H. NGUYÊN-VAN HIÊN, AS I/4, p. 513: « *Quoad doctrinam de Ecclesia, doctor gentium eam praesentavit sub figura 'corporis' Christi cuius membra sumus – et bene quidem – graeci et latini huic figurae corporis sicut et stadii, luctae, servitutis, etc. erant valde familiares.* »; Mgr A. TABERA ARAOZ, AS II/1, pp. 731-732: « *Dolendum vox 'membrum' adeo traditionale, S. Paulo carum et a solemnibus magisterii documentis usitatum, sit a schemate meticulose expunctum, cum optime adhiberi posset, etiam quaestionibus et controversiis theologorum posthabitis.* »; Mgr J. MCELENEY, AS II/1, p. 689. Voir aussi Mgr A. CARLI, AS II/1, p. 628, qui allait même jusqu'à dire que le silence du Concile sur ce point était « davantage une régression qu'une progression ».

l'Église, mais dans le but de décrire la connexion organique existant entre les différentes fonctions et charismes des chrétiens formant l'ensemble de l'Église *Corps du Christ*[68].

L'évêque syrien, monseigneur Malanczuk, suggérait de sortir des catégories latines scolastiques pour répondre davantage à la mentalité orientale. Pour cela, il exhortait à ne pas regarder la question de l'appartenance à l'Église comme une question juridique, mais dans le sens oriental de l'appartenance sacramentelle à Jésus-Christ, dans la ligne de la divinisation de l'homme[69].

Devant ce concert d'avis dissonants, il fut proposé d'abandonner ce terme de « membre » trop controversé et pas assez « mûr » théologiquement parlant[70].

2.2. Une voie de résolution

Certains Pères suggérèrent d'aborder la question du lien des non-catholiques à l'Église dans la partie consacrée au *Peuple de Dieu*, car en ne la traitant pas dans la partie sur le *Corps du Christ*, on évitait ainsi la délicate question des membres[71]. C'est finalement la solution qui fut retenue[72].

68. Cf. Card. J. FRINGS, AS II/1, p. 344.

69. Cf. Mgr V. MALANCZUK, AS II/2, pp. 178-179. Voir aussi Patr. P.-P. MÉOUCHI, AS II/1, p. 694; Mgr I. GHATTAS, AS I/4, p. 377.

70. Voir entre autres: Mgr L.S. NAGAE, AS II/1, p. 563: « *Evitetur terminus 'membrum Ecclesiae', cum de eo disputent theologi.* »; Mgr A. HIDALGO IBAÑEZ, AS II/1, p. 537; Mgr P. GÚRPIDE BEOPE, AS II/1, p. 530; Mgr P.Y. TAGUCHI, AS II/1, p. 576; Patr. P.-P. MÉOUCHI, AS II/1, p. 693; ARCHIEPISCOPI ET EPISCOPI CETERIQUE PATRES CONCILIARES LINGUAE GERMANICAE ET CONFERENTIAE EPISCOPORUM SCANDINAVIAE, AS II/1, p. 773. Dans son journal, le Père Y. Congar semble craindre cette solution mitigée qui se profile déjà en octobre 1962. Cf. *Mon journal du Concile*, t. I, pp. 155-156, 28 oct. 1962 : « Mgr Philips me dit que le Secrétariat est d'avis, pour le chapitre *De membris*, que bloquera l'entêtement du Père P. Tromp, de ne pas parler de MEMBRES et de se contenter de faire une description entièrement positive, en ordre dégradé, des façons de participer à la vie de l'Église: en plénitude et selon tous les éléments chez les catholiques saints, de façon incomplète chez les catholiques pécheurs, etc. »

71. Cf. par exemple: Mgr F. BOUGON, AS II/1, p. 481; Mgr JAEGER AS II/3, p. 92: « *Praetera, attentis discussionibus inter theologos circa doctrinam Corporis Christi mystici vigentibus, melius esse videtur statum catholicorum, ceterorum christianorum et non-christianorum describere relate ad mysterium populi Dei. Si enim in mysterio Corporis mystici tractatur, sub aspectu membri considerandi veniunt, quod multis confusionibus obnoxium est.* » En sens contraire, voir Mgr R. RABAN, I/4, p. 236: « *Nescimus cur sermo de Corpore Mystico Christi separatur a tractatione de membris Ecclesiae dum hae tractationes stricte et intime connectuntur inter se.* »

72. Cf. *Relatio generalis*, AS III/1, p. 209: « *Describitur enim status catholicorum, christianorum et non-christianorum sine terminologia de 'membris', quae difficultatibus plena est.* »; *Relationes de singulis numeris*, AS III/1, n° 14, p. 203; Relatio Mgr G. GARRONE, AS III/1, p. 501.

Le thème de la relation de l'Église avec les non-catholiques fut donc transféré au chapitre sur le *Peuple de Dieu*[73] et traité de façon graduée, selon trois moments[74]: *incorporatio, coniunctio, ordinatio.* Le texte de *Lumen Gentium* distingue:

• l'incorporation plénière (*plena incorporatio*) à la société qu'est l'Église pour les catholiques (LG 14),

• la connexion (*coniunctio*) avec le *Peuple de Dieu* pour les catéchumènes et les chrétiens non-catholiques (LG 14-15),

• l'ordination (*ordinatio*) au *Peuple de Dieu* pour les non-chrétiens (LG 16).

Comme le remarquait – non sans une certaine ironie – monseigneur McEleney, si l'on n'utilise pas le terme de « membre » trop controversé, on garde cependant le terme d'« incorporation » pour les fidèles catholiques, et être « in-corporé », cela signifie bien être membre du Corps[75]. En outre, il convient de remarquer que le mot « membre » revient de très nombreuses fois dans la Constitution sur l'Église[76]. Il n'est donc pas banni[77], mais on a préféré ne pas y recourir explicitement pour traiter de la question du lien des non-catholiques à l'Église catholique. Le problème a donc été simplement contourné car la question des « membres » ne remportait pas de consensus théologique suffisamment mûr et paisible[78]. L'important était de favoriser

73. Cf. *Relationes de singulis numeris*, AS III/1, n° 8, p. 177.

74. Cf. *Relationes de singulis numeris*, AS III/1, n° 14, pp. 201-202. La relation indique qu'il a été choisi de traiter de ces trois degrés d'appartenance à l'Église en des numéros distincts plutôt que de les examiner sous un seul paragraphe qui aurait eu pour titre '*De coniunctione cum Ecclesia*'. En effet, les fidèles catholiques – explique-t-elle – ne sont pas seulement *unis* (*congiunguntur*) à l'Église, mais ils sont *incorporés* (*incorporantur*) à elle.

75. Mgr J. McELENEY, AS II/1, p. 689: « *Non liquet cur in hoc contextu abstineatur ab usu vocis biblicae 'membrum', quia ista vox alibi in schemate adhibetur, et praeprimis quia verbum 'incorporantur'* [...] *idem sonat atque 'membrum fieri et esse'.* » Dans le même esprit voir Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, I, pp. 419-420, qui rapporte que Mgr Griffiths « veut qu'on parle des MEMBRES car il n'y a pas de corps sans membres. »

76. Il figure dans dix-sept numéros.

77. A.-M. CHARUE, *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur*, L. DECLERCK – Cl. SOETENS (éd.), in *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain*, n° 32, Faculté de Théologie Louvain-la-Neuve, 2000, p. 105: L'évêque de Namur relate la réunion de la Commission théologique du 8 mars 1963 et il note: « Mgr Parente demande qu'au n° 8 [devenu l'actuel n° 14], au lieu de dire '*ad Ecclesiae societatem pertineant*', on dise '*Ecclesia incorporentur*', afin que la notion d'appartenance au corps, donc de membre, soit dans le texte. La théologie pourra ainsi continuer à parler de membres. On est d'accord. »

78. Voir Mgr A. JACQ, AS II/1, p. 674: « En ce qui concerne la question controversée des '*membres de l'Église*', on retrouve le souci de présenter un texte acceptable pour tous, et qui permet de laisser place à plusieurs positions, sans en canoniser aucune. Le texte lui-même ne porte même pas le mot 'membres' et se contente d'une description des diverses situations dans lesquelles on peut se trouver par rapport à l'Église. »

une solution de type analogique, proposant une progression graduelle. Reste au théologien la tâche d'interpréter ces trois degrés d'*incorporatio, connexio,* et *ordinatio* et de préciser ce qui demeure encore ambigu. Par exemple, la solution de *Lumen Gentium* signifie-t-elle que seuls les catholiques soient membres de l'Église puisqu'ils sont les seuls à être dits « incorporés », tandis que les autres seraient unis par un simple lien de connexion ou d'ordination ? Il nous semble que c'est précisément ce genre de conclusion que voulaient éviter les Pères du Concile. Et pourtant, il est facile de tirer du texte cette interprétation paradoxale. D'autre part, comment comprendre les notions de *connexio* et d'*ordinatio* ? Faut-il les interpréter comme un lien d'ordre extrinsèque ou d'ordre ontologique à l'Église[79] ? La question est importante et la réponse comporte des conséquences fort différentes selon son orientation. En effet, la lecture des textes conciliaires concernant le rapport de l'Église avec les chrétiens non-catholiques et avec les non-chrétiens soulève plusieurs interrogations.

2.3. Quelques questions en suspens

2.3.1. Les chrétiens non-catholiques

Une première question touche celle de l'harmonie des textes conciliaires entre eux : comment intégrer l'apport du décret *Unitatis Redintegratio* qui ne parle plus de connexion, mais d'incorporation au Christ pour les baptisés non-catholiques[80] ? Certes, le terme « membre » n'est pas employé explicitement[81], mais « être incorporé au Christ » signifie indirectement « devenir

79. Cf. Mgr Ch. DE PROVENCHÈRES, AS I/4, p. 466 : lorsque le premier schéma évoquait la notion d'*ordinatio* pour les non-catholiques, l'évêque d'Aix se demandait s'il fallait la comprendre comme une ordination ontologique ou extrinsèque. À notre avis le texte de LG soulève la même question. Dans le même sens, voir l'excellente analyse de P. CODA, « La Chiesa Corpo di Cristo e l'ordinazione universale al popolo di Dio. Rileggendo la *Lumen Gentium* », *Lateranum* 68, 2002/2-3, pp. 270-271.

80. Cf. UR 3 § 1 : « *Iustificati ex fide in baptismate,* Christo incorporantur, *ideoque christiano nomine iure decorantur et a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur.* » ; et § 4 : « *... ad constituendum unum Christi corpus in terris, cui* plene incorporentur *oportet omnes, qui ad populum Dei iam aliquo modo pertinent.* » [Nous soulignons]. Voir aussi la réponse au *modus* 10 (concernant le ch. 1 du *De œcumenismo*), in AS III/7, p. 16 : « *Unio mystica cum Christo necessario infert unionem cum Corpore Christi mystico, variis utique modis.* » Au cours des débats sur le *De Ecclesia,* plusieurs Pères ont également parlé de « l'incorporation » de nos frères séparés. Voir par exemple Mgr F. GUILLER, AS I/4, p. 506 ; Mgr A. TOUTOUNGY, AS I/4, p. 590 ; Card. J. LERCARO, AS II/2, pp. 10-11 ; Mgr M. MCGRATH, AS II/2, p. 181.

81. La lecture des *Modi circa caput 1 Decreti De Œcumenismo,* concernant le « *Christo incorporantur* » d'UR 3 § 1 est très révélatrice de la controverse au sujet du mot membre. Voir AS

membre de son Corps qui est l'Église[82] ». Faut-il alors parler de différents degrés d'incorporation[83] ? En confrontant *Lumen Gentium* 15 qui parle de la *coniunctio* des baptisés non-catholiques, *Lumen Gentium* 7 § 2 qui indique que par le baptême nous sommes adjoints au *Corps du Christ*, *Unitatis Redintegratio* 3 § 1 et 22 § 1-2 qui attribuent une *incorporatio* au Christ des baptisés non-catholiques, il paraît clair que le lien unissant les chrétiens non-catholiques à l'Église est un lien d'ordre intrinsèque que l'on doit situer dans la ligne de l'incorporation[84]. Face à ces équivoques soulevées par la lecture synchronique des textes conciliaires, la solution de *Lumen Gentium*, en lien avec celle d'*Unitatis Redintegratio*, appelle un effort théologique de précision.

III/7, ad n° 3, p. 30, *modi* 28 & 29. Il est clairement affirmé que les chrétiens non-catholiques sont du Christ, mais on ne veut pas les appeler 'membres', ni dire qu'ils sont incoporés au *Corps mystique* du Christ. On dit seulement qu'ils sont incorporés au Christ pour contourner la délicate controverse. Voir aussi la réponse au *modus* 28, AS III/7, p. 30 : « *In textu dicitur tantum « Christo », non vero « Corpori Christi mystico », quod est Ecclesia, quo evitatur quaestio controversa de membris Ecclesiae.* » Et pourtant, rappelons qu'un peu plus haut, au *modus* 10 (AS III/7, ad n° 1, p. 16), il avait été répondu que « l'union au Christ causait *nécessairement* l'incorporation au *Corps mystique du Christ.* »

82. Il est intéressant de constater que la traduction anglaise de ce texte d'UR 3 § 1, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html [accédé en ligne le 15 nov. 2007], n'hésite pas à employer le mot « membre » en écrivant que « All who have been justified by faith in Baptism are *members* of *Christ's Body.* » [Nous soulignons]. De leur côté, les traductions française, italienne, espagnole et allemande transcrivent littéralement le terme 'incorporé'. Voir aussi Mgr A. Jacq, AS II/1, p. 674, qui relevait l'ambiguïté du texte de LG au sujet des baptisés non-catholiques : « Si l'on avait voulu traiter plus à fond la question des membres de l'Église, il eût fallu le faire en fonction du baptême : tout baptisé est de par son caractère baptismal rattaché de plein droit au *Corps mystique* du Christ ; tout baptisé est, en effet, incorporé au Christ, et donc, de quelque manière, à l'Église, dont il devient alors membre. » Voir également le RP. W.-J. Dufault, AS III/3, p. 525, qui ne comprend pas pourquoi on n'accorde pas le titre de 'membres' à nos frères séparés alors que le premier schéma *De Œcumenismo*, ch. 1, n° 2, les appelait 'fils de l'Église'. Et encore Patr. I. Petrus XVI Batanian, AS II/1, p. 616, qui parle de la « timidité » du texte de LG qui « n'ose pas » appeler 'membres' les chrétiens non-catholiques.

83. Le texte d'UR 3 § 4 le laisse supposer.

84. Cf. A. de Halleux, « Fraterna Communio », *Irenikon* 58, 1985/3, p. 292. Voir aussi G. Canobbio, *Chiesa perché.* Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1994 p. 144 : Nous ne suivons pas le commentaire de G. Canobbio lorsqu'il explique que le verbe « incorporer » ne peut être utilisé que pour les catholiques : « Il motivo di questa differenziazione dei soggetti e del rispettivo termine del verbo *incorporari* sta nel fatto che la Chiesa nella sua pienezza è presente nella Chiesa Cattolica e quindi solo in rapporto a questa si può parlare di incorporazione. » En parlant des chrétiens non-catholiques et des catéchumènes, il ajoute p. 145 : « Gli uni e gli altri mancano di alcuni elementi necessari all'incorporazione. » LG 7 § 2 et UR 3 § 1 contredisent cette assertion, et l'explication semble rester dans une résolution univoque de la question alors que le Concile s'est clairement orienté vers un traitement analogique.

2.3.2. Les non-chrétiens

La question de l'interprétation de l'*ordinatio* des non-chrétiens réclame, elle aussi, quelques affinements. À première lecture de *Lumen Gentium* 16, cette ordination pourrait être facilement interprétée comme un lien indéterminé et externe à l'Église. Cependant, la note 18, qui donne le contexte théologique de la réception du terme *ordinatio*, semble indiquer un rapport bien plus profond[85]. En effet, cette note renvoie à un texte de la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin, IIIa, q. 8, art. 3, ad 1. La question 8 traite de « La grâce du Christ comme Tête de l'Église » et l'article 3 s'interroge pour savoir si le Christ est Tête de tous les hommes. L'objection soulevée par l'article 3 tend à démontrer que la capitalité du Christ ne peut s'étendre aux infidèles qui n'ont aucun lien avec le *Corps du Christ*: « La tête n'a de rapport qu'aux membres de son corps. Mais les infidèles ne sont d'aucune manière membres de l'Église "qui est le corps du Christ" (*Ep 1,23*). Le Christ n'est donc pas la tête de tous les hommes[86]. » La réponse de l'Aquinate nous avait déjà avertis dans le corps de l'article que le Christ est bien la Tête de tous les hommes mais selon divers degrés[87] qui se modulent selon les catégories de l'acte et de la puissance. Dans la réponse à l'objection citée par la note 18 de *Lumen Gentium* 16, saint Thomas indique que « les infidèles, bien qu'ils ne soient pas en acte membres de l'Église, lui appartiennent cependant en puissance[88] ». Ils sont donc membres du *Corps du Christ* en puissance et ont vocation à le

85. Ici encore nous renvoyons à l'article de P. Coda, « La Chiesa Corpo di Cristo… », pp. 271-276. À partir du texte de LG 16 et de *ST*, IIIa, q. 8, art. 3, cité par la note 18, le professeur Coda suggère qu'on peut aller jusqu'à dire que les infidèles ne sont pas seulement membres en puissance du *Corps du Christ*, mais qu'ils le sont en acte s'ils répondent positivement à la grâce divine qui agit dans l'intime de leur cœur, s'efforçant, comme le dit le texte conciliaire « d'agir de façon à accomplir sa volonté [de Dieu] telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte. »

86. *ST*, IIIa, q. 8, art. 3, obj. 1 : « *Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra ecclesiae, quae est corpus Christi, ut dicitur Ephes. I. Ergo Christus non est caput omnium hominum.* »

87. Cf. *ST*, IIIa, q. 8, art. 3, c. : « *Sic ergo dicendum est quod, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi*, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. *Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo, eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem. Tertio, eorum qui actu uniuntur sibi per fidem. Quarto vero, eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quae tamen est ad actum reducenda, secundum divinam praedestinationem. Quinto vero, eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae nunquam reducetur ad actum, sicut homines in hoc mundo viventes qui non sunt praedestinati. Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia iam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.* » [Nous soulignons].

88. *ST*, IIIa, q. 8, art. 3, ad 1 : « *Illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de ecclesia, sunt tamen in potentia.* »

devenir en acte par deux moyens qui fondent cette puissance : « Cette puissance a deux fondements : d'abord, et comme principe, la vertu du Christ qui suffit au salut de tout le genre humain, ensuite le libre arbitre[89]. » Ainsi l'*ordinatio* dont nous parle le texte conciliaire est vue sous l'angle d'une incorporation en puissance. Il ne peut donc en aucun cas s'agir d'un simple lien externe entre les non-chrétiens et l'Église *Corps du Christ*, car c'est un lien qui engage le libre arbitre. La lecture de la *Relatio* du numéro 13 de *Lumen Gentium* confirme cette interprétation en indiquant que les numéros 14 à 16 visent les membres du Peuple de Dieu « soit en acte, soit en puissance[90] ».

2.3.3. Une clarification nécessaire

Si la solution des trois degrés analogiques *incorporatio, coniunctio, ordinatio* est un pas immense dans le domaine œcuménique, elle requiert cependant encore un travail de clarification théologique. Nous nous demandons si l'emploi analogique du mot « membre », en parlant d'une incorporation à degrés variables, ne permettrait pas d'offrir une solution plus harmonieuse et se prêtant à moins d'ambiguïtés. Nous nous posons d'autant plus la question que les textes conciliaires eux-mêmes nous ont finalement ramenée à la notion de *Corps du Christ* pour parler des relations des non-catholiques avec l'Église[91]. Si le texte du Concile a préféré s'abstenir d'utiliser le mot « membre » pour traiter du lien entre l'Église et les non-catholiques, il ne l'a pas pour autant révoqué et laisse ainsi le champ libre à d'autres suggestions. Il ne s'agit pas, en effet, d'une question tranchée définitivement, puisque le texte parle encore d'incorporation et que le vocable « membre » revient en de nombreuses occurrences de la Constitution sur l'Église.

89. *ST*, IIIa, q. 8, art. 3, ad 1 : « *Quae quidem potentia in duobus fundatur, primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quae sufficiens est ad salutem totius humani generis; secundario, in arbitrii libertate.* »

90. *Relationes de singulis numeris*, AS III/1, n° 13, p. 200 : « *Scopus eius erat exponere principia de unitate et universalitate Populi Dei, priusquam perveniatur ad describendos diversos modos, quibus homines cum Populo Dei connectuntur, nn. 14-16. Est ergo haec paragraphus quasi cardo vel vinculum inter duas partes, quibus hoc caput constat, nempe primam in qua indicantur generales conditiones Populi Dei, et alteram in qua agitur de membris eius sive actu sive potentia.* » Voir l'exégèse de B.-D. DE LA SOUJEOLE dans son étude « Être ordonné à l'unique Église du Christ. L'ecclésialité des communautés non chrétiennes à partir des données œcuméniques », *RT* 102, 2002/1, pp. 12-14, selon laquelle le vocabulaire de l'ordination exprimé en LG 16 vise le fait d'être membre en puissance et l'existence d'un lien intrinsèque entre les non-chrétiens et l'Église.

91. Il est significatif que la note 18 de LG 16 nous replonge dans le contexte de l'analogie du *Corps du Christ* et de ses *membres* – analogie que les Pères avaient pourtant tenté de contourner en ne parlant pas de membres et en transférant la question dans le chapitre sur le *Peuple de Dieu*.

3. Conclusion

L'analyse des *Acta* et des textes conciliaires marque une certaine prudence, d'une part, à l'égard de la qualification de l'Esprit Saint comme « âme de l'Église », d'autre part, vis-à-vis du recours à l'expression de « membre » de l'Église. Cependant, cette prudence ne signifie pas que ces termes sont révoqués. Elle ne justifie pas non plus une mise à l'écart de la notion d'Église *Corps du Christ* à laquelle ces termes se rattachent.

Si la circonspection des Pères conciliaires appelle une certaine régulation dans l'emploi de ces notions, elle renvoie également au travail de clarification des théologiens. À ce titre, nous avons montré combien la notion d'Esprit Saint « âme de l'Église » est apte à exprimer la dimension à la fois christologique et pneumatologique de l'Église, et combien le concept de « membre » – compris de manière analogique – permet de mettre en valeur l'incorporation progressive des non-catholiques au *Corps du Christ* en manifestant un véritable lien d'ordre interne à l'Église.

Par ailleurs, en rattachant explicitement à la tradition patristique – tant grecque que latine – l'appellation de l'Esprit Saint comme « âme de l'Église » et en situant la notion d'ordination au *Corps du Christ* dans le contexte de la doctrine thomasienne de la capitalité du Christ, *Lumen Gentium* renoue avec la conception traditionnelle qui ne limitait pas la définition de l'Église aux éléments institutionnels visibles. Ainsi, le document conciliaire envisage plutôt l'Église dans son sens large, non seulement comme un moyen de salut, mais plus encore comme une réalité de salut : le lieu où le Christ-Tête déverse, par l'Esprit, sa grâce salvifique qui s'étend à tous les hommes – pourvu qu'ils l'acceptent – selon des degrés différents.

Ce retour aux sources de la tradition patristique et médiévale n'est pas à négliger dans le dialogue avec nos frères orientaux dont la conception du mystère de l'Église est fondée sur le réalisme sacramentel du *Corps du Christ*[92]. Certains, comme le Professeur Vlassios Phidias, ont rappelé que

92. Cf. O. CLÉMENT, « Quelques remarques d'un orthodoxe sur la Constitution *De Ecclesia* », pp. 97-98 : « Cette notion [de *Corps mystique*], dans le catholicisme, resta longtemps éloignée du réalisme sacramentel qui caractérise chez les Pères grecs, et dans toute la tradition orthodoxe, la mise en œuvre de la notion paulinienne de *Corps du Christ*. Dans cette tradition, d'ailleurs, on ignore l'épithète de « mystique », à laquelle on préfèrerait, s'il fallait choisir, celle de mystérique. C'est que, dans l'Orient chrétien, la notion de *Corps du Christ* fonde et postule l'institution ecclésiale, tandis que dans l'Occident latin où l'institution, très tôt, s'est objectivée en juridisme, le *Corps mystique* eut tendance à se définir contre elle, au niveau d'une libre communion des saints. » On se persuadera rapidement de la centralité du thème de l'Église *Corps du Christ* pour nos frères orientaux en parcourant quelques traités de théologie orthodoxe. Cf. par exemple S. BOULGAKOV, *L'orthodoxie*..., en particulier le chapitre

l'ecclésiologie de l'Église indivise du premier millénaire s'enracine dans la conception ontologique du *Corps du Christ*[93] et ils ont regretté l'affaiblissement de la doctrine patristique du *Corps du Christ* dans notre ecclésiologie post-conciliaire favorisant, à leur sens, le développement de l'ecclésiologie du *Peuple de Dieu* selon une « interprétation 'hiérocratique'[94] ». Cette remarque nous invite à renouer avec une ecclésiologie du *Corps du Christ*[95] selon l'esprit du Concile, c'est-à-dire, dans la ligne de la tradition paulinienne et patristique et en corrélation avec les autres thèmes et images décrivant le mystère de l'Église.

Sr Alexandra DIRIART
Sœur Apostolique de Saint Jean

1, pp. 7-15, où l'auteur présente l'Église comme le *Corps du Christ*, vie *par* et *dans* l'Esprit Saint. Cf. encore, G. FLOROVSKY, « Christ and his Church, suggestions and comments », pp. 159-170 et « Le Corps du Christ vivant... », pp. 9-57. Voir aussi : E. LANNE, « Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie orthodoxe », *Irenikon* 35, 1962/2, pp. 171-212. Le théologien bénédictin remarque que le renouveau de l'ecclésiologie orthodoxe est caractérisé par la redécouverte de l'Église *Corps du Christ*, selon la tradition des premiers Pères. Il conclut son article, écrit avant le Concile, en précisant que cette conception reste cependant différente de la doctrine catholique du *Corps du Christ* qui insiste davantage sur l'institution ecclésiale. La différence s'est estompée avec le Concile dont l'effort a précisément consisté à retrouver la compréhension patristique mystérique du *Corps du Christ*.

93. Cf. V. PHIDIAS, « The Limits of the Church », *The Greek Orthodox Theological Review* 38, 1993/1-4, p. 121 : « The nucleus of this traditional ecclesiology was the common understanding of the Church's christocentric ontology, i.e., the teaching concerning the Church as the historical Body of Christ (*Corpus Christi*), which is extended and realized in the history of the salvation. »

94. V. PHIDIAS, « The Limits of the Church », p. 122 : « Of course, the Roman Catholic Church did not sever herself from the common patristic tradition and certainly did not reject the christocentric basis of patristic ecclesiology. At the same time, however, along with weakening the patristic ecclesiology of the Body of Christ it advanced the ecclesiology of the 'People of God', in order to facilite this 'hierocratic interpretation'. »

95. C'est en ce sens que le P. Ch. MOREROD a répondu à l'article du Prof. Phidias : « A Roman Catholic Point of View about the Limits of the Church : The Article of Professor Phidias and the Roman Catholic Point of View », *The Greek Orthodox Theological Review* 42, 1997/3-4, pp. 343-349.

Apologia pro vita beata
Désir et Bonheur

Le désir du bonheur

La morale a tellement revêtu l'habit austère du devoir qu'il peut sembler hors sujet de lui demander de faire une place au bonheur. Et pourtant, pour l'antiquité, tant païenne que chrétienne, la recherche du « bien vivre » inhérent au projet éthique sous-entendait un commun et universel désir d'être heureux. En ce début de vingt et unième siècle la question ne manque pas de se poser, ne serait-ce que dans le cadre d'une procréation maîtrisée: est-il bon de venir au monde, de mettre au monde, de vouloir le bonheur pour soi ou pour d'autres? D'ailleurs le désir semble entretenir avec le bonheur une relation ambiguë, marquée par la conjonction de la nécessité et de l'impossibilité. D'une part, il ne semble pas que l'on puisse s'empêcher de désirer le bonheur. D'autre part, le désir chez les uns paraît devoir entraver la possibilité chez les autres, comme le montrent dramatiquement les inégalités de bien-être chez les peuples. En outre, chacun peut éprouver aussi en soi-même que la force du désir ne pousse pas nécessairement vers le bonheur authentique. Le phénomène des addictions (alcool, tabac, mais aussi érotisme et avarice...) le manifeste de manière spectaculaire; le caractère problématique du désir est cependant plus large: si l'homme heureux est l'homme libre, comment le désir, qui semble souvent nous asservir, pourrait-il contribuer au bonheur pourtant convoité? Faut-il distinguer parmi les désirs? Ou les différencier du besoin et du vouloir? L'époque contemporaine, marquée à la fois par le scepticisme et par l'absurde et le tragique d'une existence privée de transcendance, se montre parfois désabusée sur la possibilité même d'un bonheur véritable. Ainsi Freud, par exemple, voit-il dans le désir de bonheur une illusion à démystifier. Il écrit dans *Malaise dans la civilisation*[1]: « Il n'est point entré dans le plan de "la Création" que l'homme soit heureux. Ce qu'on nomme bonheur au sens le plus strict résulte d'une satisfaction plutôt soudaine de besoins ayant atteint une haute tension et n'est possible de par sa nature que sous forme de phénomène épisodique. »

Un parcours dans l'histoire des doctrines permet d'éclairer, à partir de ses sources, comment Thomas d'Aquin reçoit et enrichit la pensée philosophique et théologique de ses devanciers. Son point de vue permet d'articuler

1. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1929, p. 20.

l'anthropologie, la psychologie, l'éthique et la spiritualité, dont la distinction tend si souvent à la séparation par méconnaissance mutuelle. Il permet aussi d'apprivoiser, sans mauvaise conscience, ce désir de bonheur chevillé en notre cœur. La morale ne demande aucunement, au nom du primat du devoir, de nier l'aspiration naturelle au bonheur. Les passions, notamment le désir, ne causent pas d'empêchement inéluctable à l'accomplissement de la vie humaine. Sans minimiser le poids du péché, le saint théologien dominicain aide à faire droit aux meilleurs questionnements des sagesses jalonnant l'histoire, tout en gardant inébranlablement confiance dans la capacité des êtres humains à répondre à leur commune vocation au bonheur.

Bonheur et morale

Le bonheur, comme horizon de la morale

Si l'on définit l'*eudémonisme* comme *la doctrine éthique dont le principe est que le bonheur constitue la finalité de toute pratique*[2], on observe sans peine qu'il est un trait commun des philosophies antiques. La *Lettre à Ménécée* d'Épicure déclare par exemple[3] : « Le plaisir est le commencement et la fin de la vie heureuse. Car c'est lui que nous reconnaissons comme le bien primitif et naturel, et c'est à partir de lui que nous retournons toujours, mesurant les biens au canon du sentiment. » Le *De Beata Vita* du stoïcien Sénèque manifeste bien cette même préoccupation du bonheur. Déjà chez Platon, on trouve dans le dialogue de l'*Euthydème* ce lieu commun que *tout homme veut être heureux*[4]. Il se demande par ailleurs quel est le meilleur de tous les biens[5] et si le bonheur est dans la sensualité[6]. Pour lui le bonheur est plus dans la sagesse que dans le plaisir[7] et il est à tout le moins douteux que l'injuste puisse véritablement être heureux[8]. Chez Aristote surtout, au Livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, tout entier consacré au bonheur, mais aussi à la fin du Livre X traitant du plaisir, le Philosophe élabore une réflexion systématique dont Thomas d'Aquin sera largement redevable. Il expose que toutes les

2. *Encyclopédie philosophique universelle.* Les notions philosophiques II, t. 1. Paris, PUF, 1990[1], article « Eudémonisme » (p. 900-901) (ONFRAY, Michel).

3. EPICURE, *Lettre à Ménécée*, § 127, 129.

4. *Euthydème* 278 e. Cf. CANTO-SPERBER Monique, *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie Morale*, Paris, PUF, 1996[1], article « Bonheur ».

5. *Philèbe* 19 c.

6. *Gorgias* 492 c.

7. *Philèbe* 60 c.

8. *Gorgias* 470 b ss.

actions tendent à une fin, qui est un bien, et qu'il existe une fin ultime qui est le Souverain Bien. Il remarque ensuite qu'il existe un consensus sur le fait que le Souverain Bien est le bonheur mais non sur le contenu concret à donner à celui-ci. On le cherche en effet dans une diversité d'objets : plaisir, honneur, vertu, richesses. Pour être fin ultime et Souverain Bien il doit être un bien parfait, voulu pour lui-même et non pour autre chose ; il doit donc être autosuffisant. En outre, parmi les diverses formes de vie (végétale, animale, humaine), le bonheur appartient à l'homme en tant qu'homme ; il relève donc de la partie rationnelle de l'âme. Il est une activité de l'âme conforme à la vertu. À la différence des stoïciens et ultérieurement de Spinoza, pour Aristote le bonheur n'est pas la vertu, car celle-ci est une disposition à l'action et n'est donc pas ultime ; le bonheur est dans une activité, en l'occurrence la meilleure des activités de la plus haute puissance de l'âme, à savoir la contemplation, qui est l'activité la plus durable. Même si rares sont ceux qui en prennent le chemin, le bonheur reste pourtant, de soi, accessible à tous. Le bonheur n'est pas la vertu (quoi qu'en aient dit les stoïciens) mais il a bien rapport à elle puisqu'il est une activité selon la vertu. Il est la récompense de la vertu. Le bonheur n'est pas le plaisir (quoi qu'en aient dit les épicuriens) mais il a bien rapport à lui, puisqu'il n'y a pas d'activité vertueuse sans un plaisir qui l'accompagne.

L'eudémonisme antique n'est pas l'apanage des philosophes païens. On en trouve l'influence chez nombre d'auteurs chrétiens. Le *De Beata Vita* de saint Augustin en témoigne. Le point de départ de sa réflexion est cette affirmation : « Nous voulons tous être heureux[9]. » Il remarque que « nul ne peut être heureux sans avoir ce qu'il veut et qu'on n'est pas toujours heureux parce qu'on a ce qu'on veut[10] ». Il faut même dire, selon sa mère Monique que ce dialogue philosophique met en scène, que l'« on est moins malheureux de ne pas obtenir ce qu'on veut que de vouloir obtenir ce qu'il ne faut pas. La dépravation de la volonté cause en effet plus de mal à un homme que la fortune ne lui fait de bien ». Si la rectitude de la volonté constitue donc la condition subjective nécessaire au bonheur, l'objet de celui-ci doit encore être précisé. Ce doit être, poursuit-il, « quelque chose de permanent, qui ne soit pas suspendu à la fortune et qui ne soit pas soumis à tous les hasards[11] ». Mais parmi toutes les réalités créées où trouvera-t-on ce « qui demeure toujours et ne peut être arraché par quelque coup cruel de la fortune », dès

9. AUGUSTIN, *De beata vita*, 2, 10.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, 2, 11.

lors que le créé est de soi périssable, corruptible, mortel? Si donc seul l'éternel peut rendre heureux, il faut en conclure que « quand on a Dieu, on est heureux ». Dans un magnifique passage des *Confessions*, saint Augustin utilise une formule qui fera florès pour désigner la vie heureuse: elle est *gaudium de veritate*, joie née de la vérité[12]. Dans la *Consolation de la philosophie*, Boèce insiste sur le fait que le bonheur est un état de perfection rassemblant tous les biens (et excluant ainsi tout manque)[13].

La Bible, enfin, propose-telle une vision du bonheur humain? Dans l'Ancien Testament, de nombreux *macarismes*[14] attestent la présence dans le cœur humain d'une aspiration au bonheur, notamment exprimée comme un désir de voir la face, le visage de Dieu[15]. La découverte du bonheur s'effectue par une spiritualisation progressive, stimulée par les déceptions causées par les réalités en lesquelles l'homme met son bonheur. Celui-ci apparaît d'abord comme la jouissance de la vie[16], représentée par une vie opulente, paisible, féconde, et, finalement, par la joie[17]. Mais le bonheur suppose aussi de bonnes dispositions morales, notamment une rectitude dans le rapport à autrui. Il appartient ainsi à ceux qui font preuve de prudence[18], de sagesse[19] et de crainte de Dieu[20], de pitié à l'égard des pauvres[21], de pureté de conscience[22]. Le désir de bonheur est entravé par la mort et la stérilité. Pourtant celles-ci ne parviennent pas à y faire obstacle chez le juste[23]. Dans le Nouveau Testament, l'Évangile, qui selon son étymologie est une *Bonne Nouvelle*, invite à la joie[24]. Le bonheur résulte de la foi[25]. Les béatitudes

12. AUGUSTIN, *Confessions*, XXIII, 33.

13. BOÈCE, *Consolation de la philosophie*, L. III, c. 3, place sur les lèvres de la philosophie personnifiée ce discours: *Les mortels ont tous une préoccupation pour laquelle ils ne ménagent pas leurs efforts: quelle que soit la voie qu'ils empruntent, ils s'efforcent de toute façon d'atteindre un seul et même but: le bonheur. Or c'est un bien qui, une fois obtenu, ne laisse plus place à aucun autre désir. Et il est effectivement le bien suprême qui contient en lui-même tous les biens: si l'un d'eux lui manquait, il ne pourrait être le bien suprême puisqu'en dehors de lui, resterait quelque chose à souhaiter. Il est donc clair que le bonheur est un état de perfection, du fait qu'il rassemble en lui-même tous les biens.*

14. Ou promesses de béatitude.

12. Cf. Ps 1, 1; 4, 7; 63; 16, 11...

16. Cf. Ps 144, 12-15.

17. Cf. Si 30, 21-25.

18. Cf. Si 25, 9.

19. Cf. Pr 3, 13 ss.; Si 14, 20-21; Sg 7, 7 ss.; 8, 2 ss.

20. Cf. Si 15, 1. 6; Ps 112, 1-4.

21. Cf. Pr 14, 21; Ps 41, 2; Ps 112, 5-9; Pr 3, 27 ss.

22. Cf. Si 14, 1-2.

23. Cf. Sg 3, 13 ss.

24. Cf. Ph 4, 4.

25. Cf. Lc 1, 45; 11, 28; Jn 20, 29.

évangéliques constituent une promesse de bonheur, mais déroutante en ce qu'elles réalisent une inversion des valeurs mondaines. On peut y lire, ainsi que le fait Dietrich Bonhoeffer, la description de Jésus comme leur modèle et comme Celui qui rend effectivement présent le Royaume qu'il a mission d'annoncer. Le bonheur est même promis à ceux qui souffrent persécution pour le Christ[26]. Le message évangélique peut ainsi être compris à la fois comme une approbation du désir de bonheur, auquel il répond comme une promesse, et en même temps comme une puissante invitation à prendre pour cela un autre chemin, d'autres moyens que ce qui se présente naturellement à l'esprit ou au cœur humain.

Toutes ces manières de caractériser le bonheur : acte de contemplation et récompense de la vertu chez Aristote, joie issue de la vérité qui est Dieu chez saint Augustin, état résultant de l'accumulation de tous les biens chez Boèce, vont converger, avec l'Écriture, comme autant de sources de la pensée de saint Thomas d'Aquin en la matière. Celui-ci consacre les cinq premières questions de la *Prima Secundae* de la *Somme de théologie* à la fin ultime ou béatitude. Il étudie tout d'abord la fin dernière de l'homme (Q. 1). Il établit que tout agir humain est finalisé (a. 1) et que toute finalité ne prend sens qu'en rapport à une fin ultime (a. 8). La question suivante (Q. 2) recherche en quoi consiste la béatitude (objective). Elle ne consiste ni dans les richesses (a. 1) ni dans les honneurs, la gloire ou la puissance (a. 2-4), ni dans le plaisir ou quoi que ce soit de corporel (a. 5-6) ; elle ne consiste pas même dans un bien de l'âme (a. 7) ni en quoi que ce soit de créé mais en Dieu seul (a. 8). Saint Thomas se demande ensuite (Q. 3) ce qu'est la béatitude (subjective). Elle est, en nous, quelque chose de créé (a. 1) : une opération (a. 2), de la partie intellective de l'âme (a. 3), plus précisément de l'intellect (a. 4) spéculatif (a. 5), à savoir la vision de l'essence divine (a. 8)[27]. Les conditions requises pour la

26. Cf. 1 P 4, 13-14.

27. *La béatitude ultime et parfaite ne peut être que dans la vision de l'essence divine. Pour le prouver, il faut considérer deux choses. La première est que l'homme ne saurait être parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher. La seconde est que la perfection d'une faculté doit être appréciée d'après la nature de son objet. Or « l'objet de l'intelligence est "ce qu'est" la chose, son essence », dit Aristote. D'où il résulte que la perfection de l'intellect se mesure à sa connaissance de l'essence d'une chose. Donc, si un intellect connaît dans son essence un certain effet, mais de telle sorte que par cet effet il ne puisse parvenir à la connaissance de la cause dans son essence même et savoir d'elle « ce qu'elle est », on ne peut pas dire que cet intellect atteigne purement et simplement à l'essence de la cause, bien que, par l'effet envisagé, il sache de cette cause « qu'elle est ». Voilà pourquoi l'homme garde naturellement le désir, quand il connaît un effet et l'existence de sa cause, de savoir en outre, au sujet de cette cause, « ce qu'elle est ». Et c'est là un désir d'admiration ou d'étonnement qui provoque la recherche, comme dit Aristote au début de sa* Métaphysique. *Par exemple quelqu'un, voyant une éclipse de soleil, comprend qu'elle doit avoir une cause, et parce qu'il ignore ce qu'elle est, s'étonne, et son étonnement le*

béatitude (Q. 4) sont ensuite déterminées : le plaisir n'est pas prérequis à la béatitude (a. 1) mais l'accompagne (a. 2) ; la béatitude suppose la rectitude de la volonté (a. 4). La dernière des cinq questions de ce traité (Q. 5) s'intéresse enfin au mode d'acquisition de la béatitude. Il y est affirmé que tout homme désire naturellement et nécessairement la béatitude (a. 8), que la béatitude parfaite n'est pas pour ici-bas (a. 3) et que l'homme ne peut pas par ses seules forces naturelles acquérir la béatitude, mais a besoin pour cela du secours surnaturel de la grâce divine (a. 5)[28]. L'essentiel de cette doctrine est

pousse à chercher. Et son investigation n'aura pas de repos avant qu'il soit parvenu à connaître l'essence de cette cause. Donc, si l'intellect humain, connaissant l'essence d'un effet créé, ne connaît de Dieu rien d'autre que son existence, il n'est pas assez parfait pour atteindre véritablement à la cause première ; mais il garde le désir naturel de découvrir cette cause. Aussi n'est-il pas encore parfaitement heureux. Il est donc requis pour la parfaite béatitude que l'intellect atteigne à l'essence même de la cause première. Et ainsi il possédera la perfection en s'unissant à Dieu comme à son objet, en qui seul consiste la béatitude, comme nous l'avons dit récemment.

Saint Thomas avait déjà établi en I, Q. 12, a. 1 qu'un intellect créé peut voir l'essence divine. Après avoir évoqué dans l'argument « sed contra » l'argument scripturaire de 1 Jn 3, 2 – *Nous le verrons tel qu'il est* – il explique, dans le corps de l'article : *Tout objet est connaissable dans la mesure où il est en acte. Dieu qui est acte pur sans aucun mélange de puissance est donc en soi le plus connaissable des objets. Mais ce qui est le plus connaissable en soi n'est pas connaissable pour une intelligence que cet intelligible dépasse ; ainsi le soleil, bien que le plus visible des objets, ne peut être vu par l'oiseau de nuit en raison de l'excès de sa lumière. En raison de quoi, certains ont prétendu que nul intellect créé ne peut voir l'essence divine. Mais cette position n'est pas admissible. En effet, comme la béatitude dernière de l'homme consiste dans sa plus haute opération, qui est l'opération intellectuelle, si l'intellect créé ne peut jamais voir l'essence de Dieu, de deux choses l'une : ou il n'obtiendra jamais la béatitude, ou sa béatitude consistera en une autre fin que Dieu, ce qui est étranger à la foi. La perfection dernière de la créature raisonnable, en effet, est en cela qui est pour elle le principe de son être, parce que toute chose est parfaite dans la mesure où elle rejoint son principe. Et cette opinion est étrangère aussi à la raison ; en effet, l'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et c'est de là que naît chez les hommes l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature raisonnable ne peut pas rejoindre la cause suprême des choses, un désir de nature demeurera vain. Il faut donc reconnaître absolument que les bienheureux voient l'essence de Dieu.*

28. En effet, explique l'argument « sed contra » : *L'homme est naturellement principe de ses actes par l'intelligence et la volonté. Or la dernière béatitude promise aux saints dépasse l'intelligence et la volonté de l'homme, ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Co 2, 9) : « L'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu et son cœur n'a pas imaginé ce que Dieu prépare pour ceux qui l'aiment. » Donc l'homme, par ses forces naturelles, ne peut acquérir la béatitude.*

Il établit ensuite démonstrativement l'impuissance naturelle de toute créature à la vision de l'essence divine : *La béatitude imparfaite que l'on peut avoir ici-bas peut être acquise par l'homme avec ses seules forces naturelles, de la même manière que la vertu dont l'opération constitue cette béatitude, ce dont nous aurons à parler plus loin. Mais la béatitude parfaite de l'homme consiste, comme il a été dit dans la vision de l'essence divine. Or, voir Dieu dans son essence dépasse non seulement la nature de l'homme, mais celle de toute créature, comme nous l'avons montré dans la première Partie. En effet, la connaissance naturelle de chaque créature est conforme à la modalité de sa substance, ce qui a fait dire de l'intelligence, dans le livre* Des Causes, *« qu'elle connaît ce qui est au-dessus d'elle selon le mode de sa substance ». Or toute connaissance réduite au mode de la substance créée est impuissante à voir l'essence divine, puisque celle-ci dépasse infiniment toute substance créée. Donc ni l'homme ni aucune créature ne peut acquérir la suprême béatitude par ses forces naturelles.*

commun aux médiévaux, même si certains clivages existent entre une ligne plus rationnelle et une autre plus affective. Pour saint Bonaventure, par exemple, la béatitude est dans l'amour plus que dans la connaissance et la délectation n'est pas que concomitante ou consécutive au bonheur mais lui est essentielle. L'importance donnée au bonheur dans la réflexion éthique continue d'ailleurs après le Moyen Âge, comme l'atteste, par exemple, la célèbre dernière proposition de l'*Éthique* de Spinoza, ainsi libellée[29] : « La Béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même; et cet épanouissement n'est pas obtenu par la réduction de nos appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement qui rend possible la réduction de nos appétits sensuels. » L'utilitarisme surtout, de tendance plutôt hédoniste chez Jeremy Bentham se veut plutôt eudémoniste chez John Stuart Mill. Celui-ci soutient que la seule chose désirable comme fin est le bonheur, c'est-à-dire le plaisir ou l'absence de douleur[30], bonheur que tout le monde, en fait, désire[31]. Stuart Mill réfute un certain nombre d'objections. Il s'efforce de montrer que l'utilitarisme ne condamne pas le plaisir, que sa conception de la vie n'est pas égoïste[32], qu'elle n'exclut pas le sacrifice de soi, qu'il ne s'agit pas d'une morale de l'intérêt[33]. Quant à la différence entre bonheur et plaisir, il remarque, non sans humour probablement[34] : « Il vaut mieux être un homme insatisfait [*dissatisfied*] qu'un porc satisfait; il vaut mieux être Socrate insatisfait qu'un imbécile satisfait. Et si l'imbécile ou le porc sont d'un avis différent, c'est qu'ils ne connaissent qu'un côté de la question : le leur. L'autre partie, pour faire la comparaison, connaît les deux côtés. »

Le bonheur exclu de la morale

Emmanuel Kant rompt avec cette tradition eudémoniste et téléologique, au profit d'une morale déontologique. Pour lui, le principe du bonheur personnel est un principe empirique et, comme tel, impropre à fonder la moralité. Il écrit, dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*[35] :

> Des principes empiriques sont toujours impropres à servir de fondement à des lois morales. Car l'universalité avec laquelle ces lois doivent valoir pour

29. SPINOZA, *Ethique*, Partie V, Proposition XLII.
30. STUART MILL, *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, 1988, p. 48-49 et 104.
31. *Ibid.*, p. 104.
32. *Ibid.*, p. 49-51.
33. *Ibid.*, p. 75.
34. *Ibid.*, p. 55-56.
35. KANT Emmanuel, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, IIème section, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 1985, p. 310-311.

> tous les êtres raisonnables sans distinction, la nécessité pratique inconditionnée qui leur est imposée par là, disparaissent si le principe en est dérivé de la constitution particulière de la nature humaine ou des circonstances contingentes dans lesquelles elle est placée. Cependant le principe du bonheur personnel est le plus condamnable, non pas seulement parce qu'il est faux et que l'expérience contredit la supposition que le bien-être se règle toujours sur le bien-faire ; non pas même seulement parce qu'il ne contribue pas le moins du monde à fonder la moralité, car c'est tout autre chose de rendre un homme heureux que de le rendre bon, de le rendre prudent et perspicace pour son intérêt que de le rendre vertueux ; mais parce qu'il suppose sous la moralité des mobiles qui plutôt la minent et en ruinent toute la sublimité ; ils comprennent en effet dans une même classe les motifs qui poussent à la vertu et ceux qui poussent au vice ; ils enseignent seulement à mieux calculer : mais ils effacent absolument la différence spécifique qu'il y a entre les deux sortes de motifs.

Dans la *Métaphysique des mœurs* il attaque frontalement l'eudémonisme en y voyant une « euthanasie de la morale[36] » :

> On doit à juste titre s'étonner ici qu'en dépit de toutes les explications données jusque-là du principe du devoir pour montrer comme il est dérivé de la raison pure, il serait encore possible de le ramener à la doctrine du bonheur ; en sorte qu'en définitive on s'est malgré tout figuré un certain bonheur moral, qui ne reposerait pas sur des causes empiriques, monstruosité qui se contredit elle-même. L'homme pensant il est vrai, lorsqu'il a triomphé de l'incitation au vice et qu'il est conscient d'avoir accompli son devoir souvent amer, se trouve dans un état de paix intérieure et de contentement que l'on peut très bien appeler bonheur, où la vertu est à elle-même sa propre gratification. Or l'eudémoniste dit : ce plaisir, ce bonheur est le véritable principe moteur qui le fait agir vertueusement. Ce n'est pas que le concept du devoir déterminerait immédiatement sa volonté, mais il serait porté à faire son devoir par la seule médiation du bonheur qu'il aurait en perspective. Cependant il est clair que, puisqu'il ne peut se promettre cette gratification de la vertu que de la conscience d'avoir fait son devoir, celle qu'on nomme en dernier doit pourtant venir en premier ; c'est-à-dire qu'il doit se trouver obligé de faire son devoir avant même et sans qu'il pense que le bonheur sera la conséquence de l'observation du devoir. L'eudémoniste, avec son étiologie, se meut donc dans un cercle. Il ne peut en effet espérer être heureux (ou connaître la félicité intérieure) que s'il est conscient d'avoir observé son devoir, et il ne peut être porté à observer son devoir que s'il

36. KANT Emmanuel, *Métaphysique des mœurs*, II. Introduction à la doctrine de la vertu, V, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 1986, p. 654-655.

> prévoit que par là il se rendra heureux. Mais il y a aussi dans cette argutie une contradiction. Car d'un côté il doit observer son devoir sans commencer par se demander quel effet cela aura sur son bonheur, l'observer par conséquent d'après un principe moral ; mais d'un autre côté il ne peut pourtant reconnaître quelque chose comme son devoir que s'il peut compter sur le bonheur qui par là en résultera pour lui, il ne peut par conséquent le reconnaître que d'après un principe pathologique, lequel est précisément le contraire du précédent. J'ai ailleurs (dans le recueil mensuel de Berlin – *Berlinischen Monatsschrift*) réduit, je crois, à sa plus simple expression la différence entre plaisir pathologique et plaisir moral. Disons que le plaisir qui doit précéder l'observance de la loi afin que l'on agisse conformément à celle-ci est pathologique, et la conduite suit alors l'ordre de la nature ; mais ce plaisir qui pour être éprouvé doit être précédé par la loi relève de l'ordre moral. Si l'on n'observe pas cette distinction, si l'on pose pour principe l'eudémonie (le principe du bonheur) à la place de l'éleuthéronomie (le principe de la liberté de la législation intérieure), il en résultera l'euthanasie (la douce mort) de toute morale.

Dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, enfin, il accuse l'eudémoniste de préférer le bonheur au devoir et par là d'être égoïste[37] : « L'égoïste moral, enfin, est celui qui réduit toutes les fins à sa propre personne, qui ne voit utilité qu'à ce qui lui est utile, ou bien même, en eudémoniste, ne place que dans l'utilité et dans son bonheur personnel, et non dans la représentation du devoir, le déterminant suprême de sa volonté. Car tout homme se faisant des concepts différents de ce qu'il range dans le bonheur, c'est justement le fait de l'égoïsme de pousser les choses à n'avoir pas le moindre critère du véritable concept du devoir en tant qu'il doit être de manière absolue un principe de valeur universelle. Tous les eudémonistes sont donc des égoïstes pratiques. »

Téléologie et déontologie

Faut-il vraiment décider entre bonheur et devoir, entre morale téléologique et morale déontologique ? Déjà à la fin du XIX^e^ siècle Henry Sidgwick, dans les *Méthodes de l'éthique*, s'emploie à les concilier. D'autres, comme les philosophes francophones Éric Weil et Paul Ricœur, s'y sont aussi intéressés. Il faut d'ailleurs noter que le procès kantien de l'eudémonisme vise essentiellement la tendance qui va s'exprimer dans l'utilitarisme. La question de savoir quel rapport peut exister entre morale et bonheur postule donc que

37. KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, (Bibliothèque de la Pléiade), 1986, p. 948.

l'on définisse ce que l'on entend par bonheur. Ce dont parlent Aristote ou saint Thomas, par exemple, n'est pas de l'ordre du seul empirico-sensible. Comme l'écrit Servais Pinckaers[38] :

> Le désir de bonheur dont il s'agit, s'il s'enracine effectivement dans l'expérience sensible, reçoit néanmoins son dynamisme et son élan d'une expérience proprement morale, qui pousse l'homme à se dépasser pour fixer son aspiration au-delà de lui-même, de ses idées et sentiments, et même de toute créature, en Dieu seul, dans l'essence et l'intimité divine. Nous avons donc affaire à une expérience de bonheur dont le noyau dynamique est spirituel et même mystique. Pour désigner le cœur de cette expérience, il conviendrait de parler d'un attrait, dont l'origine se situe au-delà même du désir qu'il provoque dans le mystère de Dieu. Là réside la cause du mouvement qui anime ce désir et l'entraîne dans une succession de détachements et purifications, qui font faire à l'homme ce qu'on pourrait appeler l'expérience de l'inexprimable.

Le désir du bonheur n'est pas uniquement subjectif et intéressé. L'homme est capable de la béatitude qui est Dieu par voie de connaissance et d'amour, mais l'amour véritable n'est pas mercantile et l'aptitude à la béatitude est une ouverture de la créature à l'infini qui le comble par don. Enfin, le bonheur, personnel, n'est pas individualiste ; il est universel tant dans son origine (le désir naturel) que dans son accomplissement, puisque la fin ultime est commune à tous. Aristote déjà avait souligné que l'homme est un être social. L'amitié est telle que sans elle les auteurs de l'Antiquité n'envisagent pas que l'homme puisse vivre heureux. Aussi n'est-il pas surprenant de voir l'*Éthique à Nicomaque* lui réserver une place significative de la morale du Stagirite et Cicéron lui réserver tout un ouvrage. On sait aussi combien l'amitié joue un rôle considérable dans la vie de Pères de l'Église comme saint Augustin ou comme les Cappadociens Grégoire et Basile. Il est clair en revanche que ce thème de l'amitié, si prégnant dans les morales du bonheur qui valorisent la gratuité se trouve notablement plus à l'étroit dans les systèmes centrés sur l'obligation. Il n'est besoin pour s'en convaincre que de chercher en vain cette notion dans l'index des manuels de morale des derniers siècles. L'opposition entre téléologie et déontologie doit être pensée de manière critique. Acculer la morale à cette alternative risque de perdre le bénéfice de l'héritage de la pensée antique et médiévale, bien en amont de cette distinction issue du kantisme. En d'autres termes, il peut y avoir quelque chose de

38. PINCKAERS Servais, *La béatitude*, Paris, Cerf, 2001, p. 330-331 (renseignements techniques).

l'anachronisme ou du contresens à vouloir estampiller de cette manière des conceptions qui répondaient à une autre logique[39] :

> La division entre morales téléologiques et déontologiques est un reflet de l'opposition entre l'impératif kantien et l'utilitarisme. Elle s'applique mal aux morales anciennes du bonheur et de la vertu. La vertu, d'une part, joue le rôle de fin, car elle constitue un bien supérieur aux biens matériels et représente, en outre, la meilleure voie pour atteindre la fin ultime, la béatitude. Elle assure donc une structure téléologique à la morale. Mais, d'autre part, parce qu'elle doit être recherchée pour elle-même, la vertu possède une valeur déontologique, avec cette nuance cependant qu'elle n'a pas la raideur du pur devoir, mais répond à l'attrait du bien et à l'inclination naturelle au bonheur. On ne peut donc sans abus ranger la morale d'Aristote et de S. Thomas parmi les morales téléologiques ou déontologiques.

Passions et bonheur

L'apparent antagonisme entre cette passion du désir et le terme qu'elle vise ici, à savoir le bonheur, est-il inéluctable ? L'homme est-il enfermé dans une sorte de supplice de Tantale, le bonheur n'advenant qu'à celui qui le désire mais le désir étant non moins un empêchement au bonheur ? Voyons d'abord l'acquis des diverses écoles de la philosophie antique.

L'Académie

Platon reconnaît au désir une place majeure dans la psychologie et la morale. Dans le livre IV de la *République*[40], il se demande si l'âme humaine comporte différentes parties, chacune portant la responsabilité d'un certain type d'actions. Pour montrer que la distinction entre ces parties est nécessaire Platon met en valeur la contrariété qui les oppose. La soif fournit l'exemple intéressant d'un désir naturel (de boire) auquel on peut cependant résister, ce qui postule une dualité de principes contraires en l'homme assoiffé : celui par lequel il aspire à la boisson et celui par lequel il y renonce. Il faut aller plus loin dans l'analyse et dénommer en quelque manière les principes antagonistes évoqués précédemment : l'un, celui qui en l'occurrence pousse à ne pas boire malgré la soif, est la *raison* et l'autre, qui entraîne à la satisfaction du désir sensible est la *déraison et concupiscence* ; celui-ci est à ranger au nombre des *affections* ou *passions* et des *maladies* et se trouve

39. *Ibid.*, p. 342.
40. 436 a et suivants.

apparenté au *plaisir* et au rassasiement. Il reste enfin à donner à la *colère* son statut. Platon s'emploie à montrer qu'elle constitue un troisième principe, irréductible aux deux autres. Dans la lutte entre la raison et le désir, elle n'hésite pas à prêter main-forte à la première. Distincte, donc, du désir, la colère l'est aussi de la raison ; comme le désir, elle doit être rangée dans l'irrationnel de l'âme. Platon en donne pour preuve que la colère se rencontre chez les jeunes enfants et chez les bêtes. Le mythe de l'attelage ailé, splendidement mis en scène dans le *Phèdre*[41], exprime aussi très bien que l'âme est comparable à un cocher devant maîtriser deux chevaux, dont l'un est vicieux et rebelle. L'idéal de domination de la raison sur la concupiscence est représenté comme un conflit difficile où il faut mater violemment le cheval révolté du désir en le tirant, jusqu'au sang, par le mors. Le juste, l'homme vertueux et moralement accompli, apparaît ainsi comme celui en qui réside une harmonie caractérisée par le fait que la raison et les deux facultés de l'irascible et du concupiscible se tiennent dans l'ordre mutuel requis.

Le Jardin

La philosophie d'Épicure est passée surtout à la postérité en raison de son éthique. Celle-ci, plus empirique que spéculativement élaborée, repose sur quatre sentences qui doivent guérir l'être humain de certaines illusions, le mener à la santé du corps et à l'*ataraxie*, affranchissement de tout trouble, « puisque telle est la fin de la vie bienheureuse ; car ce pour quoi nous faisons toutes choses, c'est ne pas souffrir et ne pas être dans l'effroi » (*Lettre à Ménécée*, § 128). Elles sont connues comme le *tétrapharmakos*, quadruple-remède, que l'on trouve énoncé dans les quatre premières *maximes capitales* et dans la *Lettre à Ménécée* (§ 133). Une formulation en est : « Le dieu n'est pas à craindre ; la mort ne donne pas de souci ; et tandis que le bien est facile à obtenir, le mal est facile à supporter. » Si l'éthique épicurienne est connue pour tenir que « le plaisir est le principe et la fin de la vie bienheureuse » (§ 128), il ne faut donc pas oublier pour autant qu'elle s'emploie tout d'abord à extirper les craintes désignées par les deux premières sentences : celle de la mort et celle d'un châtiment dans l'au-delà. Cette priorité donnée au souci d'éviter la souffrance constitue d'ailleurs un trait d'union avec d'autres doctrines à d'autres égards très éloignées, comme le stoïcisme, les sagesses orientales ou encore la philosophie de Schopenhauer, qui, dans le *Monde comme volonté et comme représentation*, préconise de nier le vouloir-vivre pour

41. 246 a-d, 253 c- 254 e.

éviter la souffrance. Pour Épicure le plaisir est le bien premier et le critère de jugement qui sert à réguler l'action : « C'est le plaisir que nous avons reconnu comme le bien premier et congénital, et c'est à partir de lui que nous commençons à choisir et refuser, et c'est à lui que nous aboutissons, en jugeant tout bien d'après l'affection prise comme règle. » (§ 129) Pour réaliser cela, « c'est par la mesure comparative et la considération des avantages et des désavantages, qu'il convient de juger de tous ces points. Car à certains moments nous faisons usage du bien comme s'il était un mal, et inversement du mal comme s'il était un bien » (§ 130). Il ne s'agit pas, en effet, de céder aux plaisirs les plus immédiats : il faut comparer le plaisir aux douleurs et aux autres plaisirs, présents et futurs : « Il y a des cas où nous passons par-dessus de nombreux plaisirs, chaque fois qu'un désagrément plus grand résulte pour nous de ces plaisirs ; et nous pensons que bien des douleurs sont préférables à des plaisirs, lorsqu'un plus grand plaisir s'ensuit pour nous, après avoir longtemps supporté les douleurs. Donc, tout plaisir, parce qu'il a une nature appropriée, est un bien, et cependant tout plaisir n'est pas à choisir ; de même aussi que toute douleur est un mal, bien que toute douleur ne soit pas de nature à être toujours évitée. » (*ibid.*) Le plaisir visé par l'éthique épicurienne est celui qui correspond à l'autosuffisance, ou *autarcie*, et qui se vit dans la sobriété. Épicure récuse donc les accusations qu'on lui fait de prôner la sensualité. Il recommande au contraire « le raisonnement sobre qui recherche les causes de tout choix et de tout refus, et repousse les opinions par lesquelles le plus grand tumulte se saisit des âmes » (§ 131-132). Avec le plaisir, c'est ainsi l'ataraxie qui est recherchée et la voie en est la vie vertueuse, « car toutes les vertus sont naturellement associées au fait de vivre avec plaisir, et vivre avec plaisir est inséparable de ces vertus » (§ 133).

Le Portique

Pour le stoïcisme, il n'y a pas de division de l'âme en plusieurs parties (raison, concupiscible et irascible, ou rationnel et irrationnel). La passion ne relève pas d'une partie irrationnelle de l'âme. πάθος désigne d'abord une affection, une maladie au sens « pathologique » du terme. Ce mot s'applique à l'origine aux mauvaises mœurs et aux opinions. La passion peut être caractérisée comme « un mouvement de l'âme déraisonnable et contraire à la nature, une impulsion débridée[42] », un *jugement* (ou opinion) perverti. Impulsion

42. Diogène LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes* VII 110.

déraisonnable, elle n'est par pour autant irrationnelle. Elle comporte à la fois une impulsion et un assentiment; pour mieux dire, elle est le développement que connaît l'impulsion une fois que l'assentiment lui a donné libre cours; la passion n'est donc pas le premier mouvement de l'âme, comme le précise bien Sénèque à propos de la colère[43]. En outre, toute erreur n'engendre pas une passion; celle-ci naît uniquement lorsque le jugement produit une impulsion violente et excessive. Il faut noter aussi que le jugement perverti peut très bien coexister avec la conscience que cette passion est mauvaise[44]. Le stoïcisme distingue quatre passions principales: le chagrin, la crainte, le désir et le plaisir; il faut y ajouter trois *bonnes affections* (*eupathies*): la joie, la circonspection, la volonté. Les autres passions peuvent être réduites à l'une des quatre principales; la colère, par exemple, est une espèce de désir[45]. La pitié, qui est une espèce de peine[46], est condamnable[47]. C'est une limite de l'éthique stoïcienne que Cicéron, pourtant si proche, a bien aperçue. Dans le cadre de cette doctrine, il est vain et dangereux de prétendre modérer les passions; il faut les extirper. Le sage stoïcien n'est pourtant pas inaccessible à la douleur

43. *De ira* II, 3, 1-5: *Aucune des émotions qui frappent l'esprit fortuitement ne doit être appelée une passion: celles-là, pour ainsi dire, l'esprit les subit plutôt qu'il ne les crée. Donc la passion consiste non pas à être ému par la représentation des choses, mais à s'y abandonner et à suivre ce mouvement fortuit. (...) Quelqu'un se croit lésé, il veut se venger, il en est dissuadé par une cause quelconque; je n'appelle pas cela de la colère, mais un mouvement de l'âme qui se soumet à la raison. La colère, c'est ce qui transgresse la raison et qui l'entraîne avec elle. Donc cette première agitation de l'âme que suscite la représentation du dommage n'est pas plus de la colère que la représentation du dommage elle-même; la colère est l'impulsion qui s'ensuit, qui a non seulement perçu la représentation du dommage, mais qui lui a donné son assentiment, c'est une excitation volontaire de l'esprit qui se dirige volontairement et délibérément vers la vengeance.*

44. Euripide met ces propos sur les lèvres de Médée, qui, délaissée par Jason, veut se venger de lui en tuant leurs enfants: *Je sais bien que ce que je veux faire est mal, mais mon courroux est plus fort que mes résolutions* (*Médée*, v. 1078-1079). Epictète (*Entretiens* I, 28, 7) note que *c'est bien parce qu'elle pense qu'il lui est plus utile de se laisser aller à la colère et de se venger de son mari que de sauver ses enfants.* Elle n'ignore ni le mal qu'elle fait à ses enfants, ni celui qu'elle s'inflige à elle-même; simplement elle n'en n'a cure, parce qu'elle lui préfère la considération de la vengeance qu'elle nourrit: *Eh bien! dit-elle, je me vengerai de celui qui m'a fait tort et qui m'a insultée. Mais à quoi serviront ces mauvaises dispositions? Comment faire? Je tue mes enfants. Mais cette vengeance retombera aussi sur moi. Que m'importe?* (*Ibid.*, II, 17, 20).

45. *La colère est le désir de punir celui qui, croyons-nous, nous a fait du tort* (CICÉRON, *Tusculanes* IV, 21)

46. CICÉRON, *Tusculanes*, IV, 16.

47. Cf. EPICTÈTE, *Manuel* XVI: *Quand tu vois quelqu'un pleurer parce qu'il est en deuil, ou que son fils est absent, ou qu'il a perdu ses biens, prends garde à ne pas te laisser emporter par l'idée que les accidents qui lui arrivent ainsi du dehors sont des maux; mais, aussitôt, tiens prête cette pensée: ce qui meurtrit cet homme, ce n'est pas l'événement (car un autre n'en est pas meurtri), mais le jugement porté sur lui. En paroles, certes, n'hésite pas à compatir avec lui, voire, le cas échéant, à gémir avec lui; prends garde toutefois à ne pas gémir aussi de dedans.*

physique et n'est pas « impassible comme une statue. »[48] Il éprouve, comme tout un chacun, des affections corporelles[49], mais il ne se laisse pas entraîner par elles[50] et il se garde d'y ajouter son opinion, comme s'il s'agissait d'un bien ou d'un mal[51]. Le remède principal aux passions consiste à démystifier les représentations, à adopter une attitude « stoïque » face au trouble qu'elles pourraient nous occasionner[52].

Le Lycée

Aristote, après s'être penché sur le bonheur dans l'*Éthique à Nicomaque* (l. I) s'intéresse à la nature de la vertu morale (livre II). Les actes vertueux, outre le fait qu'ils sont mesurés, c'est-à-dire ne pèchent ni par excès ni par défaut (1104 a 11-26), et qu'ils renforcent la vertu dont ils émanent (1104 a 27-b 3), doivent encore présenter cette caractéristique d'être accompagnés de plaisir (1104 b 4-11):

48. L'expression est d'EPICTÈTE, *Entretiens*, III, c. 2, § 4.

49. Cf. SÉNÈQUE, *Lettre 74 à Lucilius*: *Le sage n'est pas affligé par la perte de ses enfants ni de ses amis; il supporte leur mort dans les mêmes dispositions où il attend la sienne; il ne craint pas plus celle-ci que celle-là. La vertu en effet suppose l'harmonie; toutes les œuvres de la vertu ont avec celle-ci accord et convenance. Un tel accord disparaît, si l'âme, qui doit habiter les hauteurs, se laisse accabler par le deuil et le regret. Toute agitation, toute inquiétude est contraire à la vie honnête, de même que la paresse dans l'action; car ce qui est honnête se trouve tranquille, libre d'allure, réfractaire à la terreur, prêt pour l'action immédiate. 'Mais quoi? Le sage n'éprouvera-t-il pas quelque sentiment comparable à du trouble? Son teint ne changera-t-il point, les traits de son visage ne marqueront-ils pas de l'agitation, le froid ne s'insinuera-t-il pas dans ses membres? Ne connaîtra-t-il jamais tous ces phénomènes qui ne naissent pas de la volonté de l'âme, mais apparaissent spontanément comme par une sorte de poussée de la nature?' J'admets la chose. Mais chez le sage cette persuasion demeurera que des faits de cet ordre ne sont pas des maux et ne doivent pas entraîner un esprit sain à perdre courage en face d'eux; tout ce qui est à faire sera fait audacieusement et promptement.*

50. Cf. Diogène LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes* § 117.

51. Marc AURÈLE, *Pensées* V 26: *Que la partie directrice ou dominante de ton âme ne change pas au gré du mouvement, facile ou agité, qui émeut ta chair; qu'elle ne s'y unisse pas; qu'elle s'entoure d'une limite et qu'elle bannisse ces impressions dans les diverses parties du corps. Mais lorsqu'elles se propagent jusqu'à la pensée, en vertu d'une sympathie, telle qu'elle est dans un corps où tout est uni, il ne faut pas alors tenter de résister à la sensation, qui est chose naturelle; mais que notre principe directeur n'aille pas de lui-même y ajouter son opinion, comme s'il s'agissait d'un bien ou d'un mal.*

52. Cf. EPICTÈTE, *Entretien* III, c. 8, § 5-6: *Le fils d'un tel est mort. Réponds: « Ne dépend pas de la volonté, n'est pas un mal. » Le père d'un tel l'a exclu de l'héritage; que t'en semble? « Ne dépend pas de la volonté, n'est pas un mal. » César l'a condamné. « Ne dépend pas de la volonté, n'est pas un mal. » Il en a eu du chagrin. « Dépend de la volonté, c'est un mal. » Il l'a supporté généreusement: « Dépend de la volonté, c'est un bien. » Habitués à cette pratique, nous ferons des progrès; car jamais nous ne donnerons notre assentiment à rien dont nous n'ayons une représentation compréhensive. Mon fils est mort. Qu'est-il arrivé? Mon fils est mort. Rien de plus? Rien. Le vaisseau a péri en mer. Qu'est-il arrivé? Le vaisseau a péri. Il a été mené en prison. Qu'est-il arrivé? Il a été mené en prison. Chacun ajoute spontanément: « Il est malheureux. » « Mais Zeus a mal fait les choses. » En quoi?*

> Ce qu'il nous faut prendre comme symptôme de nos dispositions morales, c'est le plaisir ou la peine qui s'ajoute à nos œuvres. S'abstient-on des plaisirs du corps en trouvant en cela même de la joie? On est tempérant; le fait-on avec mauvaise humeur? On est intempérant. Fait-on face à une situation terrifiante en en ressentant de la joie, ou du moins sans se laisser envahir par la tristesse? On est courageux; n'éprouve-t-on que tristesse? On est lâche. Car, en fait, c'est dans le domaine des plaisirs et des peines que réside la vertu morale. En effet, c'est le plaisir qui nous fait accomplir les actions mauvaises, et c'est la peine qui nous fait abstenir des belles actions.

La vertu n'est donc pas contraire au plaisir. Bien plutôt, elle est (1104 b 27-28) « ce qui nous fait agir de la plus belle façon dans le domaine des plaisirs et des peines, et le vice, lui, est tout l'opposé ». Du reste, le plaisir, si intimement lié au bonheur, occupe une place de choix dans l'ensemble de l'ouvrage: livre VII, ch. 12-15 et livre X, ch. 1-5. Il reste toutefois que le plaisir doit être modéré et convenable et qu'il appartient à la tempérance de le maintenir dans le juste milieu caractéristique de la vertu (1107 b 3-6). La tempérance est ainsi la gardienne de la sagesse pratique, de la prudence (φρόνησις), car l'intempérance, la mauvaise maîtrise des plaisirs et des peines, en vient à fausser le jugement pratique en son principe même (1140 b 11-20).

Les passions sont considérées par Aristote, de manière générale, comme neutres moralement (1105 b 29 - 1106 a 2):

> On ne dit pas de nous, en raison de nos passions, que nous sommes bons ou mauvais, mais on le dit si l'on considère nos vertus et nos vices. De même, nos passions ne nous attirent ni louanges ni blâmes (ce n'est pas celui qui craint ou celui qui se fâche que nous couvrons de louanges; on ne blâme pas non plus celui qui se fâche, purement et simplement, mais celui qui se fâche d'une certaine façon), tandis que nos vertus et nos vices nous valent louanges ou blâmes.

Aristote marque bien la différence entre les passions, neutres moralement considérées en elles-mêmes, et les vertus ou les vices, affectés d'une qualification morale:

> Ni les vertus ni les vices ne sont des affections, parce que nous ne sommes pas appelés vertueux ou pervers d'après les affections que nous éprouvons, mais bien d'après nos vertus et nos vices, et, parce que ce n'est pas non plus pour nos affections que nous encourons l'éloge ou le blâme (car on ne loue pas l'homme qui ressent de la crainte ou éprouve de la colère, pas plus qu'on ne blâme celui qui se met simplement en colère, mais bien celui qui s'y met d'une certaine façon), mais ce sont nos vertus et nos vices qui nous font

louer ou blâmer. En outre, nous ressentons la colère ou la crainte indépendamment de tout choix délibéré, alors que les vertus sont certaines façons de choisir ou tout au moins ne vont pas sans un choix réfléchi (1105 b 30 ss.).

Saint Augustin

Dans le livre I du *Libre arbitre*, saint Augustin identifie le mal moral avec la passion, qu'il dénomme *libido*, et qui est *un mouvement irrationnel de l'âme, que l'homme partage avec les bêtes*, âme s'entendant ici simplement du principe de vie. En désignant la passion comme *libido*, saint Augustin souligne l'existence d'un désir désordonné en l'homme et y voit une passion à ce point fondamentale qu'elle en vient à désigner la passion comme telle. Il en est une autre presque aussi fondamentale, qui lui est contraire, à savoir la crainte. Elles écartèlent l'homme entre le désir d'avoir et la crainte de perdre, en sorte que « la passion se définit comme le désir de posséder sans crainte de les perdre les choses que l'on ne peut posséder sans craindre de les perdre[53] ». Ces choses sont celles qui sont muables, temporelles. L'homme est ainsi placé existentiellement en situation de contradiction. Deux autres passions fondamentales s'ajoutent encore au désir et à la crainte, à savoir la joie et la tristesse. Outre le corps et l'âme, l'homme est encore doté d'un esprit, d'une raison à qui revient le rôle hégémonique. Le mal moral provient de l'insubordination de la passion par rapport à la raison, mais cela ne peut s'expliquer que par une démission de la raison. Au demeurant le fait d'assimiler la passion à l'animalité et de lui imputer le mal soulève une difficulté, car le rire, l'amour de la gloire et l'aspiration à dominer sont des passions proprement humaines, que l'on ne trouve pas chez les animaux. En pareille matière le désordre moral ne doit-il pas être imputé à la raison? Selon la doctrine johannique de la triple concupiscence, il faut distinguer celle de la chair, celle des yeux et celle de l'orgueil, cette dernière étant à la racine des deux autres. L'orgueil englobe et corrompt les passions. Alors que le désordre passionnel consistait dans une rébellion de l'âme envers la raison, celui de l'orgueil est dans l'insoumission de la raison à Dieu[54]. Il arrive même que l'orgueil parasite la vertu et l'éradication des autres passions: les Romains selon saint Augustin illustrent cet orgueil qui se nourrit précisément de la satisfaction d'avoir réglé leur compte aux passions. Ce transfert

53. BERMON Emmanuel, « La théorie des passions chez saint Augustin », in BESNIER et alii, *Les passions antiques et médiévales*, Paris, PUF, 2003, p. 176.

54. Cf. *Confessions*, livre X.

de responsabilité du mal moral à l'esprit conduit à voir dans le péché de l'ange, par lequel il est devenu diable, le paradigme parfait du péché d'orgueil. Ce n'est donc pas à la chair comme corps que le mal moral est redevable mais à la chair en son sens paulinien, renvoyant à la complète humanité, en sorte que s'identifient *la vie selon la chair et le péché de l'esprit* qu'est l'orgueil.

Dans son maître ouvrage, *La Cité de Dieu*, saint Augustin donne, aux livres IX et XIV, deux passages synthétisant sa pensée en matière de passions. Pour lui, les passions doivent être soumises à l'intelligence et celle-ci à Dieu (L. IX, 5). Les passions ne sont pas mauvaises en elles-mêmes ; la compassion ou miséricorde sert même la raison. Les passions de l'âme ne sont pas nécessairement induites par le corps : l'âme peut par elle-même être agitée de tels mouvements (L. XIV, 5). Désir, crainte et plaisir sont communs aux bons et aux méchants : leur valeur morale dépend de celle de la volonté. Contre les stoïciens, il apparaît, d'après l'Écriture, que cela vaut aussi de la tristesse. Les passions peuvent être sauvées et bonifiées par l'Incarnation et la Passion du Christ, qui assume et sauve tout l'homme. Saint Augustin creuse ici ce que saint Paul déjà disait dans l'épître aux Galates (Ga 5, 24) lorsqu'il parlait des disciples du Christ qui *ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises.* Or ce qui est crucifié avec le Christ ressuscite avec lui. Les passions ne sont donc pas étrangères au mystère pascal et à la rédemption. Saint Augustin explique comment les passions du Christ, notamment les troubles de son âme relatés par les Évangiles, ne sont pas des défaillances ou des faiblesses mais émanent de sa volonté : il les éprouve volontairement sans qu'elles entraînent en lui aucun désordre ou péché[55]. On voit ainsi en Lui comment la parfaite soumission de l'esprit à Dieu stabilise l'hégémonie de l'esprit sur l'âme, en sorte que les passions sont bonnes. Par suite, la grâce du Christ redresse l'homme de manière similaire, en permettant la soumission des passions à l'esprit. Cette fonction médicinale de la grâce christique récuse l'idéal stoïcien d'apathie. Or ce que produit la grâce est la rectitude de la volonté et de l'amour. La valeur morale d'une passion tient ainsi à celle de

55. *De civitate Dei*, XIV, 9 : *Le Seigneur lui-même a jugé digne de mener la vie humaine sous la forme d'un esclave et, tout en n'ayant absolument aucun péché, a éprouvé ces affections, lorsqu'il jugeait devoir le faire. Car en lui le corps de l'homme était vrai et l'âme de l'homme était vraie, les sentiments humains n'étaient pas faux. Donc, lorsque l'Evangile rapporte à son sujet qu'il s'est attristé avec colère sur la dureté de cœur des Juifs, qu'il a dit : « Je me réjouis à cause de vous, pour que vous croyiez », qu'il a répandu des larmes avant de ressusciter Lazare, qu'il a désiré manger la pâque avec ses disciples, que son âme a été triste à l'approche de sa Passion, il est certain que rien n'est faux dans ces témoignages. Mais, par la grâce d'un ordonnancement précis, il a voulu éprouver ces mouvements dans son âme humaine, comme il avait voulu devenir homme.*

la volonté[56], à celle de l'amour[57]. Quant à l'*apatheia* prônée par les stoïciens, elle est bonne mais elle ne vaut pas pour cette vie : elle est pour le ciel. Même dans la béatitude l'âme n'est d'ailleurs pas insensible : il y a place pour l'amour et la joie, non pour la crainte ni la douleur (si ce n'est toutefois la « crainte chaste »). Enfin, contre la rigueur du stoïcisme, Augustin affirme qu'insensibilité et rigidité ne sont pas santé et rectitude mais défaut d'humanité :

> Si certains, par une vanité aussi monstrueuse que rare, se mettent à chérir leur maîtrise d'eux-mêmes au point qu'aucun sentiment ne les soulève ni ne les excite, ne les émeut ni ne les fléchit, ils perdent toute humanité au lieu d'atteindre la vraie tranquillité. Car ce qui est rigidité n'est pas rectitude, ce qui est insensibilité n'est pas santé[58].

Saint Thomas d'Aquin

Le traité des passions, dans la *Somme de théologie* de saint Thomas d'Aquin commence par définir ce que celui-ci entend par passion de l'âme[59]. Il s'agit, au sens propre, d'un mouvement de l'appétit sensible, qui se traduit par une modification organique. Cet appétit sensible se dédouble en deux puissances spécifiquement distinctes, ainsi que Platon l'avait déjà établi. L'objet du *concupiscible* est le bien et le mal sensibles, considérés comme tels ; l'objet de l'*irascible* est le bien sensible en tant que difficile à atteindre et le mal sensible en tant que difficile à éviter[60]. Une première division des

56. *De civitate Dei*, XIV, 6 : *Ce qui est important, c'est la qualité de la volonté de l'homme. Si elle est pervertie, ses mouvements seront pervertis ; mais si elle est droite, ils seront non seulement irréprochables, mais aussi dignes de louanges. En effet, la volonté est dans tous ces mouvements ; bien mieux, tous ces mouvements ne sont rien d'autre que des volontés. Qu'est-ce en effet que le désir et la joie, sinon la volonté en accord avec ce que nous voulons ? Et qu'est-ce que la crainte et la tristesse, sinon la volonté en désaccord avec ce que nous ne voulons pas ? Mais lorsque le consentement est la recherche de ce que nous voulons, on l'appelle désir ; lorsque le consentement est la jouissance de ce que nous voulons, on l'appelle la joie. De même, lorsque le désaccord porte sur ce que nous ne voulons pas subir, la volonté est la crainte ; lorsque le désaccord porte sur ce qui nous arrive malgré notre refus, la volonté est la tristesse.*

57. *De civitate Dei*, XIV, 7 : *L'amour aspirant à avoir ce qu'il aime, c'est le désir ; s'il le possède et en jouit, c'est la joie ; l'amour fuyant ce qui lui est hostile, c'est la crainte ; s'il l'éprouve et en souffre, c'est la tristesse. Par conséquent, ces impressions sont mauvaises si l'amour est mauvais, bonnes s'il est bon.*

58. *De civitate Dei* XIV, 9.

59. I-II, Q. 22.

60. *Ibid.* Saint Thomas explique pourquoi concupiscible et irascible sont réellement distincts : *L'on ne peut ramener ces deux inclinations à un même principe : car il arrive que l'âme s'occupe de choses pénibles, contre l'inclination du concupiscible, afin de suivre celle de l'irascible qui est de lutter contre les obstacles.* Cette distinction ne sera pas vraiment remise en cause jusqu'au traité des passions de Descartes (1649).

passions suit celle des deux puissances de l'appétit sensible. Il existe des passions du concupiscible et des passions de l'irascible spécifiquement distinctes. Saint Thomas démontre que les passions de l'irascible sont au nombre de cinq[61], réparties en trois groupes : l'*espoir* et son contraire, le *désespoir* ; la *crainte* et son contraire, l'*audace*, et la *colère*, qui n'a pas de contraire[62]. Dans le concupiscible le bien sensible (pris absolument) produit une inclination, une aptitude, une connaturalité avec lui : c'est l'*amour* ; puis le mouvement vers lui : c'est le *désir* ou *concupiscence* ; enfin le repos en lui : c'est le *plaisir* ou *joie*. Symétriquement le mal sensible (pris absolument) produit : *haine*, puis *fuite* ou *aversion*, et enfin *douleur* ou *tristesse*. « On voit ainsi que, dans le concupiscible, il existe trois couples de passions : l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse[63]. » En outre, la joie et la tristesse sont les passions terminales auxquelles aboutissent toutes les autres : l'âme est en repos par rapport au bien ou au mal présent.

Saint Thomas récuse la thèse stoïcienne, selon laquelle les passions de l'âme seraient nécessairement, selon la formule de Cicéron, des *maladies de l'âme*. L'homme étant un être corporel ne saurait sans préjudice méconnaître la sensibilité qui fait partie de sa nature. Les passions existent. Elles sont une donnée de l'expérience commune. Si elles existent nécessairement et si elles étaient mauvaises aussi nécessairement, il faudrait en conclure que l'être humain est enfermé dans le péché, qu'il est déterminé au péché en tout ce qui a trait à sa sensibilité. Cela soulèverait d'insolubles difficultés quant à la théologie de la Providence. Une autre raison peut aussi être opposée au stoïcisme, à savoir le fait que la nature humaine du Christ connaissait les passions. Bref, les passions, en soi, ne sont pas mauvaises, même si elles sont

61. I-II, Q. 23, a.2, rep. : *le bien ardu ou difficile a de quoi motiver, en tant que bien, une tendance vers lui, qui sera l'espoir ; en tant que difficile à atteindre ou ardu, il explique qu'on s'éloigne de lui, et c'est la passion du désespoir. De même, le mal ardu, en tant que mal est un objet dont on ne peut que se détourner - par la passion de crainte ; il a aussi de quoi fonder une tendance vers lui, comme chose ardue qui permette d'échapper à l'emprise du mal, et c'est ainsi que l'audace tend vers lui.*

62. Cf. I-II, Q. 23, a.3. La colère consiste en effet en un mouvement d'insurrection de l'appétit sensitif contre un mal difficile, pénible, effectivement présent. Si l'on cherche une passion contraire selon la contrariété des objets, on aboutit à une passion relative à un bien présent, qui, comme présent, n'offre pas de caractère de difficulté : c'est la joie, passion du repos dans le bien possédé ; mais il s'agit d'une passion du concupiscible. Si l'on cherche une passion contraire selon la contrariété par approche ou éloignement d'un même terme, en l'occurrence le mal sensible difficile effectivement présent, on remarque qu'un mouvement de fuite est impossible, puisque le mal est déjà présent ou passé. Si l'appétit se résigne à la présence de ce mal, qui perd ainsi son caractère de difficulté, la passion correspondante, à savoir la tristesse, appartient alors au concupiscible.

63. I-II, Q. 23, a. 4, rep.

le lieu où la blessure et le désordre du péché originel se font sentir de la manière la plus vive. Cela vaut de l'ensemble des passions, mais aussi de chacune prise isolément : la tristesse, la colère, par exemple, ne sont donc pas nécessairement mauvaises[64]... Puisque toute passion procède en quelque manière de la passion fondamentale qui est l'amour, c'est par rapport à la nature de celui-ci que pourra se déterminer la qualité morale des passions. Or l'amour a pour objet un bien, perçu comme tel par la raison. Nul n'aime le mal en tant que mal mais sous la raison de bien. Il y a donc, comme le voyait Socrate, une erreur d'appréciation dans tout désir désordonné, quoique celui-ci ait tort de penser que la faute morale se réduit à une erreur. C'est la régulation de la raison qui assure la moralité. Les passions émanant de l'appétit irrationnel, de l'appétit sensitif, il apparaît donc qu'elles ne peuvent pas être qualifiées moralement indépendamment de cette régulation de la raison. Il y a là une différence avec les actes humains : ceux-ci, en tant qu'actes humains, sont comme tels référés à la raison et donc bons ou mauvais moralement. Les mouvements de l'appétit sensitif, en revanche, peuvent surgir de manière involontaire et, dans la mesure où ils demeurent involontaires même dans leur cause, ils sont seulement pré-moraux. Par conséquent, saint Thomas peut écrire au sujet des passions[65] :

> Si on les considère en elles-mêmes, c'est-à-dire comme mouvements de l'appétit irrationnel, il n'y a en elles ni bien ni mal moral, car cela dépend de la raison (...). Mais si on les considère selon qu'elles relèvent de l'emprise de la raison et de la volonté, alors il y a en elles bien ou mal moral.

En tant qu'elles sont sous l'emprise de la raison, les passions deviennent alors rationnelles par participation et ainsi vraiment humaines[66]. La thèse des stoïciens s'explique par le fait qu'ils ne distinguent pas sens et intelligence, appétit sensible et appétit rationnel[67]. Ils se rendent ainsi incapables de considérer le mouvement de l'appétit sensible abstraction faite de tout rapport au jugement de la raison. C'est au bénéfice des précisions qu'ils rendent ainsi nécessaires qu'il faut comprendre l'expression passions pécheresses employée en Rm 7, 5. Est-ce à dire que les passions induisent au péché ? Non, elles ne peuvent qu'y incliner, répond et explique saint Thomas : « En tant qu'elles

64. Il pourra toutefois y avoir telle passion qui, en raison de la spécification que lui apporte son objet, est mauvaise en elle-même, ainsi l'envie, qui est une tristesse à propos du bien d'autrui. Cf. I-II, Q. 24, a. 4.

65. I-II, Q. 24, a. 1.

66. *Ibid.*, ad 2m.

67. I-II, Q. 24, a. 2.

s'émancipent de l'ordre rationnel, les passions inclinent au péché, mais, dans la mesure où elles sont réglées par la raison, elles relèvent de la vertu. » Les passions, loin d'être nécessairement mauvaises, concourent donc, à condition d'être réglées par la raison, à la *perfection du bien humain*, donc à l'accomplissement de la vie morale et spirituelle[68].

La vertu morale n'est pas la passion. En effet: « la passion est un mouvement de l'appétit sensitif; la vertu morale n'est pas un mouvement mais plutôt le principe d'un mouvement affectif, un état habituel[69] »; par ailleurs, la passion n'est, en elle-même, ni bonne ni mauvaise, alors que la vertu est nécessairement bonne, comme le vice est nécessairement mauvais. On voit donc que, contrairement aux stoïciens qui excluent l'existence des passions chez le vertueux, saint Thomas, à la suite d'Aristote ne voit aucune contradiction entre la vertu et la passion entendue comme mouvement de l'appétit sensitif. Les passions sont d'ailleurs comme la matière de plusieurs vertus morales. Chaque couple de passions contraires comme joie et tristesse, crainte et audace... est matière à une seule vertu morale, puisque la vertu morale se trouve dans un juste milieu entre les deux passions contraires.

L'étude des passions permet aussi de mieux saisir ce que sont les deux vertus théologales d'espérance et de charité. D'ailleurs, saint Thomas utilise explicitement l'analyse de la passion d'espoir pour définir l'objet de la vertu d'espérance. L'espoir lui-même ne se comprend bien qu'en référence au désir, dont il est comme une variante à l'égard d'un objet difficile à conquérir. Et en traitant de la passion de l'amour, Thomas pense déjà certainement à l'utilisation qu'il fera de cette étude au sujet de la charité. Enfin, le plaisir et la joie concernent directement ce thème premier de la morale de saint Thomas: le bonheur.

68. a. 3: *Les stoïciens, considérant toutes les passions comme mauvaises, devaient conclure que toute passion diminue la bonté de l'acte humain car le bien, par son mélange avec le mal, disparaît complètement ou s'affaiblit. Cela est vrai si les passions ne sont que des mouvements désordonnés de l'appétit sensitif, c'est-à-dire des troubles et des maladies. Mais si nous appelons passion, sans plus, tous les mouvements de l'appétit sensible, alors la perfection du bien humain comporte que les passions, elles aussi, soient réglées par la raison. Puisque le bien de l'homme se fonde sur la raison comme sur sa racine, il sera d'autant plus parfait qu'il se communiquera à plus de choses convenant à l'homme. Personne ne doute qu'il importe au bien moral de l'homme que les actes extérieurs de ses membres soient dirigés selon la règle de la raison. Aussi, puisque l'appétit sensible peut obéir à la raison, comme nous l'avons vu, il appartient à la perfection du bien moral ou humain que les passions de l'âme elles-mêmes soient réglées par la raison. Donc, de même qu'il est meilleur que l'homme veuille le bien et le réalise extérieurement, ainsi la perfection du bien moral requiert que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible, selon cette parole du Psaume (Ps 84, 3) – « Mon cœur et ma chair ont exulté dans le Dieu vivant », le « cœur » étant ici l'appétit intellectuel, et la « chair » l'appétit sensible.*

69. I-II, Q. 59, a. 1.

Le bonheur chrétien

Indéniablement, le christianisme a fort à voir avec le bonheur. La gloire, la joie, la vie éternelle, le salut sont autant d'expressions de ce qui est promis par le Seigneur à ceux qu'il adopte comme ses enfants. Pour nous et pour notre salut, le Verbe s'est fait chair et l'enseignement de Jésus nous oriente à désirer le Règne de Dieu et à entrer, par une vie sainte, dans la joie de Dieu. Le Christ, Voie, Vérité et Vie, annonce la béatitude, y guide et l'est Lui-même. Cela suffit-il pour constituer le christianisme en eudémonisme? Vraisemblablement pas. D'une part parce que ce terme, comme nous l'avons vu, est piégé par le procès kantien qui lui assigne un sens incompatible avec le message évangélique. D'autre part, parce que la voie du Christ, et donc du disciple qui doit marcher sur le même chemin, ne va à la joie de la résurrection qu'en passant par la souffrance de la Croix. Celui qui cherche le bonheur découvrira, à la suite de Jésus, qu'il n'est qu'au terme de ce passage par la souffrance et par la mort, ce que l'eudémonisme antique ne pouvait qu'ignorer. Celui qui rencontre la souffrance découvrira, à la suite de Jésus, la consolation d'être uni à Celui qui a les paroles de la vie éternelle. Le mystère pascal réoriente le désir de bonheur, non seulement en capacité de connaître et d'aimer Dieu mais aussi dans cette voie concrète et porte étroite de l'amour du Christ dans l'offrande de sa vie. Si désirer le bonheur, c'est aimer sa vie, l'Évangile invite à la gagner en consentant à la perdre. À cet égard, il se place aux antipodes d'un eudémonisme naturaliste. Sans rien éluder de qui vient d'être rappelé du « langage de la Croix », il faut encore souligner qu'une grande tradition chrétienne préconise non pas d'éradiquer les passions, prétention d'ailleurs illusoire, non pas même de les supporter comme un obstacle à minimiser, mais de les redresser et de les orienter vers le bien et donc vers le bonheur en Dieu, de les faire contribuer à la gloire de Dieu qu'est l'homme vivant, selon le mot fameux de saint Irénée. Le *Catéchisme de l'Église Catholique*, proche en cela de Thomas d'Aquin, n'hésite pas à souligner que c'est tout l'homme, corps et âme, affectivité et rationalité, qui est appelé au bonheur, finalisé par lui (n° 1770): « La perfection morale est que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible selon cette parole du psaume: "Mon cœur et ma chair crient de joie vers le Dieu vivant" (Ps 84, 3). »

Luc-Thomas SOMME, OP
Professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)

Vertu et/ou vertus.
Profils de la notion de vertu des Grecs aux Modernes

Oui, on est homme quand on cultive la vertu. En effet, avoir l'apparence d'un homme, les yeux, le nez, la bouche, les joues et tout le reste, ce n'est pas là ce qui fait l'homme, car tout cela appartient au corps. Nous appelons homme celui qui conserve intacte l'image de l'homme. Et qu'est-ce que l'image de l'homme ? On dit que c'est un être raisonnable. Quoi donc ? Les méchants n'avaient-ils pas aussi la raison ? Si, mais cela ne suffit pas. Il faut aussi chercher le bien et fuir le mal, dominer les mauvaises passions et obéir aux ordres du Seigneur, voilà l'homme !

(Saint Jean Chrisostome, Homélie sur la Genèse XXIII*)*

C'est un véritable défi aujourd'hui, pour une théorie morale, de penser ce que désigne la notion de vertu[1]. Car si l'origine de cette notion de vertu coïncide avec celle de la civilisation occidentale, ses arrière-plans et ses conditions d'intelligibilité n'ont cessé d'évoluer, de se transformer, voire pour certaines de s'estomper complètement, au point que la notion de vertu apparaît bien souvent comme un vestige dont on n'est plus capable de reconstituer l'atmosphère culturelle et politique. Or ce sont dans des contextes socio-politiques bien définis portés par des philosophies précises que les vertus ont été à chaque fois définies, ont manifesté leur pertinence et ont fait l'objet de débat, notamment de la part de ceux qui avaient la charge d'enseigner, d'éduquer et de donner à l'homme la culture appropriée à sa nature d'animal politique.

Dans ce travail consacré aux divers profils historiques de la notion de vertu nous nous efforcerons de retracer quelques grandes étapes, grecque, médiévale et moderne, qui ont contribué à donner à la notion de vertu ses divers sens. En effet, comme nous le montrerons, la notion de vertu peut recevoir plusieurs sens dans la mesure où l'on constate à chaque période des divergences ou pour le moins des contrastes entre d'une part une vertu conçue comme une perfection morale garante d'un agir droit relatif à une norme transcendante et d'autre part une vertu conçue comme une qualité d'ajustement des puissances affectives aux exigences de l'agir moral par lequel l'animal raisonnable s'ordonne à une fin, c'est-à-dire son bien. Ces

1. Cf. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu,* Essai de théorie morale (1981), Traduction de Laurent Bury, Paris, PUF, 1997.

deux conceptions de la vertu, que nous mettrons en évidence, se rencontrent chez les Grecs, les Médiévaux et les Modernes.

1. Les philosophes Grecs

1. Les premiers penseurs grecs, aux époques les plus lointaines, utilisent le terme grec *areté* que l'on peut traduire par excellence ou par vertu et il signifie dans son acception la plus ancienne un mélange de fierté, de moralité courtoise et de valeur guerrière. Ainsi, chez Homère, l'*areté* signifie tout à la fois noblesse, fierté, bravoure, autorité, mais aussi mérite, sens du devoir, honneur, magnanimité, héroïsme notamment celui qu'exigent les actions belles et bonnes (*kalos kagathos*)[2].

On relève aussi la présence d'une préoccupation concernant la vertu chez les penseurs présocratiques, lesquels abordent la question de la droite vie humaine. Ainsi, par exemple, Héraclite, Empédocle et Démocrite attirent déjà l'attention sur la *phronésis* (la prudence) terme dérivé du mot *phren* qui signifie originairement le diaphragme ou le cœur, mais dont « sont issus plusieurs termes, par composition ou par dérivation »: par composition « *aphrôn* (insensé), *emphrôn* (raisonnable), *euphrôn* (bienveillant), *sôphrôn* (modéré), *daiphrôn* (courageux ou prudent) »; par dérivation « *phrénitis*, *phrénésie* (folie, frénésie), *phronéô* (penser, réfléchir), *phronésis* (pensée, prudence)[3] ». Plus précisément, chez Héraclite, « les termes *phronein* et *phronèsis* indiquent pour lui une 'pensée-du-cœur' qui est encore solidaire de la partie émotive de l'âme et qui est donc à la fois un sentir et un réfléchir sur ce qu'on sent[4] ». Quant à Empédocle, il associe le *phronein* au sang, et il en résulte que « l'homme 'pense' bien lorsqu'il est bien, c'est-à-dire quand il a en lui l'harmonie de tous les éléments et une bonne proportion dans le sang. Ainsi, la *phronèsis* est cette pensée du cœur qui rend l'homme capable, si le mélange dans son sang est bon, de sentir et de refléter l'harmonie cosmique dans laquelle seulement il peut se sentir bien[5] ». De son côté, Démocrite, dont la réflexion morale est restée bien souvent occultée, propose « une morale du bon conseil, [...] davantage

2. Cf. Werner JAEGER, *Paideia, La Formation de l'homme grec, la Grèce archaïque et le génie d'Athènes*, traduction de A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, « Tel », 1964, Livre I, ch. 1 « Noblesse et *areté* », p. 29-41.

3. Cf. Laura RIZZERIO, « Aspects de la *phronèsis* présocratique: Héraclite et Empédocle », dans *Le Jugement pratique*, Autour de la notion de *phronèsis*, Sous la direction de D. Lories et L. Rizzerio, Paris, Vrin, 2008, p. 47-48.

4. *Ibid.*, p. 61.

5. *Ibid.*, p. 73.

exhortative, protreptique, qu'impérative[6] ». Il attribue à la *phronésis* trois opérations : « bien penser, bien dire, bien agir[7] », qui sont trois opérations spécifiques de l'animal raisonnable, puisqu'« on reconnaît dans la pensée raisonnante, dans le langage et dans l'action réfléchie les trois spécificités qui, par rapport à l'animal, sont le propre de l'homme[8] ».

Contemporains de Démocrite, les Sophistes, ces premiers professeurs de la Grèce du V^e^ siècle avant Jésus-Christ, ont apporté leur art et leur éloquence à la réflexion sur la vertu que certains se faisaient fort d'ailleurs de pouvoir enseigner pour réussir dans ces nouvelles cités grecques qui nécessitaient des compétences ou des vertus nouvelles. Le grand Protagoras fut de ceux-là, lui qui déclare : « L'objet de mon enseignement, c'est la prudence pour chacun dans l'administration de sa maison et, quant aux choses de la cité, la capacité d'y intervenir mieux que personne par la parole et par l'action[9]. » En outre, dans la réflexion de Protagoras la vertu est éminemment utile pour la cité et son enseignement doit être assuré dès le premier âge par la famille, puis dans un second temps par l'école et en dernier lieu par les lois de la cité (cf. *Protagoras*, 325 sv.). Le thème de l'enseignement de la vertu acquise à la fois pour la cité et par la cité n'est d'ailleurs pas propre à Protagoras puisqu'un autre sophiste, l'Anonyme de Jamblique, intitule l'un de ses discours ou de ses *Doubles Dits*, « Sur la sagesse et la vertu, si elles se peuvent enseigner[10] », en examinant tour à tour les arguments pour ou contre la possibilité d'un tel enseignement de la vertu. Un autre sophiste, Prodicos, nous laisse aussi un célèbre discours, intitulé *Sur Héraclès*[11], où il met en scène la Vertu et le Vice personnifiés respectivement par deux dames qui viennent au-devant d'Héraclès pour lui vanter soit une vie de facilité heureuse immédiate, soit une vie belle et bonne poursuivie « au prix de peines et de soins diligents » mais honorée dans le souvenir des citoyens en raison des actions accomplies pour la cité.

Mais c'est à Socrate, par sa vie et son témoignage, qu'il appartiendra par excellence de donner ses lettres de noblesse à la vertu et à la sagesse morale.

6. André MOTTE, « L'invention de la *phronèsis* par Démocrite », dans *Le Jugement pratique*, *op. cit.*, p. 83.

7. *Ibid.*, p. 89.

8. *Ibid.*, p. 91.

9. PLATON, *Protagoras*, 319 a (traduction de Jacqueline DE ROMILLY, *Les Grands Sophistes de la Grèce de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988, p. 258).

10. Cf. *Les Présocratiques*, Édition établie par Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard, 1988, p. 1175-1176.

11. *Ibid.*, p. 1062-1065.

En effet, on peut dire qu'avec Socrate la vertu prend publiquement la parole, que la vertu se manifeste dans toute sa force, toute sa perspicacité et toute sa sagesse, notamment par son geste historique d'acceptation réfléchie de la mort pour respecter des lois de sa cité d'Athènes. Geste exemplaire de la vertu vécue en acte, de la vertu exercée et professée en public qui était en réalité l'accomplissement de toute une vie de réflexion philosophique sur les affaires humaines au cours de laquelle Socrate formule explicitement la question du 'comment vivre?' ; question qui sous-tend toujours la réflexion éthique[12]. D'ailleurs, ces deux événements – la vertu en acte d'une part et la philosophie sur les affaires humaines d'autre part – sont étroitement solidaires chez Socrate, tant chez lui la vertu est un savoir-faire et pour ainsi dire une forme de science qui ne peut donc pas comme telle s'ignorer totalement elle-même mais tout au contraire doit s'efforcer de se connaître elle-même. Et c'est sans doute cette conjonction de la vertu exemplaire de Socrate et de sa réflexion philosophique sur les affaires humaines qui marquera l'entrée en scène de la vertu comme thème essentiel de la philosophie morale.

Il ne faudra pas moins que le génie de Platon pour à la fois se faire le porte-parole de ce dialogue vivant de Socrate avec ses interlocuteurs et pour engager une ample réflexion philosophique sur les tenants et les aboutissants de l'attitude exemplaire de son maître. En effet, Platon explorera les tenants de cette posture morale de Socrate en élaborant une anthropologie articulée à sa dialectique et sa cosmologie; et il explicitera les aboutissants éducatifs et politiques de l'attitude de Socrate en vue de la réalisation d'une société véritablement juste. Avec Platon, notamment dans ses premiers dialogues les plus fidèles au Socrate historique, les vertus traditionnelles de la culture grecque – piété (*Euthyphron*), courage (*Lachès*), sagesse morale (*Charmide*), amitié (*Lysis*) – sont à l'honneur et sont examinées une à une avec une ampleur inégalée jusque-là quand bien même la doctrine qui se dégage de ses dialogues aporétiques laissent souvent sur leur faim les lecteurs qui attendent une définition définitive que Platon ne semble pas vouloir lui-même formuler. Mais de dialogue en dialogue, la pensée de Platon progresse jusqu'à l'étape déterminante du *Ménon* et du *Protagoras* qui s'intéresse moins à telle ou telle vertu qu'à la nature « essentiellement intellectuelle[13] » de la vertu en général, à son unité, à la pluralité de ses aspects, et au fait qu'elle puisse ou non s'enseigner. Après cette étape, Platon, élargira sa réflexion à

12. Cf. Bernard WILLIAMS, *L'Éthique et les limites de la philosophie*, Traduit de l'anglais par M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990, Ch. 1 : « La question de Socrate », p. 7-28.

13. Léon ROBIN, *Platon*, Paris, PUF, (1) 1935, (2) 1988, p. 187.

des sujets qui dépasseront les préoccupations proprement morales de Socrate.

2. Aristote – formé à l'école de Platon – a élaboré, dans son *Éthique à Nicomaque*, une définition de la vertu comme bonne disposition opérative stable. Pour le fondateur du Lycée, la vertu, à laquelle l'activité rationnelle pratique de l'homme doit se conformer pour atteindre le bonheur[14], est définie *génériquement* comme une espèce de qualité et en l'occurrence comme la première espèce de qualité c'est-à-dire une disposition stable (*hexis*, traduit en latin par *habitus*) et plus précisément, pour la distinguer du vice, comme une bonne disposition stable. La vertu est aussi définie *spécifiquement* comme une qualité opérative déterminée par la droite règle qu'incarne l'homme prudent expert en matière de discernement, de choix et de réalisation du juste milieu entre deux extrêmes (par défaut et par excès). Ainsi, la vertu est une bonne disposition opérative stable: en précisant d'une part qu'en tant que *bonne disposition* la vertu peut s'acquérir et d'autre part qu'en tant que bonne disposition *opérative stable* la vertu est un principe permanent d'activité.

La vertu comme disposition. Pour Aristote, la vertu est fondamentalement une espèce de qualité. Cela dit, parmi les qualités ou « les phénomènes de l'âme[15] », la vertu n'est pas une passion passagère ou une affection momentanée (joie, crainte, colère, etc.) par essence trop passagère et indépendante de « tout choix délibéré[16] », et elle n'est pas non plus une faculté innée (la faculté par laquelle, par exemple, nous sommes capables d'éprouver passions ou affections[17]). En revanche, la vertu morale (*éthique*) est une disposition et plus précisément une disposition stable qui nous façonne au point de constituer notre caractère, c'est-à-dire notre *éthos*. Ainsi, comme le dit Aristote, la vertu – ou son contraire le vice – caractérise « notre comportement bon ou mauvais relativement aux affections: par exemple, pour la colère, si nous l'éprouvons violemment ou nonchalamment, notre comportement est mauvais, tandis qu'il est bon si nous l'éprouvons avec mesure[18] ».

14. La réflexion sur la vertu – à ne pas séparer de sa réflexion sur le bonheur, l'amitié et le plaisir (cf. B. HUBERT, « Bonheur et vertu chez Aristote », *Nova et Vetera*, 2006, n° 4, p. 91-107) – occupe une telle place dans l'éthique aristotélicienne que celle-ci peut être caractérisée comme une éthique de la vertu, au même titre que la morale de Kant à laquelle on l'oppose habituellement pourrait être caractérisée comme une éthique du devoir.

15. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 4, 1105 b 19 (Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1972, p. 100).

16. *Ibid.*, II, 4, 1106 a 2 (*op. cit.*, p. 101).

17. Cf. *Ibid.*, II, 4, 1105 b 24 (*op. cit.*, p. 101).

18. *Ibid.*, II, 4, 1105 b 25-28 (*op. cit.*, p. 101).

La vertu morale acquise comme fruit de l'exercice moral. Ajoutons aussi que pour Aristote, « la vertu est de deux sortes, la vertu intellectuelle et la vertu morale[19] », mais l'une s'acquiert par l'enseignement tandis que l'autre « est le produit de l'habitude[20] ». Concernant la vertu morale acquise comme fruit de l'exercice moral, Aristote signale en effet que « ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'habitude[21] ». Ainsi, comme le dit Aristote, « c'est en construisant qu'on devient constructeur, et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste; ainsi encore, c'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux[22] ». Précisons toutefois que c'est le bon exercice qui alimente le cercle vertueux car « le fait de bien construire donnera de bons constructeurs, et le fait de mal construire, de mauvais[23] ». En bref, c'est l'exercice accompli à bon escient et non pas une répétition machinale imitant des actes bons qui engendre la vertu. Car la vertu est chose morale de telle sorte que c'est une série d'actes libres, c'est-à-dire authentiquement moraux, qui seuls pourront constituer une disposition morale. Ainsi, la bonne disposition morale, c'est-à-dire la vertu, n'appartient pas à celui qui accomplit « simplement » les actes vertueux, mais elle appartient avant tout à celui qui agit de manière réfléchie et délibérée « à la façon » de l'homme vertueux[24]. Et à ce sujet Aristote donne les explications suivantes: « Pour les actions faites selon la vertu, ce n'est pas par la présence en elles de certains caractères intrinsèques qu'elles sont faites d'une façon juste ou modérée; il faut encore que l'agent lui-même soit dans une certaine disposition quand il les accomplit: en premier lieu il doit savoir ce qu'il fait; ensuite, choisir librement l'acte en question et le choisir en vue de cet acte lui-même; et en troisième lieu,

19. *Ibid.*, II, 1, 1103 a 13 (*op. cit.*, p. 87).

20. *Ibid.*, II, 1, 1103 a 17 (*op. cit.*, p. 87). Cf. aussi *ibid.*, II, 3, 1105 b 4 (*op. cit.*, p. 99): « La vertu naît de l'accomplissement répété des actes justes et modérés. »

21. *Ibid.*, II, 1, 1103 a 24-25 (*op. cit.*, p. 88).

22. *Ibid.*, II, 1, 1103 a 34-b 2 (*op. cit.*, p. 89).

23. *Ibid.*, II, 1, 1103 b 10-11 (*op. cit.*, p. 89).

24. Cf. *Ibid.*, II, 3, 1105 b 5-12 (*op. cit.*, p. 99-100): « Ainsi donc les *actions* sont dites justes et modérées quand elles sont telles que les accomplirait l'homme juste ou l'homme modéré, mais *est* juste ou modéré non pas celui qui les accomplit simplement, mais *celui* qui, de plus, les accomplit de la façon dont les hommes justes et modérés les accomplissent. On a donc raison de dire que c'est par l'accomplissement des actions justes qu'on devient juste, et par l'accomplissement des actions modérées qu'on devient modéré, tandis qu'à ne pas les accomplir nul ne saurait jamais être en passe de devenir bon. »

l'accomplir dans une disposition d'esprit ferme et inébranlable[25]. » Ainsi, fruit de l'exercice, la vertu qui en résulte aura un double effet : l'un qui regarde la perfection subjective de l'agent, l'autre qui regarde la perfection objective de l'action elle-même. C'est ainsi qu'Aristote caractérise la vertu en disant que « toute 'vertu', pour [l'agent] dont elle est 'vertu', a pour effet à la fois de mettre [cet agent] en *bon* état et de lui permettre de *bien* accomplir son œuvre propre. [...] Si donc il en est ainsi dans tous les cas, l'excellence, la vertu de l'homme ne saurait être qu'une disposition par laquelle un homme devient bon et par laquelle son œuvre propre sera rendue bonne[26] ».

La vertu comme juste milieu. La vertu par laquelle l'agent et l'œuvre sont rendus bons suppose toujours qu'on recherche la juste mesure[27], c'est-à-dire l'équilibre ou la moyenne entre l'excès et le défaut. Et cette moyenne n'est pas seulement une moyenne objective mais une moyenne relative à celui qui agit[28]. Ainsi, par exemple, la juste réaction équilibrée face à un danger ne dépend pas seulement de l'importance objective du danger mais aussi des capacités personnelles dont disposent pour y faire face l'enfant, le jeune homme ou le soldat de métier. D'ailleurs, cette juste mesure ou cette moyenne recherchée est tellement caractéristique de l'action vertueuse que la vertu elle-même est considérée comme une moyenne – une médiété c'est-à-dire un juste milieu[29] – entre deux vices lesquels constituent respectivement un défaut et un excès par rapport au juste équilibre qui caractérise la vertu[30]. Comme le dit Aristote : « Il existe trois dispositions : deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut, et une seule vertu consistant dans le juste milieu[31]. » Ainsi, « en ce qui concerne la peur et la témérité, le courage est un juste milieu », de même « pour ce qui est des plaisirs et des peines [...] le

25. *Ibid.*, II, 3, 1105 a 28-34 (*op. cit.*, p. 99).

26. *Ibid.*, II, 5, 1106 a 15-23 (*op. cit.*, p. 102-103).

27. Cf. *Ibid.*, II, 1, 1104 a 25 (*op. cit.*, p. 93) : La vertu recherche la juste mesure et les vertus « se conservent par la juste mesure ».

28. *Ibid.*, II, 5, 1106 b 6-7 (*op. cit.*, p. 104) : « C'est le moyen qu'il recherche et qu'il choisit, mais ce moyen n'est pas celui de la chose, c'est celui qui est relatif à nous » : « c'est là une chose qui n'est ni une, ni identique pour tout le monde » (*ibid.*, II, 5, 1106 a 32, *op. cit.*, p. 103).

29. *Ibid.*, II, 5, 1106 b 27-28 (*op. cit.*, p. 105) : « La vertu est donc une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise le moyen. »

30. Seule la justice particulière fait exception : cf. Richard BODÉÜS, « La justice, état de choses et état d'âme », dans *Aristote, bonheur et vertus*, Coordonné par P. Destrée, Paris, PUF, 2003, p. 138.

31. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 8, 1108 b 11 (*op. cit.*, p. 113). Cf. *Ibid.*, II, 9, 1109 a 22-23 : La vertu « est une médiété entre deux vices, l'un par excès et l'autre par défaut, et elle est une médiété de cette sorte parce qu'elle vise la position intermédiaire dans les affections et dans les actes ».

juste milieu est la modération », ou bien « pour ce qui est de l'action de donner et celle d'acquérir des richesses, le juste milieu est la libéralité » c'est-à-dire le juste équilibre entre avarice et prodigalité, quant à « ce qui concerne l'honneur et le mépris, le juste milieu est la grandeur d'âme[32] ».

La vertu comme excellence optimale. Cela dit, la moyenne qui caractérise la vertu ne correspond nullement à une voie médiane – encore moins à une voie médiocre –, car cette moyenne désigne plutôt un difficile équilibre ou une ligne de crête. En effet, pour se tenir sur la voie que préconise la vertu c'est la plus extrême vigilance et la plus extrême vigueur qui sont requises pour éviter les multiples écueils que sont les excès ou défauts possibles. Car, comme le dit Aristote, « l'erreur est multiforme [...], tandis qu'on ne peut observer la droite règle que d'une seule façon : pour ces raisons aussi, la première est facile, et l'autre difficile ; il est facile de manquer le but, et difficile de l'atteindre[33] ». La vertu étant en réalité un équilibre difficile à atteindre, Aristote ne peut alors s'en tenir à cette seule notion de moyenne ou de juste milieu pour définir adéquatement la vertu[34]. Et, résumant les points déjà acquis, il en vient à dire que « la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en un juste milieu relatif à nous, lequel est rationnellement déterminé et comme le déterminerait l'homme prudent. [...] C'est pourquoi dans l'ordre de la substance et de la définition exprimant l'essence, la vertu est un juste milieu, tandis que dans l'ordre de l'excellence et du parfait, c'est un sommet[35] ».

La vertu déterminée par la prudence. Ajoutons encore que l'excellence de la vertu, qui vise la juste mesure et l'équilibre, qui « découvre et choisit la position moyenne[36] », exige nécessairement une délibération qui requiert de la part de l'agent un discernement et un tact relevant de la prudence, au sens où « le propre d'un homme prudent c'est d'être capable de délibérer correctement sur ce qui est bon et avantageux pour lui-même, non pas sur un point partiel (comme par exemple quelles sortes de choses sont favorables à la santé ou à la vigueur du corps), mais d'une façon générale, quelles sortes de choses par exemple conduisent à la vie heureuse[37] ». Dit autrement, la vertu, qui est le fruit d'une libre activité authentiquement morale, appelle nécessairement un discernement et une délibération pour découvrir et choisir le juste milieu

32. *Ibid.*, II, 7, 1107 b 1-22 (*op. cit.*, p. 108-109).
33. *Ibid.*, II, 5, 1106 b 28-34 (*op. cit.*, p. 105).
34. C'est souvent en réduisant la notion de vertu à cette notion de moyenne que s'en tiennent les critiques de la notion aristotélicienne.
35. *Ibid.*, II, 6, 1106 b 36-1107 a 7 (*op. cit.*, p. 106-107).
36. *Ibid.*, II, 6, 1107 a 5 (*op. cit.*, p. 106).
37. *Ibid.*, VI, 5, 1140 a 25-27 (*op. cit.*, p. 284-285).

en conformité avec la droite règle afin d'introduire dans les affaires humaines soumises à la loi une action véritablement digne et noble.

En somme, équilibre et sommet, la vertu est donc par essence une bonne disposition opérative stable ni marginale ni banale. Recherchant l'équilibre, la vertu évite tout ce qui est excentrique ; et visant le sommet ou l'excellence, elle ne peut se résoudre aux sentiers battus et se trouve, de ce fait, exemplaire. Et à ce titre, pour Aristote, l'action vertueuse ou l'action réussie est « une œuvre qui n'est plus le fait de tous, ni d'exécution facile, et c'est ce qui explique que le bien soit à la fois une chose rare, digne d'éloge et belle[38] ».

3. « Les stoïciens, contrairement à Aristote, ne distinguent pas [d'un côté] des vertus intellectuelles comme la prudence (*phronèsis*), la sagesse ou la science, et [d'un autre côté] des vertus morales comme le courage, la tempérance ou la justice. Ils estiment au contraire que les vertus éthiques sont 'épistémiques' ou 'intellectuelles'[39]. » Comme le remarque Thomas Benatouïl : « Cet 'intellectualisme éthique' est certes caractéristique de la tradition socratique, voire de toute la philosophie antique, mais il n'est nulle part plus radical que dans le stoïcisme[40]. »

De cet intellectualisme radical, il s'ensuit que le modèle du sage dans le stoïcisme se caractérise par un « infaillibilisme absolu[41] » dont la certitude morale est tout à fait comparable à la certitude de la science. D'ailleurs, « à toutes les vertus [morales, les stoïciens] ajoutent encore la dialectique et la physique, qu'ils qualifient toutes deux du nom de vertu[42] » : la dialectique

38. *Ibid.*, II, 9, 1109 a 28-29 (*op. cit.*, p. 115).

39. Thomas BENATOUÏL, « Les stoïciens et les académiciens : vertus dialectiques et défi sceptique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, n° 20, second semestre 2006 : *Le retour des vertus intellectuelles*, p. 79-108 (p. 85).

40. *Ibid.*, p. 94.

41. *Ibid.*, p. 95.

42. Jean BRUN, *Le Stoïcisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1972, p. 98. *Ibid.*, p. 98-99 : « La [dialectique] parce qu'elle possède une méthode pour que nous ne donnions pas notre assentiment au faux et ne soyons jamais trompés par une vraisemblance captieuse et parce que par elle nous pouvons tenir et garder ce que nous avons appris sur les biens et les maux. Ils pensent que sans cet art n'importe qui peut être détourné du vrai et induit en erreur. Si en toutes choses la présomption et l'ignorance sont des vices, c'est à juste titre par conséquent que l'on qualifie de vertu cet art qui les supprime. A la physique échoit aussi, et non sans motif, le même honneur, c'est parce que celui qui veut vivre en accord avec la nature doit chercher son point de départ dans tout l'univers et dans la manière dont il est gouverné. En outre personne ne peut porter un jugement sur les biens et les maux sans connaître toute la raison d'être de la nature, de la vie des dieux, sans savoir s'il y a ou non un accord entre la nature de l'homme et celle de l'univers. [...] Enfin ni la piété envers les dieux, ni toute la reconnaissance que nous leur devons, ne peuvent être comprises sans une explication de la nature. »

parce qu'elle assure la certitude cognitive quant à ce qui est bien ou mal, la physique parce qu'elle permet de connaître la nature et le principe qui régit le cosmos.

On peut dire aussi que pour le sage stoïcien – « le surhomme de la Vertu, de l'Action morale, de la Force morale[43] » – « la vertu consiste dans l'accord immuable de l'homme avec la raison et avec lui-même, la vertu est donc connaissance rationnelle entièrement ferme et suprême force et tension[44] ». En outre, elle exige que l'homme devienne « pleinement maître de lui-même en vivant conformément à la nature » : c'est-à-dire conformément à « l'influx intelligible et rationnel caché sous les apparences sensibles et qui dirige à la fois l'univers et l'être humain[45] ».

Cet accord de la vertu avec la nature est aussi un accord avec la loi naturelle laquelle sera définie ainsi : « La loi naturelle est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous appelle impérieusement à remplir notre fonction, nous interdit la fraude et nous en détourne. L'honnête homme n'est jamais sourd à ses commandements et à ses défenses [...]. A cette loi nul amendement n'est permis [...]. C'est une même loi qui régit toutes les nations et en tout temps ; il y a pour l'enseigner et la prescrire à tous un Dieu unique[46]. »

Il en ressort que cette vertu stoïcienne parfaite, rationnelle, naturelle et universelle, fait de l'homme un citoyen du monde en accord avec la nature rationnelle du gouvernement divin. On en a une illustration concise dans les *Lois* de Cicéron : « La plus courte définition de la vertu considérée en elle-même, c'est qu'elle est la droite raison. À la vertu ainsi comprise s'oppose le vice[47]. »

* * *

Conjuguant à des degrés divers les qualités du cœur et/ou de la pensée, on constate donc que l'antiquité gréco-romaine propose plusieurs figures de la vertu : depuis l'excellence homérique, en passant par la 'pensée-du-cœur'

43. Cf. J. MARITAIN, *La Philosophie morale*, « Stoïciens et épicuriens », *Œuvres complètes*, vol. XI, p. 330-347 [p. 331].

44. *Ibid.*, p. 331.

45. *Ibid.*

46. CICÉRON, *La République* (cité par J. MARITAIN, *La Philosophie morale*, *op. cit.*, p. 344-345).

47. CICÉRON, *Tusculanes*, Livre IV, XV, 34, Ed. Folhen-Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 70-71.

des présocratiques, les vertus de la réussite sociale des sophistes, la vertu exemplaire de Socrate ainsi que l'unité et la multiplicité des aspects de la vertu platonicienne, mais surtout qu'elle distingue deux types de vertu: d'une part les dispositions stables aristotéliciennes perfectionnant les puissances opératives de l'agent prudent, et d'autre part la Force morale de la droite raison du citoyen du monde.

2. Les Docteurs chrétiens: Augustin et Thomas d'Aquin

À propos des vertus, l'influence de la culture grecque dans le judaïsme tardif se manifeste dans les livres sapientiaux de l'Ancien Testament. Ainsi le *Livre de la Sagesse*, 8, 7, mentionne quatre vertus: « Les vertus sont le fruit des labeurs de la sagesse: elle enseigne, en effet, tempérance et prudence, justice et courage. » Quant au Nouveau Testament, il emploie quatre fois le terme *aretè*, notamment dans les épitres de Paul et de Pierre dont la deuxième débute par une recommandation expresse à la pratique des vertus telles qu'humilité, charité, patience, détachement des biens du monde. Dans le Nouveau Testament on rencontre aussi le terme *dunamis*, qui lui aussi peut désigner la vertu, pour l'attribuer au Christ qui est « puissance (*dunamis*) et sagesse de Dieu ». Plus généralement, on peut dire que de l'Écriture Sainte il se dégage que la vertu est « un principe intérieur de vie morale, qui doit diriger les relations de l'homme avec Dieu et ses semblables. Quand elle n'est pas la charité elle-même, amour de Dieu et amour du prochain, la vertu procède de cette charité ou s'en inspire pour orienter nos œuvres conformément aux exigences de notre destinée éternelle. [En outre], la vertu ne saurait être considérée comme un secours passager; elle est un principe intérieur, stable, permanent, nous communiquant une réelle fermeté dans le devoir et assurant notre persévérance dans le bien; elle est donc une disposition de l'âme, marquant l'étonnante conversion de notre être tout entier, antérieurement tourné vers le mal et désormais, grâce à la rédemption du Christ et à la justification qui en procède, orienté vers le bien[48] ».

Dans l'enseignement des Pères de l'Église, on rencontre à maintes reprises le terme de vertu pour désigner certaines espèces angéliques mais aussi pour désigner les dons divins de foi, d'espérance et de charité ainsi que les vertus de la tradition grecque. Mais ce n'est que progressivement qu'une doctrine théologique se constituera. Parmi les étapes, on peut signaler que c'est « saint Ambroise qui semble avoir été le premier à donner le nom de

48. Art. « Vertu », *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2743.

'vertus cardinales'[49] » aux quatre vertus de sagesse (ou prudence pour les stoïciens), courage, tempérance et justice, symbolisant d'ailleurs pour saint Ambroise les quatre fleuves qui coulent dans l'Eden. Cela dit, c'est principalement à saint Augustin que l'on doit une doctrine bien caractérisée où la vertu est avant tout « l'art de parvenir à la félicité éternelle[50] », ce qui suppose la charité qui nous unit au Christ.

1. Augustin, dans son traité de *La Morale chrétienne* ou plus précisément *Des Mœurs de l'Église catholique*, intitule la seconde partie de son traité « Les vertus et l'Église » avec une première section consacrée à « La vertu », une seconde section dédiée aux « Grandes vertus » et une troisième section sur « Les vertus et l'amour de Dieu ». En réalité, on n'y trouve pas un enseignement détaillé sur la ou les vertus dans la mesure où pour Augustin la vertu n'est autre chose que le souverain amour de Dieu : « Si la vertu nous conduit à la vie heureuse, j'ose affirmer que la vertu n'est absolument rien autre chose que le souverain amour de Dieu. Car en disant de la vertu qu'elle est quadripartite, on le dit, autant que je le comprends, des divers mouvements de l'amour lui-même. Ainsi ces fameuses quatre vertus (plaise au ciel que leur force soit dans tous les esprits comme leur nom est dans toutes les bouches), n'hésiterai-je pas à les définir ainsi : la tempérance est l'amour qui se donne intégralement à ce qu'il aime ; la force est l'amour qui tolère tout facilement pour ce qu'il aime ; la justice est l'amour qui sert exclusivement ce qu'il aime et à cause de cela domine avec rectitude ; la prudence est l'amour qui sépare avec sagacité ce qui lui est utile de ce qui lui est nuisible. Mais cet amour, nous l'avons dit, n'est pas n'importe quel amour mais l'amour de Dieu, c'est-à-dire du souverain bien, de la souveraine sagesse et de la souveraine harmonie. Ainsi peut-on encore définir les vertus en disant : la tempérance est l'amour qui se conserve intègre et incorruptible pour Dieu ; la force est l'amour supportant facilement tout pour Dieu ; la justice est l'amour qui ne sert que Dieu, et à cause de cela commande bien aux choses soumises à l'homme ; la prudence est l'amour qui discerne bien ce qui l'aide à aller à Dieu de ce qui l'en empêche[51]. » De cette doctrine d'Augustin, il ressort que les vertus ne sont que l'application de l'amour de charité à des champs divers au point que sans cet amour de Dieu les vertus ne sont que cymbales qui résonnent.

49. *Ibid.*, col. 2744.

50. *Ibid.*, col. 2746.

51. *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée De Brouwer, « Bibliothèque augustinienne, 1 », *Les Mœurs de l'Église catholique*, XV, 25, p. 175-177.

Dans la deuxième section, « Les grandes vertus », chacune des vertus cardinales fait l'objet d'un rapide examen, à l'instar de ce qui est dit de la prudence : « Il n'y a pas à disserter plus longtemps non plus de la prudence, à laquelle appartient le discernement de ce qu'il faut désirer et éviter. Si elle manque, rien de ce que nous venons de dire ne se peut faire. À elle la garde et la plus diligente vigilance, pour que nous ne soyons pas trompés par l'invasion insensible d'un mauvais conseil. D'où ce cri fréquent du Seigneur : 'Veillez'[52]. »

Et dans la troisième section, « Les vertus et l'amour de Dieu », Augustin résume ainsi son propos : « Pourquoi traiter davantage des mœurs ? En effet, si Dieu est le souverain bien de l'homme, ce qui est indéniable, il s'ensuit assurément que, dès là que désirer le souverain bien c'est bien vivre, bien vivre n'est rien autre chose qu'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit. D'où il résulte que cet amour de Dieu est gardé intact et intègre, ce qui est le propre de la tempérance ; qu'il n'est brisé par aucune épreuve, ce qui est le propre de la force ; qu'il ne sert personne d'autre, ce qui est le propre de la justice ; qu'il est vigilant dans le discernement des choses, pour ne pas être envahi peu à peu par le mensonge et la ruse, ce qui est le propre de la prudence. Telle est l'unique perfection de l'homme, par quoi seul il obtient de jouir de la pure vérité[53]. »

Une autre définition de la vertu, toujours en relation avec le souverain bien mais en ordre à l'usage des biens, est donnée par Augustin dans son *Traité du libre arbitre* : « La justice dont personne ne mésuse : on la compte parmi les biens suprêmes qui sont en l'homme, ainsi que toutes les vertus de l'esprit dont est constituée la vie droite et honnête ; car on ne mésuse pas non plus de la prudence ni de la force ni de la tempérance ; en elles toutes, en effet, comme dans la justice [...], règne la raison droite sans laquelle les vertus ne peuvent exister ; or personne ne peut mésuser de la raison droite. Ce sont donc là de grands biens ; mais tu dois te rappeler que, non seulement les grands biens, mais aussi les plus petits ne peuvent exister que s'ils viennent de celui de qui viennent tous les biens, c'est-à-dire de Dieu. [...] Ainsi donc les vertus par lesquelles on vit avec droiture sont de grands biens ; les beautés corporelles de toutes sortes, sans lesquelles on peut vivre avec droiture, sont les biens les plus petits ; et les puissances de l'esprit, sans lesquelles on ne peut vivre avec droiture, sont des biens moyens. Des vertus, personne ne mésuse ; mais des autres biens, moyens et petits, chacun peut

52. *Ibid.*, XXIV, 45, p. 205.
53. *Ibid.*, XXV, 46, p. 205-207.

faire bon ou mauvais usage ; et la raison pour laquelle personne ne mésuse de la vertu, c'est que l'œuvre de la vertu est le bon usage des biens dont nous pouvons aussi mésuser ; or le bon usage ne peut être un mauvais usage[54]. » On voit donc que pour Augustin la vertu est un grand bien au point même qu'elle garantit le bon usage des biens : être vertueux c'est ne pas pouvoir commettre de faute.

Dans *L'Utilité de croire*, on trouve aussi chez Augustin cette courte définition, qui rappelle celle de Cicéron[55] : « La droite raison n'est autre chose que la vertu[56]. ». Et cette définition fait ressortir que la vertu chez Augustin est ce dont découlent les actions bonnes et l'usage correct des biens de ce monde.

Après Augustin, saint Grégoire le Grand apportera aussi sa pierre à l'édifice de la théologie de la vertu en distinguant d'une part les vertus théologales comme base de l'édifice de la vie chrétienne et d'autre part « les quatre vertus cardinales qui se soutiennent et se fortifient mutuellement[57] », accordant aussi à l'humilité une place particulière comme sauvegarde des autres vertus. Plus tard, après Grégoire le Grand, la scolastique se caractérisera par un effort de synthèse entre deux courants[58] : l'un s'origine dans la doctrine d'Aristote dont Boèce puis Abélard se feront l'écho chacun à leur manière tandis que l'autre courant s'origine dans la doctrine augustinienne reprise par Pierre Lombard lequel à partir de divers éléments augustiniens donnera une définition de la vertu comme « bonne qualité de l'esprit par laquelle on vit droitement, dont on ne peut mésuser et que Dieu produit en nous sans nous (*bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur*)[59] ». Cette définition classique de la vertu sera ensuite commentée par Guillaume d'Auxerre pour en souligner le genre (*qualitas*), sa différence d'avec le vice (*bona*), sa différence d'avec la science (*recte vivitur*), sa différence avec les puissances

54. *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée De Brouwer, « Bibliothèque augustinienne, 6 », *Le Libre Arbitre*, II, XVII-XIXI, § 50, p. 369-371.

55. CICÉRON, *Tusculanes*, IV, 15, 34, Ed. Folhen-Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 70 : « Ipsa urtitus breuissume recta ratio dici potest. »

56. *Œuvres de saint Augustin*, Paris, Desclée De Brouwer, « Bibliothèque augustinienne, 8 », *L'Utilité de croire*, II, XII, § 27, p. 275 ; *ibid.*, p. 274 : « Porro recta ratio est ipsa virtus. »

57. Art. « Vertu », *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2747.

58. Cf. D. O. LOTTIN, « Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Âge », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XVIII (1929), n° 4, p. 369-407.

59. Art. « Vertu », *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 2749 (je cite la traduction proposée).

naturelles (*qua nullus male utitur*), et sa différence avec les vertus naturelles (*quam Deus solus in homine operatur*)[60]. Surtout, cette définition du Lombard parviendra jusqu'à saint Thomas d'Aquin qui la reconsidéra à la lumière de la définition qu'il tenait d'Aristote.

2. Thomas d'Aquin qui distingue les vertus surnaturelles et les vertus naturelles propose en effet une doctrine de la vertu qui conjugue d'une part la pensée d'Augustin citée souvent à titre d'autorité et d'autre part la pensée d'Aristote qu'il utilise abondamment. Dans ses *Cinq Questions disputées sur les vertus*, la Question 1 sur « Les vertus en général » et la Question 5 sur « Les vertus cardinales » permettent de considérer les traits caractéristiques de la vertu que Thomas d'Aquin emprunte respectivement à Augustin et à Aristote pour sa propre doctrine. En effet, lorsque Thomas d'Aquin, dès le premier article se demande si les vertus sont des *habitus*, les deux premières autorités invoquées sont Augustin[61] pour lequel « la vertu est une bonne qualité de l'esprit [... qui] ne peut être dans une autre espèce [de qualité] que la première, qui est l'*habitus*[62] », puis Aristote, c'est-à-dire « le Philosophe [qui] dit dans *Éthique*, II, que la vertu est un *habitus* électif établi dans l'esprit[63] ». Et Thomas d'Aquin précise que cette vertu qui, selon la formule tirée du livre I du *Traité du ciel* d'Aristote, « conduit au point ultime d'une puissance[64] » est en effet nécessaire pour parfaire les puissances humaines actives et passives qui « ne sont [...] pas déterminées à une seule chose ». Cette perfection qu'accorde la vertu ou l'*habitus* aux puissances opératives se manifeste par trois effets : *primo* une « uniformité dans l'opération », *secundo* « une opération parfaite toujours prête », et *tertio* une « opération parfaite accomplie avec plaisir[65] ».

Lorsqu'à l'article suivant Thomas d'Aquin commente la définition selon laquelle « la vertu est une bonne qualité de l'esprit, par laquelle on vit

60. Cf. *ibid.*, col. 2750.

61. De fait cette définition, qui est donnée sous l'autorité d'Augustin dans l'article 1 de cette *Question disputée*, sera dans la *Somme de théologie* considérée simplement comme une définition courante due vraisemblablement au Lombard.

62. THOMAS D'AQUIN, *Cinq Questions disputées sur les vertus*, Q. 1, art. 1, Sed contra, 1 & 2, Paris, Éditions du Sandre, 2008, Tome I, p. 27.

63. *Ibid.*

64. Thomas d'Aquin renvoie à ARISTOTE *Du Ciel*, livre I : par exemple THOMAS D'AQUIN, *Cinq Questions disputées sur les vertus*, Q. 5, art. 4, Respondeo, Paris, Éditions du Sandre, 2008, Tome II, p. 155.

65. THOMAS D'AQUIN, *Cinq Questions disputées sur les vertus*, Q. 1, art. 1, Respondeo, *op. cit.*, Tome I, p. 30-31.

correctement, dont personne ne fait un mauvais usage, que Dieu réalise en nous sans nous », il signale que « cette définition exprime la définition de la vertu, même si l'on omet la dernière partie, [car ainsi] elle convient à toute vertu humaine[66] ». En effet, pour Thomas d'Aquin, « ce que Augustin ajoute [à la fin de sa définition] : "Que Dieu réalise en nous sans nous", convient seulement à la vertu infuse[67] ». On voit donc que Thomas d'Aquin ne craint pas de corriger une définition relative aux vertus infuses de la vie chrétienne pour proposer une définition plus générale et donc applicable à toute vertu humaine. Et, suivant la doctrine d'Aristote, Thomas d'Aquin considère que la vertu comporte « quelque chose [...] qui se rapporte à la perfection de l'acte, et quelque chose qui se rapporte à la perfection de la puissance ou de l'agent[68] ». En effet, pour Thomas d'Aquin, « la vertu, entendue de manière universelle, se définit ainsi : "La vertu est ce qui rend bon[69] celui qui la possède et rend bonne son action", comme cela ressort clairement de l'*Éthique*[70] ». Et d'ailleurs la première partie de la formule de Pierre Lombard (attribuée par la tradition à Augustin) : « par laquelle on vit correctement » se rapporte à la perfection de l'acte, et la seconde partie : « dont personne ne fait un mauvais usage » se rapporte à la perfection de la puissance qui devient ainsi exclusivement le principe d'un acte bon et en aucun cas mauvais[71].

Thomas d'Aquin dans ces *Questions disputées* souligne aussi le rôle de la vertu de prudence « qui perfectionne toutes les vertus morales qui existent dans la partie appétitive[72] » ou encore qui est « cause de toutes les vertus de la partie appétitive qui sont appelées morales pour autant qu'elles sont des vertus[73] ». Et dans cette perspective, il ne craint pas de dire qu'une disposition « ne peut avoir raison de vertu, à moins que ne s'y trouve ce qui relève de la raison. Aussi la raison est-elle mise dans la définition de la vertu. En effet, le Philosophe dit, dans *Éthique*, II, que la vertu est un *habitus* électif résidant dans l'esprit selon une espèce déterminée, selon que le sage en aura déterminé[74] ». Toutes les vertus ont donc un rapport à la raison, même si

66. *Ibid.*, Q. 1, art. 2, Respondeo, Tome I, p. 41.
67. *Ibid.*, Q. 1, art. 2, Respondeo, Tome I, p. 43.
68. *Ibid.*, p. 42.
69. La vertu rend bonne la puissance de l'agent car la puissance rationnelle est imparfaite, c'est-à-dire indéterminée dans son état initial.
70. *Ibid.*, Q. 1, art. 12, Respondeo, Tome I, p. 184.
71. Cf. *ibid.*, Q. 1, art. 2, Respondeo, Tome I, p. 42.
72. *Ibid.*, Q. 1, art. 6, Respondeo, Tome I, p. 85.
73. *Ibid.*, Q. 1, art. 6, Respondeo, Tome I, p. 85-86.
74. *Ibid.*, Q. 1, art. 9, Respondeo, Tome I, p. 126.

Thomas d'Aquin, dans la Question 5, rapporte les quatre vertus cardinales respectivement aux quatre puissances de l'âme qui sont principe d'acte volontaire : « la *prudence* se trouve assurément dans la raison, la *justice* dans la volonté, la *force* dans l'irascible, la *tempérance* dans le concupiscible, les seules puissances qui peuvent être principes d'un acte humain, c'est-à-dire volontaire[75]. »

Ce qu'on peut retenir de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, c'est la nette distinction qu'il fait d'une part entre les vertus surnaturelles qui répondent seules à la définition d'inspiration augustinienne transmise par Pierre Lombard et d'autre part les vertus naturelles dont Thomas d'Aquin retient de la doctrine d'Aristote principalement le fait qu'elles constituent des *habitus* opératifs bon qui perfectionnent les puissances rationnelles de l'homme pour les habiliter à produire des actes bons. On voit là, à l'œuvre, l'attention de Thomas d'Aquin à honorer et respecter le dynamisme des causes secondes qui requièrent au plan humain d'être perfectionnées pour leur œuvre propre.

* * *

Pour les docteurs chrétiens, on peut ainsi remarquer qu'Augustin, plus proche en apparence des stoïciens qui absolutisaient la vertu, considère la vertu comme une qualité de l'esprit dont on ne peut faire un mauvais usage parce qu'elle découle directement de l'amour de Dieu. La vertu chez Augustin n'est cependant pas le Bien absolu mais seulement un effet de l'amour de Dieu que Dieu opère en nous au même titre que la prudence, la tempérance, la force et la justice qui en sont la manifestation pour les divers champs de la vie humaine. Ce faisant, l'aspect de la vertu comme qualité parfaitement ordonnée à la vie droite et à la félicité éternelle est ainsi pleinement assuré.

De son côté, Thomas d'Aquin, qui distingue les vertus surnaturelles infuses et les vertus naturelles acquises, corrige quant à lui la définition d'inspiration augustinienne, en faisant droit principalement à la dimension qualitative qui perfectionne les puissances actives et passives de l'agent rationnel qu'est l'homme. Il ouvre ainsi la voie à l'acquisition progressive des vertus naturelles (mais aussi à leur perte éventuelle) et au déploiement autonome et légitime des vertus dans les divers champs de la vie morale, sociale et politique. La dimension proprement humaine des vertus est ainsi prise en

75. *Ibid.*, Q. 5, art. 1, Respondeo, Tome II, p. 105.

compte dans tous ses aspects, sans exclure le rapport à Dieu qui est l'objet propre des vertus infuses surnaturelles.

On retrouve donc encore chez les théologiens chrétiens deux conceptions de la vertu : l'une parfaite et garante d'une félicité définitive ; l'autre excellente en tant même qu'appropriée aux puissances naturelles de l'homme pour le bonifier et lui permettre de poser des actes bons.

Prolongeant notre enquête et passant donc à grands pas d'une période à l'autre sans nous attarder aux étapes – il faudrait mentionner aussi bien les grands maîtres spirituels chrétiens que les auteurs classiques du Moyen Âge tardif et de la Renaissance – et aux évolutions importantes qui assurent la transition du Moyen Âge aux Modernes nous en venons à l'examen de deux penseurs tout à fait représentatifs de la modernité.

3. Deux doctrines modernes : Hume et Kant

Contemporains et représentatifs de la modernité, David Hume (1711-1776) et Emmanuel Kant (1724-1804) n'en proposent pas moins deux doctrines très contrastées dans la mesure où le philosophe d'Edimbourg souligne fortement le caractère agréable et utile de la vertu alors que le philosophe de Königsberg la rapporte essentiellement aux notions de devoir et de loi.

1. Pour David Hume, dans son *Enquête sur les principes de la morale*[76], la vertu, objet d'un sentiment agréable d'approbation, est une action ou une qualité mentale utile et/ou agréable à l'homme lui-même et aux autres êtres humains.

La vertu, objet d'un sentiment d'approbation. Hume observe en effet que l'homme ressent différemment le bonheur et le malheur de même qu'il ressent différemment la vertu et le vice, car « si un homme [...] n'est pas touché par les images du bonheur et du malheur humains, il faut qu'il soit également indifférent aux images du vice et de la vertu[77] ». Si l'homme ressent différemment l'un et l'autre c'est parce que d'abord chacun est l'objet d'un sentiment. Car, pour Hume, il y a une « perception de l'esprit » et plus précisément un sentiment au principe de la distinction que l'homme ressent entre le bonheur et le malheur, entre le bien « qui promeut le bonheur[78] » et

76. David HUME, *Enquête sur les principes de la morale* (1751), Traduction d'A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.

77. *Ibid.*, p. 81.

78. *Ibid.*, p. 87.

le mal « qui tend à produire le malheur[79] », entre ce qui est utile et ce qui est nuisible – puisque « la distinction entre l'utile et le nuisible est identique, en toutes ses parties, à la *distinction morale*[80] », entre le mérite et le démérite – « nous avons coutume d'apprécier le mérite et le démérite des caractères surtout par leurs tendances utiles ou nuisibles[81] », entre l'approbation et la désapprobation – « nous ne pouvons nous empêcher d'appliquer une épithète de blâme, quand nous découvrons qu'un sentiment croît jusqu'à un degré dommageable[82] », entre la vertu et le vice.

En somme, pour Hume, « la morale est donc plus proprement sentie que jugée[83] », ou encore « la morale se détermine par sentiment. [En ce sens que] la vertu [désigne] *toute action ou qualité mentale qui procure au spectateur un sentiment agréable d'approbation*[84] ». D'ailleurs pour Hume, approbation et blâme « sont l'œuvre du cœur[85] » et, comme il le déclare, « dans les décisions morales, [où] il faut que toutes les circonstances et toutes les relations soient d'abord connues [...], l'esprit, à considérer l'ensemble, sent une nouvelle impression d'affection ou de répugnance, d'estime ou de mépris, d'approbation ou de blâme[86] ». Ce « sentiment [d'approbation ou] de désapprobation que la structure de la nature humaine nous fait inévitablement éprouver[87] », c'est un « sentiment d'humanité[88] » commun « à tous les hommes ou à la plupart des hommes[89] », qui est « à la base de la morale ou de tout système général de blâme ou de louange[90] ». C'est un sentiment naturel de bienveillance et de douceur, c'est-à-dire une « philanthropie

79. *Ibid.*, p. 87.
80. *Ibid.*, p. 92.
81. *Ibid.*, p. 117.
82. *Ibid.*, p. 117.
83. David HUME, *Traité de la nature humaine*, Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux, Tome II, Traduction d'A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 586.
84. David HUME, *Enquête sur les principes de la morale* (1751), Traduction d'A. Leroy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 149.
85. *Ibid.*, p. 150.
86. *Ibid.*, p. 151. Il s'agit d'un sentiment qui s'éveille au contact du bien ou du mal au sens où, pour Hume, « comme la vertu est une fin et qu'elle est désirable pour elle-même, sans rémunération ni récompense, uniquement pour la satisfaction qu'elle apporte, il est nécessaire qu'il y ait quelque sentiment qu'elle touche, quelque goût ou tact interne, [...] qui distingue, en morale, le bien du mal et qui choisisse l'un et rejette l'autre » (*ibid.*, p. 154-155).
87. *Ibid.*, p. 153.
88. *Ibid.*, p. 132.
89. *Ibid.*, p. 131.
90. *Ibid.*, p. 132.

naturelle [qui consiste] à donner la préférence au bonheur de la société[91] », ou encore c'est un sentiment qui produit nécessairement une première préférence – laquelle ira en grandissant « en proportion de l'accroissement supposé de l'humanité d'une personne[92] » – pour ce qui est utile et profitable aux hommes, c'est-à-dire pour le bonheur et le bien-être ainsi que pour les actions et les qualités qui y contribuent dans la mesure où elles sont elles-mêmes utiles et agréables.

La vertu : qualité utile et agréable. Les actions et les qualités à compter parmi les vertus sont effectivement à la fois utiles *et* agréables pour autant qu'« un sentiment éveillé par l'utilité [...] est mêlé d'affection, d'estime, d'approbation[93] » (ainsi ces qualités utiles et agréables ne sont donc pas comme l'humilité ou « le cortège des vertus monacales[94] » qui, pour Hume, ne sont pas agréables). Hume précise aussi que ces vertus répondent au critère du juste milieu aristotélicien parce que précisément elles sont utiles[95]. Mais ces qualités utiles, en tant même qu'utiles, sont aussi agréables[96], estimées et louées, comme il en est par exemple de la bienveillance car « le mérite de la bienveillance, qui naît de son utilité et de sa tendance à promouvoir le bien de l'humanité, [...] c'est, sans nul doute, la source d'une partie *considérable* de l'estime qu'on lui accorde aussi universellement[97] ». Cela dit, utiles et donc agréables, ces qualités sont également agréables par elles-mêmes comme il en est encore de la bienveillance. Car « on reconnaîtra aussi que la douceur même et la tendresse de ce sentiment [de bienveillance], ses engageantes amabilités, ses câlines expressions, ses délicates attentions [...] sont délicieux en eux-mêmes[98] ». Il arrive même que certaines actions ou qualités soient avant tout agréables comme le sont les talents des poètes qui ont « un mérite très considérable[99] » estimé surtout pour « le plaisir immédiat que cette espèce de mérite communique à leur possesseur[100] ». Ainsi, la vertu

91. *Ibid.*, p. 83.
92. *Ibid.*, p. 87.
93. *Ibid.*, p. 68, note 1.
94. *Ibid.*, p. 129.
95. *Ibid.*, p. 89-90 : « Un juste milieu, disent les Péripatéticiens, caractérise la vertu. Mais ce milieu, c'est surtout l'utilité qui le détermine. »
96. Les qualités utiles sont agréables, car « l'utilité est agréable et attire notre approbation » (*ibid.*, p. 73) ou encore « cette circonstance d'*utilité* est, dans tous les sujets, une source de louange et d'approbation » (*ibid.*, p. 87).
97. *Ibid.*, p. 115-116.
98. *Ibid.*, p. 116.
99. *Ibid.*, p. 118.
100. *Ibid.*, p. 119.

étant par définition utile et agréable, Hume peut alors s'exclamer : « Tombe la sombre robe dont de nombreux théologiens et certains philosophes avaient recouvert la vertu ![101] » Car pour Hume la vertu ne doit avoir comme « seul dessein [que] de rendre joyeux et heureux[102] ».

Les trois types de vertu. Ces actions et ces qualités utiles et agréables que sont les vertus – à l'opposé des vices qui sont nuisibles ou dommageables – se répartissent en trois grandes classes : *premièrement* les qualités utiles à nous-mêmes et notamment les vertus sociales[103] ; *deuxièmement* les qualités immédiatement agréables à soi-même[104] ; *troisièmement* les qualités immédiatement agréables à autrui – « affabilité aisée, modestie délicate[105] ».

Ainsi pour Hume « toute qualité de l'esprit, *utile* ou *agréable* à son *possesseur lui-même* ou aux *autres hommes*, communique un plaisir au spectateur ; elle attire son estime et on l'admet sous l'appellation honorable de vertu ou de mérite[106] ». Dit autrement, objet d'approbation à proportion de notre sentiment d'humanité, la vertu est une qualité utile et/ou agréable à soi-même ou aux autres hommes, et à cet égard apte à produire des actes bons et à promouvoir le bonheur. Aristote aurait rangé cette vertu humienne, qui est objet d'un sentiment d'approbation et principe d'un agir utile et agréable, dans la troisième espèce de qualité c'est-à-dire, la qualité affective et l'affection[107].

2. Avec Emmanuel Kant la vertu ressortit plutôt de la seconde espèce aristotélicienne de qualité, c'est-à-dire la puissance ou la faculté, au sens où

101. *Ibid.*, p. 139.

102. *Ibid.*, p. 139.

103. Il faut compter les vertus sociales car elles « ont une beauté et un agrément naturels qui, dès l'abord, avant tout précepte et toute éducation, les recommandent à l'estime des hommes sans instruction et attirent leur amour. Comme l'utilité publique de ces vertus est la principale circonstance d'où elles tirent leur mérite, il suit que la fin, qu'elles ont tendance à promouvoir, nous est nécessairement agréable en quelque manière et qu'elle s'attache notre affection naturelle » (*ibid.*, p. 70). « La justice, la fidélité, l'honneur, la véracité, le loyalisme, la chasteté, ne sont-ils pas estimés uniquement en raison de leur tendance à promouvoir le bien de la société ? Cette tendance n'est-elle pas inséparable de l'humanité, de la bienveillance, de la douceur, de la générosité, de la gratitude, de la modération, de la tendresse, de l'amitié et de toutes les autres vertus sociales ? » (*Ibid.*, p. 137.)

104. « Le zèle, la discrétion, la frugalité, le secret, l'ordre, la persévérance, la prévision, le jugement [...] : peut-on douter de ce que la tendance de ces qualités à promouvoir les intérêts et le bonheur de leur possesseur lui-même soit le seul fondement de leur mérite ? » (*ibid.*, p. 137.)

105. *Ibid.*, p. 137.

106. *Ibid.*, p. 137.

107. Cf. ARISTOTE, *Catégories*, ch. 8 : « La qualité » (9 a 28-10 a 10).

la vertu kantienne est principalement l'efficience de la raison pure pratique. En effet, pour Kant, pas de vertu sans bonne volonté[108], et donc pas de vertu sans raison pratique, sans jugement qui détermine comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon, ce que la volonté adoptera, et qui, pour autant que subsistent en nous des inclinations désordonnées par rapport à la règle des mœurs, exercera une contrainte sur nos penchants[109].

La vertu comme force rationnelle. Pour Emmanuel Kant, si l'on s'en tient principalement à la seconde partie de sa *Métaphysique des mœurs*[110], c'est-à-dire aux « Premiers principes métaphysiques de la doctrine de la vertu », la vertu apparaît essentiellement comme étant la « force d'âme[111] », c'est-à-dire « la force de résolution d'un homme en tant qu'être doué de liberté, par conséquent en tant qu'il est maître de soi[112] »; ou encore la vertu est la « force morale de la volonté[113] » par laquelle l'homme peut se contraindre

108. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. Delbos, Paris, Delagrave, 1954, p. 87-90: « La modération dans les affections et les passions, la maîtrise de soi, la puissance de calme réflexion ne sont pas seulement bonnes à beaucoup d'égards, mais elles paraissent constituer une partie même de la valeur *intrinsèque* de la personne; cependant, il s'en faut de beaucoup qu'on puisse les considérer comme bonnes sans restriction (malgré la valeur inconditionnée que leur ont conférée les anciens). Car sans les principes d'une bonne volonté elles peuvent devenir extrêmement mauvaises: le sang-froid d'un scélérat ne le rend pas seulement beaucoup plus dangereux; il le rend aussi immédiatement à nos yeux plus détestable encore que nous ne l'eussions jugé sans cela. » (cité par Jean FERRARI, *Kant ou l'invention de l'homme*, Paris, Editions Seghers, 1971, p. 138-139.)

109. E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, *op. cit.*, p. 122-125: « La volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique. Si la raison chez un être détermine infailliblement la volonté, les actions de cet être qui sont reconnues nécessaires objectivement sont aussi reconnues telles subjectivement, c'est-à-dire qu'alors la volonté est une faculté de choisir *cela seulement* que la raison, indépendamment de l'inclination, reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon. Mais si la volonté ne détermine pas suffisamment par elle seule la volonté, si celle-ci est soumise encore à des conditions subjectives (à de certains mobiles) qui ne concordent pas toujours avec les conditions objectives, en un mot, si la volonté n'est pas encore *en soi* pleinement conforme à la raison (comme cela arrive chez les hommes), alors les actions qui sont reconnues nécessaires objectivement sont subjectivement contingentes, et la détermination d'une telle volonté, en conformité avec des lois objectives, est une *contrainte* c'est-à-dire que le rapport des lois objectives à une volonté qui n'est pas complètement bonne est représenté comme la détermination de la volonté d'un être raisonnable par des principes de la raison sans doute, mais par des principes auxquels cette volonté, selon sa nature, n'est pas nécessairement docile. » (cité par Jean FERRARI, *Kant ou l'invention de l'homme*, *op. cit.*, p. 140.)

110. Cf. Emmanuel KANT, *Métaphysique des mœurs* II, Doctrine du droit, Doctrine de la vertu, Traduction, présentation, bibliographie et chronologie par Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1994 (cité *Doctrine de la vertu*).

111. *Doctrine de la vertu*, p. 223.

112. *Doctrine de la vertu*, p. 223.

113. *Doctrine de la vertu*, p. 251.

librement soi-même, pour « se donner à soi-même une fin qui est en même temps un devoir[114] », et cela envers et contre toutes les résistances et les obstacles qu'il rencontre notamment en lui-même et qu'il doit « combattre et vaincre par la raison[115] ». Car l'homme doit être conscient que « si [...] la raison ne prend pas en main les rênes du gouvernement, sentiments et inclinations se donnent pour les maîtres de l'homme[116] » et que précisément « les vices, en tant qu'ils sont le fruit d'intentions contraires à la loi, sont les monstres qu'il a alors à combattre[117] ». On voit donc que, pour Kant, la vertu relève principalement de la force, du courage, voire même de « la puissance herculéenne nécessaire pour dompter les penchants générateurs de vice[118] ».

Contrainte et devoir. Mais si « la vertu [...] induit le concept de force[119] », elle n'est pas une force physique car « la *vertu* est la force de la maxime qu'adopte l'être humain dans l'accomplissement de son devoir. [...] C'est en outre une contrainte qui s'exerce d'après un principe de la liberté intérieure, par conséquent par le biais de la simple présentation de son devoir d'après la loi formelle de celui-ci[120] ». Ainsi, pour Kant : « La faculté morale de l'être humain ne serait pas vertu si elle n'était pas produite par la *force* de la résolution dans le conflit qu'elle entretient avec des penchants qui font preuve d'une telle puissance pour s'opposer à elle. Elle est le produit de la raison pure pratique, en tant que celle-ci, dans la conscience de sa supériorité (par la liberté) parvient à s'en rendre maître[121]. » On constate donc que Kant se fait en réalité une très haute idée de la vertu car « si la dignité de la vertu n'est pas, dans les actions, élevée au-dessus de tout, le concept du devoir disparaît et se dissipe en simples prescriptions pragmatiques ; il se trouve en

114. *Doctrine de la vertu*, p. 220 ; *ibid.*, p. 217 : « Le *concept du devoir* est déjà en lui-même le concept d'une *coercition* (contrainte) exercée sur le libre arbitre par la loi. »

115. *Doctrine de la vertu*, p. 218.

116. *Doctrine de la vertu*, p. 255.

117. *Doctrine de la vertu*, p. 251. En effet, « les impulsions de la nature contiennent [...], dans l'esprit de l'être humain, des *obstacles* à l'accomplissement des devoirs et des forces (en partie puissantes) qui y résistent – forces que l'homme doit en ce sens se juger capable de combattre et de vaincre par la raison, non pas seulement dans le futur, mais dès maintenant (dès lors qu'il en a l'idée) : bref, il doit se juger capable de *pouvoir* faire ce dont la loi lui commande inconditionnellement qu'il *doit* le faire. » (*ibid.*, p. 218-219.)

118. *Doctrine de la vertu*, p. 212.

119. *Doctrine de la vertu*, p. 235.

120. *Doctrine de la vertu*, p. 237. En outre, « dans la mesure où l'homme est [...] un être *libre* (moral), le concept de devoir ne peut contenir nulle autre contrainte que la *contrainte exercée sur soi-même* (par la seule représentation de la loi), du point de vue de la détermination interne de la volonté (les mobiles). » (*ibid.*, p. 218.)

121. *Doctrine de la vertu*, p. 353.

effet qu'alors la noblesse de l'homme disparaît dans la conscience qu'il a de lui-même et qu'elle se vend au prix que lui en offrent les penchants qui l'égarent[122] ». À cela on peut ajouter que « tout devoir est *coercition* et constitue une contrainte, même si ce devait être une contrainte exercée sur soi-même d'après une loi. Or, ce qu'on fait par contrainte, cela ne s'accomplit pas par amour[123] ». Car, pour Kant, « ce que tout un chacun, inévitablement, veut déjà spontanément ne peut appartenir au concept de *devoir*; car celui-ci est une *coercition* exercée en vue d'une fin qui n'est pas admise de bon gré[124] ». Ainsi la vertu relève du pouvoir et de « la force de résolution [... qui] s'appelle proprement, et elle seule, *vertu* (*virtus*)[125] ». Cette vertu, nous dit encore Kant, « se fonde sur la fermeté de l'intention, de la volonté avec chaque devoir[126] » et se suffit en quelque sorte au sens où « la vertu est à elle-même sa propre fin et constitue aussi, dans le mérite qu'elle obtient parmi les hommes, sa propre récompense[127] ». « Cette faculté est [...], en tant que *force* (*robur*), quelque chose qui doit être acquis en élevant le *mobile* moral (la représentation de la loi) par la contemplation (*contemplatione*) de la dignité de la pure loi de la raison en nous, mais aussi en même temps par l'exercice (*exercitio*)[128]. »

Vertu et perfection morale. Vertu et devoir sont donc solidaires et convergent même vers le degré supérieur de moralité ou de perfection morale. En effet, pour Kant d'une part « la moralité humaine, à son degré le plus élevé, ne peut cependant être rien de plus que vertu, et cela quand bien même elle serait entièrement pure (totalement affranchie de l'influence de tous mobiles étrangers autre que celui du devoir)[129] ». Et d'autre part « la plus grande perfection morale de l'homme est de faire son devoir, et cela *par devoir* (de façon que la loi ne soit pas seulement la règle mais aussi le mobile des actions)[130] ». En outre, « la vertu, considérée dans toute sa perfection, est [...] représentée non pas comme ce que l'homme possède, mais comme si c'était la vertu qui possédait l'homme[131] » et à ce titre « le vertueux ne peut

122. *Doctrine de la vertu*, p. 361.
123. *Doctrine de la vertu*, p. 246.
124. *Doctrine de la vertu*, p. 226.
125. *Doctrine de la vertu*, p. 232.
126. *Doctrine de la vertu*, p. 238.
127. *Doctrine de la vertu*, p. 240.
128. *Doctrine de la vertu*, p. 241.
129. *Doctrine de la vertu*, p. 223.
130. *Doctrine de la vertu*, p. 234.
131. *Doctrine de la vertu*, p. 252.

perdre sa vertu[132] ». Ainsi, « la vraie force de la vertu est la *tranquillité de l'âme*, accompagnée de la résolution réfléchie et ferme de mettre en pratique la loi de la vertu[133] », en sachant que « la vertu est toujours *en progrès* et se retrouve toujours aussi *au point de départ*[134] ». En effet, non donnée toute faite mais soumise au progrès, la vertu peut et doit même être enseignée[135].

Ce que la vertu n'est pas. Outre le fait que pour Kant « le célèbre principe (d'Aristote) qui veut que la vertu réside dans le *juste milieu* entre deux vices est faux[136] », « la vertu ne doit pas [...] être définie ni appréciée simplement comme une *habileté* et [...] comme une longue *habitude*, acquise par l'exercice, prise aux actions moralement bonnes. Car si elle n'est pas un effet de principes réfléchis, fermement établis et toujours plus transparents, la vertu, comme tout autre mécanisme procédant de la raison technico-pratique, n'est ni armée pour affronter tous les cas qui se présentent, ni suffisamment assurée contre le changement que de nouveaux attraits peuvent susciter[137] ».

Devoir et commandement divin. Si on résume ce que nous avons déjà vu : « La vertu est donc la force morale de la volonté d'un *homme* dans l'accomplissement de son *devoir*, lequel est une *coercition* morale exercée par sa propre raison législatrice, en tant qu'elle se constitue elle-même comme un pouvoir *exécutant* la loi[138]. » Cela dit, Kant ajoute deux prescriptions tirées de l'Écriture Sainte. En effet : « Ce devoir consiste *en premier lieu*, subjectivement, dans la *pureté* (*puritas moralis*) de l'intention qui entre en jeu dans le devoir – en ceci que la loi, sans nul mélange avec des intentions provenant de la sensibilité, constitue par elle seule un mobile et que les actions ne s'accomplissent pas seulement conformément au devoir, mais aussi *par devoir*. "Soyez saints" [Ex, 22, 31], tel est ici le commandement. *En second lieu*, objectivement, pour ce qui touche à la fin morale tout entière, qui concerne *la* perfection, c'est-à-dire tout son devoir et l'accès à la réalisation complète de la fin morale vis-à-vis de soi-même, le commandement est le suivant : "Soyez parfaits" [Mt, 5, 48] – même si tendre vers ce but n'est jamais, pour l'être humain, que progresser d'une perfection à l'autre[139]. »

132. *Doctrine de la vertu*, p. 252.
133. *Doctrine de la vertu*, p. 256.
134. *Doctrine de la vertu*, p. 256.
135. Cf. *Doctrine de la vertu*, p. 353 : « Que la vertu puisse et doive être enseignée, cela résulte d'emblée du fait qu'elle n'est pas innée ; la théorie de la vertu est donc une *doctrine*. »
136. *Doctrine de la vertu*, p. 249.
137. *Doctrine de la vertu*, p. 223.
138. *Doctrine de la vertu*, p. 251.
139. *Doctrine de la vertu*, p. 307-308.

La vertu telle que la conçoit Kant – c'est en somme l'efficience souveraine de la raison pure pratique qu'Aristote aurait rangée dans la seconde espèce de qualité[140], c'est-à-dire la puissance ou la faculté – est à rapprocher de l'idéal stoïcien tant elle est tendue vers un *summum* de perfection en conformité avec la loi de la raison, elle-même en accord avec les commandements divins pour autant que la force morale de la vertu kantienne est renforcée aussi par l'autorité des commandements tirés de l'Écriture qui appellent l'homme à la perfection et à la sainteté.

* * *

Ainsi, pour ces deux penseurs modernes, dont le premier tira le second de son sommeil dogmatique, les conceptions qu'ils proposent de la vertu sont fort contrastées et elles diffèrent de 1 à 3 sur l'échelle de stabilité des qualités que nous a laissée Aristote. L'une est proche de la qualité affective aristotélicienne et elle se juge au sentiment agréable d'approbation qu'elle suscite, l'autre relevant de la force morale et fondée sur la puissance de la raison pratique est aussi exigeante que peuvent l'être le sens du devoir et l'impératif catégorique kantien.

Faut-il voir dans ces conceptions divergentes l'effet d'une différence entre l'utilitarisme anglo-saxon et l'idéalisme allemand, ou bien n'est-ce pas aussi le signe que la définition de la vertu comme habitus opératif bon relevant d'une approche ontologique au service des catégories morales est devenue complètement obsolète pour les Modernes? En effet, si la notion de vertu demeure encore incontournable aussi bien pour Hume que pour Kant, pour chacun d'eux cette notion a en commun de s'écarter – par défaut ou par excès – du sens que cette notion avait dans la pensée d'Aristote.

Conclusion

Notre enquête sur la notion de vertu, à partir de la *philosophie* morale des Grecs, de la *théologie* morale des Docteurs chrétiens et des *doctrines* morales des Modernes, fait apparaître deux grandes conceptions de la vertu.

D'un côté, avec les stoïciens, Augustin et Kant, la Vertu est conçue principalement et de manière univoque comme une faculté ou une qualité morale parfaite et effective à partir de laquelle les actions droites découlent nécessairement, ce qui va de pair avec un accent important mis sur la relation de la vertu à une Norme transcendante (Nature, Loi, Raison, Dieu, Amour).

140. Cf. ARISTOTE, *Catégories*, ch. 8 : « La qualité », 9 a 14-27.

D'un autre côté, avec Aristote et Thomas d'Aquin – et aussi avec Hume bien que dans une moindre mesure –, les vertus et leurs multiples réalisations dans les champs diversifiés de la vie humaine sont conçues analogiquement ou du moins avec des degrés divers comme des dispositions ou des qualités d'ajustement des puissances affectives de l'animal raisonnable aux diverses exigences de l'agir humain. Cet agir moral libre permet à l'homme de poser des actes bons ordonnés à une fin qui oriente progressivement l'ensemble de la vie humaine vers son accomplissement personnel et/ou social, ce qui va de pair avec une conception du bien et du bonheur humain.

Resterait bien sûr à poursuivre l'enquête au XIX^e^ siècle et au XX^e^ siècle, et à se demander d'une part ce que deviendront ces notions humienne et kantienne après les critiques postmodernes de Nietzsche, et d'autre part si ces critiques postmodernes signeront l'arrêt de mort définitif de la notion de vertu. En effet, l'histoire de la notion de vertu serait à poursuivre pour montrer la critique que subit au XIX^e^ siècle la notion de vertu de la part de la postmodernité, mais aussi et surtout pour montrer comment la notion de vertu resurgit progressivement au XX^e^ siècle. Car, comme le montre Alasdair MacIntyre dans son essai de théorie morale[141], critiquer les Modernes qui ont pris leur distance avec la doctrine aristotélicienne de la vertu laisse en réalité le champ libre pour une redécouverte et une réactualisation à nouveaux frais de la véritable notion de vertu.

Bernard HUBERT
Professeur de philosophie
à l'institut catholique de Toulouse
jusqu'en août 2009,
actuellement préfet des études
au Lycée Sainte-Geneviève de Versailles.

141. Cf. Alasdair MACINTYRE, *Après la vertu*, Essai de théorie morale (1981), Traduction de Laurent Bury, Paris, PUF, 1997, notamment le chapitre « Nietzsche ou Aristote ».

Récentes herméneutiques bibliques sur l'homosexualité[1]

Cette étude porte sur l'interprétation récente de Rm 1,18-32 principale référence lorsqu'on cherche à savoir ce que le Nouveau Testament dit de l'homosexualité[2]. Si l'interprétation de ce passage comme condamnation des actes homosexuels n'a fait aucun problème pendant longtemps, cela ne fut plus le cas au XX^e siècle, particulièrement avec le développement de l'idéologie gay dans le monde anglophone. De nombreux auteurs ont alors étudié ce texte, croyant démontrer par leurs travaux que l'Apôtre Paul parlait d'autre chose que d'actes homosexuels dans ces versets à la littéralité très crue. Boswell est un des représentants le plus connu de cette tendance[3].

1. Nous avons déjà eu l'opportunité de traiter de ce sujet dans un article et un livre auxquels le lecteur pourra se référer. J.B. EDART, « Le drame de l'humanisme païen », *Anthropotes* 20 (2004), p. 285-304; I. HIMBAZA et A. SCHENKER dans I. HIMBAZA, A. SCHENKER, J.B. EDART, *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Lire la Bible 147, Paris, 2007.

Cette publication nous est parue opportune, car notre réflexion a progressé depuis ces premières publications. Le sujet de l'homosexualité dans la Bible est constamment repris et approfondi. Des publications récentes ont apporté de nouveaux éléments. Nous pouvons citer, entre autres écrits, la thèse très informée de A. WINTERER, *Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort, Eine exegetische Studie zu Röm 1,26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, vol. 810, Frankfurt, 2005, mais aussi l'article fort intéressant de P.F. ESLER, « The Sodom Tradition in Rm 1,18-32 », *Biblical Theological Bulletin* (2004).

Nous proposons donc ici une nouvelle synthèse de cette recherche personnelle. Nous introduirons aussi de nouveaux éléments de réflexions sur le mécanisme évoqué par Paul qui lie le refus de connaître Dieu et les actes homosexuels.

2. L'emploi du terme « homosexualité » dans la Bible est un anachronisme. Ce terme, apparut au XIX^e siècle, désigne un ensemble d'éléments dont l'auteur biblique n'avait pas conscience. Celui-ci parle uniquement des actes ou des désirs sexuels entre personnes de même sexe. Nous parlerons donc toujours d'actes ou de désirs homosexuels ou entre personnes de même sexe. Par l'emploi de l'adjectif, nous n'entendons aucunement affirmer que la Bible parle de l'homosexualité comme état psychologique. Pour une étude des textes de l'Ancien Testament, nous renvoyons aux contributions de I. HIMBAZA et A. SCHENKER dans I. HIMBAZA, A. SCHENKER, J.B. EDART, *Clarifications*.

3. J. BOSWELL, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago, 1980. L'ouvrage souffre de graves erreurs que la critique n'a pas manquées de relever. L'ouvrage de Scroggs a aussi eu beaucoup d'influence: R. SCROGGS, *The New Testament and Homosexuality Contextual Background for Contemporary Debate*, Philadelphia, 1983.

Quatre principales lignes d'interprétation ont été proposées[4] :

1/ Paul condamnerait la pédérastie ou la prostitution[5].

2/ Paul ne prendrait en considération que les personnes hétérosexuelles ayant un rapport homosexuel, l'Apôtre ignorant la question de l'orientation sexuelle, point sur lequel il ne se serait pas prononcé[6].

3/ Paul dénoncerait le coït entre personnes de même sexe, car l'homme perdrait dans cette relation la position dominante qui est la sienne, domination qui, dans la culture païenne de l'époque, conditionne sa dignité[7].

4/ Paul, parlant ici du péché des païens dans un dialogue imaginaire avec un juif, condamnerait les actes homosexuels[8].

Dans les dix dernières années, ce n'est plus le sens littéral du texte qui fait problème, mais son actualisation[9]. La quasi-totalité des études reconnaissent que Paul parle en Rm 1,25-27 d'actes et de désirs homosexuels, de même pour 1 Co 6,9. Par contre, certains remettent en cause la pertinence de ces versets pour fonder un jugement moral négatif sur l'homosexualité, celle-ci étant comprise ici comme état psychologique assumé et vécu. L'ouvrage de Winterer en est l'exemple le plus pertinent[10]. Après une longue étude sérieuse et fouillée, l'auteur nie la pertinence des versets bibliques évoquant les actes homosexuels dans les trois dernières pages de son travail[11].

Répondre à cette question de l'actualisation demande tout d'abord de se saisir à nouveau de ces versets, et plus particulièrement de Rm 1,18-32, afin

4. Nous reprenons en partie cette classification à Gagnon dans D.O. VIA, R.A.J. GAGNON, *Homosexuality in the Bible, Two Views*, Minneapolis, 2003, p. 74-75.

5. R. SCROGGS, *The New Testament and Homosexuality.*

6. D.G. MYERS, L.D. SCANZONI, *What God Has Joined Together: The Christian Case for Gay Marriage*, New York, 2006, p. 93. Voir aussi M. NISSINEN, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis, 1998 et W. WINK, « Homosexuality and the Bible », in *Homosexuality and Christian Faith: Questions of Conscience for the Churches*, ed. W. WINK, Minneapolis, 1999.

7. B.J. BROOTEN, *Love Between Women, Early Christian Responses to Female Homoeroticism, Sexuality, History and Society*, Chicago – London, 1996, p. 359-362.

8. R.A.J. GAGNON, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*, Nashville, 2001, p. 247.

9. La vulgarisation a toujours un temps de retard sur les recherches scientifiques qu'elles font connaître. C'est pourquoi nous pouvons encore noter aujourd'hui la diffusion relativement importante et fréquente d'ouvrages selon lesquelles la lettre de la Bible ne serait pas opposée à l'homosexualité. Cf. par exemple D. HELMINIAK, *What the Bible Really Says about Homosexuality*, Alamo, 1994. L'auteur, gay militant, n'hésite pas à affirmer que l'épisode de la guérison de l'esclave du centurion en Lc 7 permet de penser que Jésus approuvait l'homosexualité ! Le reste est à l'avenant.

10. A. WINTERER, *Verkehrte Sexualität.*

11. A. WINTERER, *Verkehrte Sexualität*, p. 336-338.

de déterminer quelle portée revêtent les arguments employés. Est-elle limitée à leur fonction dans l'argumentation et à leur contexte culturel, ou, au contraire, leur valeur est-elle indépendante de ce cadre argumentatif et historique?

Les données néo-testamentaires[12]

La manifestation de l'impiété (Rm 1,18-32)

La fonction rhétorique de Rm 1,18-32

Ce texte n'a pas pour premier objet la moralité des actes homosexuels. Il est inséré dans un développement beaucoup plus large commençant en Rm 1,18 et s'achevant en Rm 3,20. Les actes homosexuels évoqués ne le sont que parce qu'ils interviennent dans une stratégie plus ample. Il est donc nécessaire, avant toute analyse du texte, de comprendre celle-ci.

Toute la première partie de l'épître aux Romains (Rm 1-4) a pour but de montrer que la justification se réalise par la foi et non par la pratique de la Loi. La première étape de l'argumentation de Paul consiste à illustrer la soumission de toute l'humanité à la colère divine[13], juifs comme païens[14]. Le verset 1,18 énonce la thèse qui sera démontrée en deux étapes: un récit préparatoire (*narratio* rhétorique) (1,19-32) qui décrit la situation des hommes idolâtres, et le corps de l'argumentation (*probatio*) (2,1-3,18), démonstration à proprement parler de la thèse. Les versets 3,19-20 forment la conclusion.

Winterer n'identifie pas le récit préparatoire, mais voit en Rm 1,18-32 une démonstration. Il est vrai que Rm 1,19-32 explicite Rm 1,18, mais elle ne le démontre pas à proprement parler. Winterer analyse Rm 1,18-32 à l'aide d'une méthode linguistique moderne empruntée à Roland Harweg[15]. Celle-ci est très certainement utile pour identifier le mouvement de l'argumentation dans une unité littéraire, mais elle ne peut pas permettre d'identifier la nature exacte de ces versets dans l'argumentation rhétorique

12. N'ayant aucun élément nouveau pour l'étude de 1 Co 6,9 et 1 Tm 1,10, nous renvoyons à notre livre.

13. La colère de Dieu n'est pas une punition divine extérieure à l'homme, mais l'exposition de l'homme à toutes les conséquences de son péché.

14. Pour un développement complet voir J.N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste, Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Parole de Dieu, Paris, 1991, p. 54-79.

15. A. WINTERER, *Verkehrte Sexualität*, p. 193-194.

gréco-romaine dont Paul fait usage. Or, le récit préparatoire (*narratio*) a pour fonction, dans un discours rhétorique, d'anticiper la démonstration. Il présente les faits qui vont permettre d'établir le jugement. L'orateur oriente son récit de façon à pouvoir fonder son argumentaire. De plus, ces faits doivent être irréfutables par la partie adverse dans le cadre d'un procès, ou pour le lecteur ici. Il ne s'agit donc pas pour Paul de démontrer le caractère condamnable des actes homosexuels. Ils lui sont utiles dans la mesure où ils sont reconnus comme l'expression symbolique la plus forte de l'impiété dans la culture de cette époque.

Paul doit montrer au début de sa démonstration que tous les hommes sont soumis à une juste rétribution: la colère divine, les juifs comme les païens, car tous les hommes sont pécheurs qu'ils soient ou non soumis à la Loi de Moïse. Ce point de vue n'est pas acceptable de prime abord pour un chrétien originaire du judaïsme. C'est pourquoi Paul commence par ce récit construit à partir de lieux communs typiques de la polémique anti-païenne en milieu juif.

Il suffit de considérer par exemple la *Lettre d'Aristée à Philocrate* (152):

> La plupart des autres hommes, en effet, se souillent par des relations entre eux, commettant ainsi un grand crime; et des pays entiers, des villes entières en font vanité; ils ne se contentent pas de rapports avec les mâles, mais ils souillent leur mère et jusqu'à leurs filles. Nous autres, nous sommes restés à l'écart de ces vices[16].

Le *Livre des Jubilés* (20,5) présente l'épisode de Sodome comme le symbole de corruption des païens[17]. Philon d'Alexandrie, dans sa *Vie d'Abraham* (135-136), considère que les actes homosexuels sont condamnables car ils mettent en danger la procréation, mais il ne considère pas directement l'opposition juifs – païens[18]. Par contre, les *Oracles sibyllins* (3,185; 3.595-600) et Flavius Josèphe, dans le *Contre Apion* (2,273-275), sont plus explicites[19].

16. *Lettre d'Aristée à Philocrate*, n° 152, trad. A. PELLETIER, Sources chrétiennes 89, Paris, 1962, p. 175.

17. *Les Jubilés, La Bible, Ecrits Intertestamentaires*, traduction A. CAQUOT, La Pléiade, Paris, 1987, p. 715.

18. PHILON, *De Abrahamo*, Traduction et Notes par J. GOREZ, Œuvres de Philon d'Alexandrie 20, Paris, 1966, p. 79; ou encore *De Specialibus Legibus* II, 50, Introduction, Traduction et Notes par S. DANIEL, Œuvres de Philon d'Alexandrie 24, Paris, 1975, p. 267 et *De Specialibus Legibus* III, 37, Introduction, Traduction et Notes par A. Mosès, Œuvres de Philon d'Alexandrie 25, Paris, 1970, p. 81.

19. *Oracles Sibyllins, La Bible, Ecrits Intertestamentaires*, p. 1062 et 1085. FLAVIUS JOSEPHE, *Contre Apion*, eds. T. REINACH et L. BLUM, Paris, 1930, p. 107.

Reprenant ce lieu commun du judaïsme, Paul donne l'impression à un auditeur d'origine juive qu'il part de son point de vue. Or, certains détails du texte montrent qu'il inclut aussi les juifs dans cette narration. N'oublions pas que l'Apôtre veut montrer que tous sont soumis à la colère divine. Il fait allusion au Ps 105,19-20 en Rm 1,23.24.25, identifiant ainsi l'idolâtrie païenne à celle du peuple adorateur du veau d'or au Sinaï. Il faut aussi noter que Paul ne désigne pas les personnes dont il parle. Il se contente de parler de « toute impiété et toute injustice des hommes » (1,18) et de « toute injustice » (1,29), n'évoquant que des actions et non des acteurs. Cela lui permettra en Rm 2 d'inclure explicitement les juifs dans les personnes soumises à la colère divine.

Analyse des données

Nous ne rentrerons pas ici dans l'analyse détaillée de tout le passage. Nous considérons désormais acquis le fait que les actes homosexuels sont condamnés[20]. Seule l'argumentation développée par Paul nous intéresse ici. Pourquoi est-ce que l'Apôtre lie les actes homosexuels et l'idolâtrie? Que veut dire « contre-nature »?

Trois sources composent l'arrière-fond de cette condamnation. Leur emploi a une fonction rhétorique. Elles sont aussi du point de vue herméneutique un référentiel important.

La première et principale source est le courant sapientiel qui, selon une étude de Esler, hérite du développement de la tradition liée à Sodome et Gomorrhe véhiculée à travers la Bible et les écrits apocryphes. Sg 14 illustre les fruits de cette tradition. L'auditeur juif, familier de cette tradition, reconnaissait immédiatement celle-ci dans le discours de l'Apôtre[21]. Rm 1,18-32 présente une séquence commune avec Sg 14,22-31: une perversion de la connaissance de Dieu (14,22), le développement de l'idolâtrie, une accumulation de vices, et particulièrement de vices sexuels (14,24-26), l'énoncé d'une condamnation (14,30-31). Certains voient en Sg 14,26 une allusion à l'homosexualité dans l'expression *geneseôs enallagê* (littéralement « inversion de l'origine »). La Bible de Jérusalem traduit même « crimes contre-nature ». Le sens de cette expression reste problématique, particulièrement celui de *genesis*. Il s'agit selon Larcher d'une « perversion de l'ordre naturel », ou

20. Pour un développement complet voir notre étude dans J.B. EDART, I. HIMBAZA, A. SCHENKER, *Clarifications*, p. 75-106.

21. P.E. ESLER, « The Sodom tradition in Romans 1:18-32 », *Theological Biblical Bulletin* 34 (2004) p. 4-15. Cet article est fondamental pour qui s'intéresse à la genèse de Rm 1.

encore « la perversion d'une fonction sacrée dénaturée dans son mode ou privée de sa fin normale[22] ». L'expression en elle-même peut exprimer tout changement. Cependant, nous noterons que le contexte immédiat est clairement sexuel (« désordres dans le mariage, adultère et débauche »). Cela est corroboré par un passage du *Testament de Nephtali* cité par Winterer qui parlant du péché de Sodome dit qu'ils « ont changé l'ordre de leur nature[23] ». Une telle interprétation aurait donc une certaine cohérence.

La seconde source est le récit de la création en Gn 1. Deux allusions sont faites en Rm 1,23 par l'emploi d'un vocabulaire typique de la création : l'énumération « oiseaux, bestiaux et reptiles » et les termes *eikôn* (image) et *homoiôma* (ressemblance) qui font allusion à Gn 1,26. La troisième allusion est l'emploi de *thêlus* (femelle) et de *arsên* (mâle) en Rm 1,26.27, employés en Gn 1,27. Ces allusions sont confirmées par la référence en 1,20 à l'acte créateur, présent ainsi en arrière-fond dans tout le raisonnement. Dt 4,16-18 contient ces mêmes expressions, mais dans un contexte lié à l'idolâtrie, tout comme en Rm 1. Il est écrit :

> [16]Ne commettez pas d'iniquité et ne vous faites pas de forme sculptée, quelque image que ce soit : image à la ressemblance (*eikona homoiôma*) de mâle (*arsenikou*) ou de femelle (*thêlykou*), [17]forme d'aucune bête de celles qui sont sur la terre, forme d'aucun oiseau ailé (*orneou pterôtou*) qui vole sous le ciel, [18]forme d'aucun reptile (*herpetou*) qui rampent sur la terre, forme d'aucun poisson, de rien de tout ce qui vit dans les eaux au-dessous de la terre.

Enfin, la troisième source est la philosophie stoïcienne. Nous relevons plusieurs termes fréquemment employés par ce courant de pensée. Diogène Laërte donne la définition de la passion (*pathos*) de Zénon, fondateur du stoïcisme, comme « un mouvement de l'âme irrationnel et contre nature (*para physin*)[24] ». Diogène décrit le désir (*epithymia*) comme une « envie irrationnelle (*alogos orexis*)[25] ». Cependant, la reprise d'un vocabulaire caractéristique du stoïcisme ne signifie pas nécessairement que Paul reprend le concept dans sa compréhension stoïcienne. Ce vocabulaire a pu lui parvenir à travers la tradition juive hellénistique.

22. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Etudes Bibliques, Paris, 1985, p. 834-835.

23. « *Enêllaxe taxin physeôs autês* » *Testament de Nephtali* 3,4 cité par A. WINTERER, *Verkehrte Sexualität*, p. 120.

24. DIOGÈNE LAËRTE, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 2, trad. R.D. HICKS, Cambridge - London, 1991, 7.110.

25. DIOGÈNE LAËRTE, *op. cit.*, 7.113.

La difficulté de ce passage réside précisément dans l'articulation entre ces différentes sources et dans la compréhension de l'expression « naturel/contre-nature » (*physikên/para physin*). L'arrière-fond de l'argumentation est clairement biblique. Outre le fait que Paul s'appuie sur la tradition du récit de Sodome, les références au récit de la création à travers Dt 4 et Gn 1 en sont les principaux éléments.

Un verbe indique une structure logique importante du récit qui nous est fait : « échanger » (*êllaxan* v. 23, *metêllaxan* v. 25.26). Il établit le lien logique entre l'idolâtrie et les actes homosexuels. Ces derniers sont présentés comme la conséquence de la première. L'analyse de ce lien aide à comprendre le rapport établi entre les différentes sources.

En quoi l'idolâtrie est-elle liée aux actes homosexuels ? Paul, en Rm 1,23, reprend le Ps 105,20 (LXX) (« Ils ont échangé la gloire de Dieu pour l'image d'un ruminant ») et substitue le complément par la liste des créatures telle qu'elle apparaît en Dt 4,16-18 dans l'interdiction de l'idolâtrie[26]. Si le Ps 105,20 parle aussi de « ressemblance » (*omoiôma*), il ne parle pas d'image (*eikôn*) comme Paul le fait. Ce terme vient de Dt 4,16. L'ordre des mots employés par Paul et la référence à l'idolâtrie montrent qu'il s'appuie sur Dt 4,16-18. Cependant, une ultime précision doit être apportée. Le vocabulaire est plus proche de celui de Gn 1 que de Dt 4, indiquant ainsi que le récit de la création est aussi en arrière-plan, ce que confirme la référence à la création du monde en Rm 1,20. Cette superposition[27] de Ps 105, Dt 4 et du vocabulaire de Gn 1 fait comprendre que dans l'idolâtrie l'homme, quand il vénère l'idole, adore l'image de lui-même ou d'un animal et non le Dieu à l'image duquel il a été fait. Il devient alors esclave de cette image. Les créatures ne sont plus sujettes à la domination de l'homme, mais, symboliquement, à travers le culte qui leur est rendu, c'est l'homme qui est assujetti aux créatures.

Ces éléments permettent de comprendre pourquoi les actes homosexuels sont présentés en Rm 1,23-27 comme la conséquence de l'idolâtrie[28]. En Gn 1,26-27, l'homme a été créé pour rendre gloire à Dieu et dominer la création. Dans l'idolâtrie, il est dominé par la créature qu'il adore, ne rendant pas ainsi

26. A. PITTA, *Lettera ai Romani, nuova versione, introduzione e commento*, I Libri Biblici : Nuovo Testamento 6, Milano, 2001, p. 92.

27. Paul mélangera dans sa réflexion Gn 1 et Dt 4 sans se préoccuper d'attribuer à un texte le vocabulaire de l'autre texte. Ces deux textes appartiennent à la Torah, la Loi de Dieu, il est donc parfaitement légitime de les lire ensemble.

28. K. HOLTER – STAVANGER, « A Note on the Old Testament Background of Rm 1,23-27 », *Biblische Notizien* 69 (1993) p. 21-23. A. WINTERER, *Verkehrte Sexualität*, p. 279.

ce qui revient uniquement au Créateur. Il se produit comme une inversion du projet divin initial manifesté dans la différence sexuée[29]. Dans l'acte homosexuel, cette différenciation n'est pas prise en considération. C'est pourquoi il constitue la meilleure illustration possible pour Paul de l'impiété[30].

L'arrière-fond de l'argumentation étant éclairé comment comprendre l'usage de l'expression « naturel/contre-nature »? Selon certains auteurs nord-américains[31], nous devrions comprendre ces termes dans la perspective de la société romaine. Dans cette culture, un rapport était contre-nature s'il ne respectait pas le rapport dominant - dominé au sein du couple, et non la structure féminin/masculin. L'homme devait dominer. Perdre cette position signifiait entrer en conflit avec la structure fondamentale du cosmos qui veut la supériorité du masculin[32]. L'union d'un maître avec un de ses esclaves n'était pas considérée contre-nature à Rome si le citoyen romain dominait physiquement son partenaire. Par contre, une relation homosexuelle féminine était systématiquement contre-nature parce que la femme échangeait nécessairement son rôle passif et soumis pour un rôle dominant et actif.

La culture gréco-romaine était connue de Paul, mais la prégnance de la culture biblique dans tous ses écrits démontre quel était son référentiel de fond. Les versets 1,20-24 sont construits à partir du récit de la création où nous avons une vision claire de la structure homme - femme dans l'acte créateur. Par ailleurs, nous trouvons dans les épîtres de Paul des affirmations peu compatibles avec la vision romaine: il invite la femme et l'homme à être soumis les uns aux autres (Ep 5,21), les époux ont un droit réciproque symétrique sur le corps de l'autre (1 Co 7). Le fond de sa pensée est clairement

29. Au sujet de la différenciation sexuelle, il peut être intéressant de consulter l'article suivant: J.B. EDART, « L'Androgyne ou la communion des personnes », *Communio* 31,6 n°188 (2006) p. 83-96.

30. Dans une étude philosophique Fessard parvient à la même conclusion. Nous ne pouvons que conseiller vivement la lecture de ces pages prophétiques d'une rare clairvoyance G. FESSARD, *De l'actualité historique, I. A la recherche d'une méthode*, Recherche de Philosophie, Paris, 1960, p. 187-195.

31. M. NISSINEN, *Homoeroticism in the Biblical World, an historical perspective*, Augsburg, 1998, p. 57-88; D.M. SWANCUTT, *"The Disease of Effemination": The Charge of Effeminacy and the Verdict of God (Romans 1:18-2:16)* in *New Testament Masculinities*, Semeia Studies, Ed. S.D. MOORE, J.A. ANDERSON, Society of Biblical Literature, 2003 p. 192-233. Il y a de nombreux autres auteurs. Il est intéressant de noter que tous défendent la « normalité » de l'homosexualité et utilisent la catégorie de « gender » (concept culturel par opposition au sexe qui serait strictement biologique), concept développé à partir de 1955, qu'ils ne se privent pas de projeter sur la pensée antique et biblique.

32. Pour une présentation en détail cf. l'article très bien fait de R.B. WARD, « Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1 :26-27 », *Harvard Theological Review* 90 (1997) p. 263-284.

biblique. Nous ne pouvons donc pas retenir le référentiel dominant - dominé comme valide ici. Comment donc comprendre cette expression ?

Elle est, dans l'Écriture, typique de Paul[33]. Cette formule est classique dans la philosophie antique où nature et loi étaient clairement distinguées. La nature était identifiée avec la raison. Chrysippe affirme que « l'expression "contre-nature" dans la définition des passions signifie quelque chose qui va contre la raison naturelle droite[34] ». Cicéron sera le premier à parler de loi naturelle parmi les latins, Philon en sera l'initiateur dans la langue grecque. Platon établit déjà un lien entre nature et sexualité[35]. Musonius Rufus, stoïcien du I^er^ siècle ap. J.-C., caractérise les unions entre hommes comme contre-nature (*para physin*)[36].

L'usage fait par Philon de cette expression est plus particulièrement intéressant encore, car nous sommes proches de l'univers culturel de Paul. Au sujet de Sodome et Gomorrhe il dit : « Ils rejettent comme un joug la loi de la nature (*ton tês physeôs nomon*) », « les accouplements anormaux sont les buts qu'ils poursuivent », de telle manière que « des hommes s'unissaient avec des êtres mâles sans que ceux qui étaient actifs eussent honte d'être du même sexe que ceux qui étaient passifs[37] ». En commentant ainsi la Torah, il fait correspondre la loi de la nature avec la Loi divine.

Paul, outre notre récurrence, emploie ce terme à sept reprises (1 Co 11,14 ; Ga 2,15 ; 4,8 ; Rm 2,14.27 ; 11,21.24). En 1 Co 11,14 le sens reste ambigu. Certains auteurs le traduisent par « coutume, usage », mais nous ne serions pas aussi catégoriques. En effet, il est dit : « La *physis* ne vous enseigne-t-elle pas que c'est une honte pour un homme d'avoir les cheveux longs. » Notre univers mental nous pousse à comprendre « coutume, usage », mais « nature » aurait aussi son sens dans la mesure où un comportement peut être jugé conforme ou non à la nature masculine. Ceci nous semble d'autant plus probable que toutes les autres récurrences de *physis* sont, elles, parfaitement claires. Il s'agit de « la nature » dans le sens de l'essence d'une chose. Ce sens est parfaitement cohérent en Rm 1 et ce, d'autant plus, que ce terme est repris avec cette même acception en Rm 2,14.27.

33. Sur les 14 récurrences dans le Nouveau Testament 10 sont dans les lettres reconnues comme authentiques dont 7 dans l'épître aux Romains.

34. J. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, Lipsiae, 1905, n° 389.

35. Platon, *Les Lois*, 636c.

36. Musonius Rufus, *Diatribe*, 12.

37. Philon d'Alexandrie, *De Abrahamo*, 135. Celui-ci situe la cause de cette débauche dans « l'abondance sans cesse renouvelée de leurs ressources » car, selon Ménandre « La source principale des maux, c'est l'excès des biens ». *Op. cit.*, 134.

Le recours important au récit de la Création en Rm 1 montre la cohérence de cette vision développée chez les philosophes stoïciens et dans le judaïsme du premier siècle avec la pensée de Paul. Est naturel pour l'homme ce qui est cohérent avec le projet du Créateur sur lui. Un coït entre deux personnes du même sexe sera dit « contre-nature » car il s'oppose à la finalité de la sexualité humaine, inscrite dans la différence sexuée et perceptible dans la création.

Rm 1,32 pourrait offrir une ultime confirmation de ce recours à la loi naturelle par Paul. Nous avons vu en Lv 20,13 que les actes homosexuels étaient passibles de la peine de mort. Philon d'Alexandrie reprend cela avec vigueur dans ses écrits[38]. Or, Paul affirme que Dieu déclare dignes de mort les auteurs de pareilles actions ; non seulement ils les font, mais approuvent encore ceux qui les commettent (Rm 1,32). Cette peine regarde les personnes qui commettent les actes homosexuels. Ce verset 32 conclut Rm 1,18-32. Il n'est pas sans évoquer Lv 20,13 et il est permis de penser que Paul renvoie à ce texte ou fasse allusion, dans la logique du récit de Sodome, au châtiment divin qui frappa la ville. Comment expliquer alors que des païens puissent avoir connaissance de cette sentence divine, ces versets évoquant aussi le péché des païens ? Ce pourrait être d'une allusion à la loi naturelle inscrite dans les cœurs, sujet sur lequel il reviendra en Rm 2,14-15[39]. L'affirmer est impossible car cette finale rhétorique peut être l'écho de Gn 19 et peut avoir pour fonction de rappeler à l'auditoire ce qui est arrivé aux sodomites, manière paroxystique de montrer la gravité du travestissement de la vérité dans l'impiété.

Herméneutique

Le sens de ces textes étant clairement défini, se pose maintenant le problème de leur interprétation et de leur actualisation. La question fréquemment posée est la suivante : dans quelle mesure ces trois textes (1 Co 6,9 ; 1 Tm 1,10 et Rm 1,18-32) permettent-ils de fonder un jugement moral négatif sur l'homosexualité ? M. Gilbert répondait en 1987 qu'on ne pouvait pas remettre en cause l'enseignement de l'Écriture qui condamnait clairement l'homosexualité en tant que comportement[40]. Si nous faisons nôtre sa conclusion, il convient d'apporter quelques réponses à des arguments

38. Philon d'Alexandrie, *De Specialibus Legibus*, 3,38.

39. R. Penna, *Lettera ai Romani, Rm 1-5*, Bologna, 2004, p. 202.

40. M. Gilbert, « La Bible et l'homosexualité », *Nouvelle Revue de Théologie* 109 (1987) p. 94.

avancés avec force ces dernières années. La question est devenue plus vive et source de nombreuses polémiques tant de par le développement de l'idéologie gay, que par le débat suscité dans les communautés chrétiennes anglicanes autour de l'admission de personnes homosexuelles au ministère pastoral. Ces polémiques trouvent un certain écho dans des milieux catholiques.

Nous voyons se développer de nombreuses études affirmant qu'il est impossible de recourir à ces textes pour justifier une qualification négative de l'homosexualité. Les arguments avancés sont de différentes natures. Certains renvoient directement au texte: au sens des termes, au contexte littéraire, à la fonction rhétorique des péricopes où les termes apparaissent. D'autres renvoient au contexte culturel spécifique auquel les arguments sont empruntés, contexte très différent du nôtre. Nous distinguerons les arguments liés au texte des arguments liés au contexte culturel.

Valeur intrinsèque des arguments

Le sens des termes est clair. 1 Co 6,9 ne laisse pas d'ambiguïté possible dans l'interprétation. De même pour Rm 1,26-27. Si, à la limite, on peut se demander à quels actes renvoie l'expression contre-nature pour les femmes (relations sexuelles autre que le coït vaginal), il est clair que Paul exprime un jugement négatif sur les relations sexuelles entre personnes de même sexe.

Le contexte littéraire et rhétorique justifie-t-il une relativisation du jugement exprimé par Paul? Nous ne le pensons pas. 1 Co 6,9 et 1 Tm 1,10 appartiennent à des listes de vices. Celles-ci ont pu être composées spécifiquement par Paul ou reprises de sources extérieures, cela ne change rien au fait que l'Apôtre les fait siennes pour son raisonnement. Or, si *malakoi* et *arsenokoites* ont été inclus dans ces listes, c'est précisément parce que l'Apôtre les évalue négativement. La relation sexuelle entre deux hommes exclut, selon Paul, du royaume des Cieux. En Rm 1,18-32, Paul n'a pas l'intention de traiter de la moralité des actes homosexuels, ni d'en donner l'étiologie. Sa perspective est théologique. Il veut montrer que tout homme est exposé à la colère de Dieu. Il part pour cela du lieu commun qui exprime de manière paroxystique l'impiété dans la tradition juive. Cela ne relativise pas pour autant le jugement porté sur les actes sexuels entre personnes de même sexe en ces versets. C'est précisément parce que Paul et ses auditeurs ont fait leur ce jugement que l'Apôtre peut y recourir. L'Apôtre n'énonce pas un nouveau jugement sur une réalité humaine, mais il utilise une donnée de la Révélation biblique, fruit de Lv 18.21 et Gn 19, pour son raisonnement. Il importe donc peu que l'objet premier de sa démonstration ne soit pas la moralité des actes

homosexuels. Au contraire, l'intégration dans son raisonnement d'un jugement fruit de la Loi avec valeur de lieu commun illustre l'importance et la force de ce jugement. Le fait ne prête pas à discussion. Sa démonstration perdrait toute sa force s'il ne considérait pas, avec les chrétiens de son temps, l'immoralité de ces actes.

Contexte culturel et inspiration

Remise en cause contemporaine

La question du contexte culturel est plus ambiguë et complexe. De nombreux auteurs remettent en cause le jugement de l'Apôtre en invoquant les évolutions culturelles récentes en matière de sexualité.

Stowasser développe plusieurs arguments selon lesquels le jugement de l'Apôtre ne serait plus pertinent aujourd'hui. Dans la perspective des sciences humaines, on aurait pris conscience de l'importance de la dimension psychologique de l'homosexualité, mais aussi de ses dimensions sociale et génétique (!), ce qui rend toujours plus difficile la classification de l'homosexualité comme faute ou péché[41].

Toujours selon Stowasser, la perception de la sexualité a évolué. Nous le constaterions dans la Bible elle-même avec le passage de la polygamie vers la monogamie. Le concile Vatican II illustrerait aussi un changement de la vision de la sexualité au sein de l'Église catholique. Le mariage n'aurait plus comme première fin la procréation, mais l'accomplissement des deux partenaires[42]. Cette évolution rendrait donc possible un changement dans l'évaluation de l'homosexualité. Enfin, notre auteur invoque un dernier argument lié à la théologie biblique. Il donne plusieurs exemples de changements internes au corpus biblique ou à la compréhension de certains interdits. Par exemple, le Nouveau Testament témoigne de l'abrogation de nombreux commandements de l'Ancien Testament. Les normes sur la femme en 1 Co 11 et 1 Tim 2,12-15 sont considérées, aujourd'hui, comme obsolètes[43]. Ces

41. M. STOWASSER, « Homosexualität und Bibel. Exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema », *New Testament Studies* 43 (1997) p. 522.

42. « Einer Erfüllung der beiden Partner. » M. STOWASSER, *op. cit.*, p. 523. Il justifie son affirmation en citant GS 48-50 avec le commentaire de B. HÄRING in *LThK* 3 (1968) p. 429-40.

43. *Ibidem*, p. 525. Sa conclusion résume bien sa position : « Wollte man den Sachverhalt bibeltheologisch formulieren, leiße sich resümieren, dass die Bibel Normen nicht als Gesetze aufaßt, sondern als Gebote. Die Erstarrung zu ahistorischer Gesenzlichkeit ist jedenfalls nicht ihre Sache. » p. 526.

évolutions justifieraient selon Stowasser un nouveau regard sur l'homosexualité.

La position ultime développée aujourd'hui est l'accusation « d'hétérosexisme » dans l'interprétation de l'Écriture. Les exégètes auraient une lecture conditionnée par leur hétérosexualité qui les empêcherait d'avoir un abord objectif du texte[44]. De même, certains auteurs remettent en cause la notion de différence sexuelle s'appuyant sur des résultats d'analyses biologiques qui permettent de constater des anomalies chromosomiques. Davies se permet ainsi d'affirmer que « clairement, il n'y a pas de distinction absolue entre homme et femme, seulement un continuum de plus ou moins[45] ». Ces derniers développements sont le fruit idéologique d'un militantisme gay. Il ne nous appartient pas d'y répondre ici.

Permanence et évolution

Il convient tout d'abord de clarifier un point important. Beaucoup d'auteurs, dont Stowasser, assimilent état psychologique et acte moral. Ce peut être une erreur logique ou un choix militant[46]. Nous avons là une distinction fondamentale pour la théologie morale et la vie chrétienne. Paul et sa culture ignoraient la dimension psychologique de l'homosexualité. Ils ne prenaient en considération que l'acte dans sa matérialité, ce qui inclut le désir librement consenti. L'Église ne considère donc pas l'homosexualité comme un péché, mais comme un désordre objectif de la nature humaine[47].

44. « Heterosexism maintains that "heterosexuality is the normative form of human sexuality. It is the measure by which all other sexual orientations are judged" » citation de Patricia BEATTIE JUG et R.F. SMITH, *An Ethical Challenge*, Albany, 1993, pp. 13-14 cité par D.B. MARTIN, « Heterosexism and the interpretation of Romans 1 :18-32 », *Biblical Interpretation* 3 (1995) p. 332.

45. « Clearly, there is no absolute distinction of male and female, only a continuum of more or less. » M. DAVIES, « Homosexuality and sexuality in Romans 1 :26-27 », *Biblical Interpretation* 3 (1995) p. 323. Non seulement cet auteur réduit naïvement l'identité sexuelle au patrimoine génétique, mais elle commet l'erreur logique de donner à ce qui est hors norme d'un point de vue biologique un caractère normatif. Une anomalie génétique ne remet pas en cause la normalité à laquelle elle fait exception. Elle reste une anomalie !

46. La négation de cette distinction est la conséquence logique de la revendication gay. Distinguer les actes de la condition psychologique ouvre une brèche pour la condamnation des actes indépendamment de la culpabilité du sujet. C'est la politique du pire. Nous noterons aussi la confusion des arguments avancés par la propagande pro gay. Certains revendiqueront la légitimité de l'homosexualité en affirmant qu'ils ne l'ont pas choisie et que, par conséquent, elle ne saurait leur être reprochée. Les partisans de la théorie du « trans-gender », au contraire, revendiqueront celle-ci comme un choix libre !

47. *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n. 2357.

La question de l'évolution de la morale sexuelle au sein de l'Écriture ou de la Tradition de l'Église mériterait un ample développement que nous ne pouvons pas faire ici. Qu'il nous soit simplement permis de noter que les évolutions relevées par Stowasser pour ce qui touche l'enseignement de l'Église n'atteignent pas la structure de la sexualité humaine. Au-delà de la justesse, discutable, de son affirmation sur le concile Vatican II, l'évolution concernant les fins du mariage consiste en un changement d'accentuation et non une remise en cause de la structure fondamentale de la sexualité humaine. Or, l'évolution qu'il espère pour l'homosexualité serait d'une toute autre nature que celle des fins du mariage.

La question de fond est la valeur des arguments employés par Paul en Rm 1,18-32. Celui-ci, nous l'avons dit, ne cherche pas une étiologie de l'homosexualité. Il choisit les actes homosexuels comme meilleure illustration possible de l'impiété de l'homme. Cela est lié premièrement au fait que ces actes sont considérés dans la tradition juive, inspirée par Gn 19, comme les plus abominables qui soient et, deuxièmement, comme caractéristiques des païens. Paul ne pouvait frapper plus fort l'esprit de ses auditeurs. Nous avons pu préciser dans notre analyse que les actes homosexuels avaient une cohérence logique avec l'idolâtrie, dans la mesure où les premiers comme la seconde s'opposent à la volonté divine manifestée dans le récit de la création. Cet argument de Paul s'appuie sur un facteur essentiel : la volonté divine manifestée dans la Torah et dans le récit de la création à travers la différence sexuelle. Les allusions relevées à Gn 1, Dt 4 et à Gn 19 en témoignent. Ceci signifie que remettre en cause le jugement exprimé par Paul conduit à remettre en cause la compréhension qu'Israël a eue de Gn 1 et, ultimement, la notion de Révélation divine dans l'Ecriture[48].

À l'extrême, ces textes de Rm 1,18-32, 1 Co 6,9 et 1 Tim 1,10 pourraient sembler peu significatifs en eux-mêmes, perdus dans la masse de la Révélation biblique. De même Lv 18,20 ne donne que peu de place à la question de l'homosexualité. Cependant, le fait que cet enseignement repose sur la volonté de Dieu exprimée en Gn 1-2 leur donne un poids majeur et nous empêche de les considérer comme non pertinents, à partir du moment où l'on accorde crédit à la Révélation biblique. Un certain nombre de lois de

48. A. WINTERER affirme que l'anthropologie de Paul est dépassée et qu'elle est incompatible avec l'anthropologie humaniste du XXI[e] siècle. « Während Paulus theologisch-metaphysisch argumentiert, herrscht in den säkularen westlichen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts eine humanwissenschaftlich fundierte Antropologie vor. Und das ist eben nicht kompatibel. » *Verkehrte Sexualität*, p. 338. La lecture des lignes qui précèdent une telle affirmation permet de comprendre qu'elle est le fruit de la confusion entre acte humain et acte de l'homme.

l'Ancien Testament ont perdu leur valeur avec le Salut apporté par le Christ. Ce sont les lois liées au culte, et donc à la pureté rituelle, et celles qui distinguaient Israël des nations (les lois alimentaires). C'est ainsi que l'interdit de l'union durant les menstruations, loi qui semble concerner la sexualité, n'a plus de valeur puisqu'elle regarde en fait l'impureté qui pourrait être contractée par le contact avec le sang menstruel. Il ne s'agit pas d'une évolution au sein d'Israël de la morale sexuelle. Les autres lois gardent toute leur valeur: sur l'adultère, l'inceste, etc. Dans le processus de la Révélation biblique, c'est la volonté divine qui leur accorde leur force et non la compréhension, souvent hypothétique, que nous pouvons avoir de leur genèse. L'apparition d'une loi pourrait éventuellement se justifier par un contexte historique précis. Il n'en reste pas moins qu'elle a été retenue par l'éditeur du livre biblique en raison de son caractère sacré et non en raison de son étiologie possible. Interpréter aujourd'hui cette loi doit tenir compte avant tout du fait objectif de la formation du canon et de son implication pour l'herméneutique[49].

Connaissance de Dieu et différence sexuelle en Rm 1

La question de l'homosexualité touche directement la question de la différence sexuelle. Or ce texte propose une réflexion intéressante sur le lien entre sexualité et connaissance de Dieu. Nous nous sommes arrêtés sur la question de l'interprétation de ce texte, mais il est aussi intéressant de prendre en considération le rapport entre la cause et la conséquence qui structure le développement de ces versets. La non-reconnaissance de Dieu à travers le signe qu'est la nature conduit l'homme à perdre tout sens moral.

Les versets 19-20a insistent sur l'initiative divine dans sa révélation naturelle: « Dieu, en effet, le leur a manifesté » (v. 19). Ses qualités, puissance et divinité, sont manifestées dans l'univers. Ces versets insistent pour souligner que la connaissance de Dieu est enracinée dans sa volonté. Trois éléments le soulignent:

1/ au v. 19, Paul insiste pour dire que c'est Dieu qui se manifeste.

2/ il le fait par ses œuvres. Ceci signifie qu'elles ont été réalisées aussi dans cette intention. L'ascension de notre esprit vers Dieu n'est possible que parce que Dieu, le premier, s'est révélé dans sa création.

49. Voir à ce sujet ce que dit Benoît XVI dans l'avant propos de son livre *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, 2007. L'exégèse historique, « nécessaire du fait même de la structure de la foi chrétienne » (p. 13), « doit laisser la [parole] dans le passé » (p. 12). C'est l'exégèse canonique, fruit de l'unité de l'Ecriture, qui permet de transformer la lecture historique en théologie (p. 15).

3/ le texte précise que cette révélation s'est faite *en autois*, ce qui peut être compris par « au milieu d'eux », mais aussi « en eux[50] ». Cette dernière traduction suggère que, non seulement Dieu se donne à connaître par ses œuvres, de l'extérieur pour ainsi dire, mais il suscite aussi une lumière naturelle intérieure, qui est l'intelligence.

L'homme s'est refusé consciemment à reconnaître Dieu, à lui rendre gloire et action de grâce. Il a refusé de donner à Dieu le culte dû pour adorer des idoles, fruits de ses mains et non de la sagesse divine.

Ratzinger interprète justement l'idolâtrie d'Israël au Sinaï en ce sens. Il ne s'agit pas de vénérer une divinité païenne, mais de se représenter Dieu, de le faire « descendre dans le tangible ». « Un tel culte ne sert donc plus à élever l'homme vers Dieu mais à abaisser Celui-ci au niveau de l'humain, à rendre Dieu accessible n'importe où, n'importe quand... C'est là que le culte du veau d'or cache son apostasie: c'est un culte auto-généré, engendré par un sentiment de toute puissance... Très éloignée de l'adoration de Dieu, cette danse autour du veau d'or est une ronde fermée sur elle-même, le symbole d'un culte qui se cherche et se termine en un acte de banale autosatisfaction[51]. »

L'idolâtrie est le fruit d'un sentiment de toute puissance qui veut faire de Dieu un être semblable à soi sur lequel exercer un pouvoir. Ce n'est donc peut-être pas sans raison que la négation de la différence Créateur/créature, vécue dans la vraie foi, aie comme conséquence la négation de la différence dans la sexualité. Nous avons vu la cohérence entre actes homosexuels et idolâtrie, mais nous pouvons ajouter qu'ils sont aussi cohérents parce qu'ils illustrent symboliquement le refus de la différence. La figure de l'androgyne, être mythique expliquant l'étiologie de l'attirance homosexuelle, telle qu'elle apparaît dans le *Banquet* de Platon est le symbole de cette recherche de toute puissance[52]. En Gn 1-3, la différence entre l'homme et la femme est le lieu d'ouverture à la transcendance. Il est donc logique que Paul lie idolâtrie et actes sexuels entre personnes du même sexe, faisant de ces derniers la conséquence de la première. Ce rapport, incompréhensible pour nos contemporains, s'explique si nous tenons présent à l'esprit Gn 1-3. Si la différence sexuelle est l'expression de la capacité relationnelle, caractéristique de l'être communionel de Dieu, alors qui choisit d'adorer la créature au lieu du Créateur, qui refuse de reconnaître Dieu en tant que tel et dans sa toute

50. S. LYONNET, « La connaissance naturelle de Dieu, Rm 1,18-23 », in *Etudes sur l'Epître aux Romains*, Analecta Biblica 120, Roma, PIB, 1990, p. 49.

51. J. RATZINGER, *L'Esprit de la Liturgie*, Genève, Ad Solem, pp. 19-20.

52. Cf. J.B. EDART, « L'androgyne ou la communion des personnes », *Communio* 31 (2006), p. 83-96.

puissance (Rm 1,20), source de communion, cette personne nie la relation fondée sur la différence pour entrer dans la fusion qui est recherche de son semblable, de soi-même en vue de la toute puissance qu'elle a refusée à Dieu.

Nier la vraie nature de Dieu conduit donc l'homme à une vision erronée de la sexualité. A fortiori, qui nie la différence sexuelle comme structure fondamentale de l'humanité se situe dans un rapport erroné avec Dieu. Si le fait de ne pas reconnaître la divinité et la puissance de Dieu conduit l'homme à une sexualité autocentrée, combien plus nier le caractère structurant de la différence sexuelle pour l'humanité illustre le refus de reconnaître le vrai visage de Dieu. L'objet de l'acte religieux ne pourra alors qu'être réduit à l'idole[53].

Conclusion

Les interprétations récentes de Rm 1,18-32, 1 Tm 1,10 et 1 Co 6,9 reconnaissent que Paul condamne les relations sexuelles entre personnes de même sexe. Le débat s'est porté sur la question de l'herméneutique de ces versets. Or, leur étude permet d'identifier que Paul s'appuie sur des traditions qui prennent leur enracinement dans la Loi divine et, plus particulièrement en Gn 1, Gn 19, Lv 18.20 et Dt 4. Cet enseignement a été repris et développé dans la tradition sapientielle (Sg 14,22-32) et la littérature intertestamentaire, dans la tradition construite autour du récit de la destruction de Sodome et Gomorrhe. Paul ne fait donc que reprendre et souscrire à un enseignement largement admis à son époque. Cet enseignement trouve sa racine dans la vision anthropologique de la différence sexuelle de Gn 1-2 et dans l'autorité de la Loi divine. Il ne s'agit pas d'une simple question culturelle spécifique au Ier siècle ap. J.-C., mais d'une structure de pensée fondamentale de la Révélation biblique. Remettre en cause cette condamnation des actes homosexuels sous le prétexte d'un contexte culturel différent conduirait en fait à l'adoption d'une anthropologie différente de l'anthropologie biblique caractérisée par la différence sexuelle.

P. Jean-Baptiste EDART
Enseignant de théologie biblique à l'Institut Jean-Paul II, Rome

53. Attention, nous n'affirmons pas qu'une personne homosexuelle ne puisse pas connaître Dieu en vérité! Elle le peut, comme toute personne. Par contre quiconque, quelle que soit son orientation sexuelle, nie que la différence homme - femme est la structure anthropologique fondamentale pour toute relation exprimant la conjugalité, celui-ci s'aveugle lui-même sur la vraie nature de Dieu, se privant d'une des voies principales de la révélation naturelle.

Notes et lectures

« *Vous serez comme des dieux* »

Le livre du Cardinal Georges Cottier, *Vous serez comme des dieux*[1], traite de l'histoire moderne et contemporaine de l'athéisme, de ses sources philosophiques et religieuses, en l'insérant dans une histoire de la civilisation. En contrepoint se dessine une conception juste du rapport au Dieu vivant, qui d'une part fait comprendre le drame culturel et spirituel de ce que, depuis la célèbre étude de Henri de Lubac, il est convenu d'appeler « l'humanisme athée » (quand bien même un humanisme véritable ne peut être athée), et d'autre part indique ce qui secrètement peut animer le cœur de ceux et celles qui, explicitement ou non, se disent athées.

L'une des grandes nouveautés de cet ouvrage tient à l'esquisse de typologie de l'athéisme, indispensable à qui veut comprendre avec rigueur et nuance les multiples facettes de sa présence massive dans notre culture. En effet, ce qui ressort de cet ouvrage, c'est la diversité des athéismes: il convient par exemple de faire le départ entre ce qui est sociologique et ce qui est métaphysique. À certaines époques, on lutte, à juste titre, contre des servitudes iniques et injustes, tel l'esclavage, mais on tend alors à assimiler *toute* dépendance à ce type de servitude: rejetant l'esclavage et l'aliénation sociale, on récuse la condition créaturale de l'homme, constitutive de son être, considérée à tort comme une intolérable atteinte à l'autonomie: « En fait toute dépendance et toute subordination sont assimilées à la servitude. L'émancipation légitime contre l'état d'esclavage, dans lequel l'homme est traité comme une chose, et la révolte métaphysique aux yeux de laquelle recevoir l'être apparaît comme un mal tendent à être identifiés. » (101) Seule une distinction des plans permet de comprendre ce qui se passe.

L'ouvrage est composé de dix-huit études regroupées en cinq rubriques: *Le rejet du Dieu d'Abraham* (11-128), *L'athéisme religieux* (129-190), *De Feuerbach à Marx* (191-287), *Crise de la raison* (289-355), *L'idole ou le néant* (357-416). Ces chapitres dessinent une partie de l'histoire de la civilisation occidentale; certes l'angle d'analyse est résolument philosophique, non que ce soit le seul légitime, mais il « est fondamental car il porte sur les orientations premières qui commandent le destin d'une culture » (298).

L'approche de l'A. y est à la fois historique et systématique.

Approches historiques

L'approche historique se développe sur deux plans.

D'abord une analyse détaillée et littérale des textes (par exemple une explication éclairante des onze *Thèses sur Feuerbach* de Karl Marx), où se dégage avec honnêteté la position du

1. Parole et Silence, s.l. 2008, 418p.

philosophe étudié, insérée dans l'ensemble du système et de son évolution interne. C'est la façon très exacte dont le Professeur Cottier, durant son enseignement aux universités de Genève et Fribourg, apprenait à ses étudiants comment lire un livre avec précision, sans y projeter d'idées préconçues, afin de laisser parler les textes mêmes. Les remarques critiques n'apparaissent qu'en filigrane, de manière très fine et nuancée. Un travail d'orfèvre.

Ensuite une volonté de dégager progressivement la logique interne des idées, par-delà l'intention subjective du philosophe étudié, j'allais dire par-delà le système. Car le livre vise à une histoire philosophique de la culture actuelle, où la lente maturation des idées suit un mouvement assez inquiétant, parce qu'apparemment inexorable. Par exemple, l'A. évoque, rapidement, le mouvement des « Libertins » du XVII^e siècle, les « déistes » du XVIII^e et l'avènement du romantisme au siècle suivant (97-105), pour déboucher sur ce jugement : « Ce n'est qu'au terme d'un long processus que l'athéisme, qui est un aboutissement logique des tendances que nous signalions, trouvera sa formulation explicite. » (105)

Idée récurrente

Une belle analyse (en fait une brève esquisse d'une histoire de l'athéisme moderne) reprend la thèse récurrente : l'athéisme dans sa version la plus puissante tend à éliminer Dieu pour diviniser l'homme. Or, avec Auguste Comte, la technique est pensée comme une production de la raison donnant à l'homme les instruments d'une maîtrise nouvelle ; elle est même appelée à développer davantage encore sa prétention prométhéenne : « Un certain scientisme (...) tient que la raison technique est capable d'opérer la divinisation de l'homme. » (110) Pourquoi ? Parce que la technique ressortit à la raison *pratique*, susceptible de refaçonner le monde ; or dans cet acte de production, l'homme se façonne en même temps lui-même ; l'acte de production de la raison pratique est aussi auto-production. Tel est l'un des ressorts secrets de l'athéisme : donner à l'être humain le pouvoir de se fonder lui-même, et le monde avec lui. Il aurait été bienvenu de signaler ici la critique heideggérienne de la technique, pour qui le monde est lui-même devenu une conception. En fait, la raison techniciste chargée de la divinisation de l'homme, n'est pas sans rapport avec le projet marxiste, sans le messianisme ni le romantisme propre à ce dernier. D'où cette petite note remarquable, très éclairante pour notre situation d'après 1989 : « (Une telle explication prométhéenne de la technique) pourrait constituer l'idéologie dégradée qui subsiste quand le marxisme se retire. » (110)

L'athéisme religieux et sa récupération politique

Le parcours synthétique à travers les œuvres fondatrices de l'athéisme théorique (celles de L. Feuerbach, K. Marx, A. Comte, mais aussi Ernst Bloch ou le méconnu Forberg) nous conduit dans une période passablement étudiée, celle qui est ici appelée « l'athéisme religieux » (143-167). Le terme est paradoxal, mais il dit exactement le projet : il s'agit moins de supprimer la religion, que de la

réformer (ce qui est plus évident chez Feuerbach que chez Marx), en transformant le divin : chez Feuerbach ou Comte, le divin s'identifie avec l'Humanité. Comme l'avait lucidement analysé ce curieux esprit individualiste qu'était Max Stirner, rapidement évoqué ailleurs (252, 357), le projet feuerbachien consiste à éliminer Dieu tout en conservant le divin, à substituer à Dieu une nouvelle divinité, l'humanité, laquelle conserve en réalité tous les attributs du divin. La substitution, très clairement revendiquée par Auguste Comte, consiste à maintenir de la religion ce qui sert d'indispensable facteur de cohésion à l'ordre social (on devine en arrière-fond le *Contrat social* de Rousseau et sa défense du rôle sociologique de la religion). Il s'agit donc d'un mouvement de sécularisation de la religion, réduite à son utilité sociale. Mais, comme le verra Nietzsche (génialement lucide quand il s'agit d'analyse critique radicale), le projet d'un tel athéisme religieux constitue un intenable paradoxe qui le fait exploser : « Le paradoxe réside dans le fait que, pour se répandre, l'athéisme a besoin de capter des énergies 'religieuses', qu'en vertu de sa logique interne il tend à éliminer. » (164) Cette tentative n'est pas sans évoquer le « politique d'abord » de Charles Maurras ; les totalitarismes eux-mêmes témoignent d'un caractère fanatisant à la manière de ces religions séculières ; par opposition, « la religion authentique relativise le politique » (165).

Le rôle de Feuerbach

Le chapitre entièrement consacré à Ludwig Feuerbach (169-190) est particulièrement soigné, en ce qu'il offre un impressionnant parcours synthétique de *L'essence du christianisme*, cette sorte de charte fondatrice de l'athéisme moderne. Pour Feuerbach, Dieu n'est rien que l'essence générique de l'homme, mais projetée et idéalisée, hypostasiée en un monde imaginaire. Ce qui, en un sens redevable à la tradition luthérienne, a pour conséquence que Feuerbach oppose Dieu (somme de toutes les qualités) à l'homme (dépouillé de toutes ces qualités et somme des imperfections) ; une telle opposition dialectique est commandée par une vision univoque des noms divins, impliquant finalement un inévitable conflit : « Le fait qu'on puisse attribuer à Dieu une perfection qui convient à l'homme signifie que cette attribution doit s'entendre dans un sens univoque. La possibilité d'un langage analogique, au sens propre ou métaphorique, n'est même pas prise en considération. Ainsi notre discours sur Dieu est un discours anthropomorphique. La conséquence que l'on en tire n'est pas que ce discours ne peut être que métaphorique, mais au contraire qu'étant univoque il signifie *proprement* la nature humaine de Dieu, le fait que Dieu n'est qu'un nom donné par erreur à l'essence humaine qui est l'essence suprême. » (178) L'issue en est que Feuerbach ne comprend plus l'incarnation comme le fait inouï que la deuxième Personne de la Trinité assume la nature humaine sans perdre sa nature divine : le Christ est envisagé dans sa seule humanité, identifiée finalement à l'essence de Dieu. L'incarnation n'est que la conséquence nécessaire de la nature humaine de Dieu, dépouillée de tout mystère. Ce qui se joue, c'est donc l'impossibilité de penser

que l'incarnation du Verbe puisse être révélée : une telle philosophie de l'immanence rend impensable la possibilité même d'une révélation et « l'incarnation ne saurait être le terme d'une libre initiative de l'amour gratuit de Dieu pour nous » (179).

L'archéologie du marxisme

Après l'échec historique du modèle soviétique, demandant justement à être jugé à l'aune de l'histoire, on pourrait s'étonner de voir l'A. réserver autant de place à l'athéisme marxiste (191-287), alors que le débat philosophique actuel doit porter sur un autre plan, à savoir la crise de la raison (289-355). Il est vrai que cette discussion avec le marxisme a perdu son actualité depuis la chute du mur de Berlin (et comme pour s'en excuser l'éditeur l'indique dans une note curieusement disposée sur la page 6 du copyright). Cependant, ces pages présentent aujourd'hui un double intérêt. Intérêt historique d'abord, car elles ont manifestement été élaborées par l'A. qui fut non seulement un observateur et analyste du marxisme, mais un protagoniste du dialogue entre chrétiens et marxistes, en un temps où cette crise constituait l'événement majeur de l'histoire politique. Or le marxisme présente un autre type d'athéisme que celui de Feuerbach ou de Comte, par sa « volonté professée d'éradiquer l'idée de Dieu de la conscience de l'humanité » (191). Un tel militantisme distingue le marxisme d'autres formes d'athéisme, lui donnant à la fois sa véritable importance historique et le typant tout de même comme une phase historique révolue. Tel est le second intérêt de ces pages : on touche ici aux *fondements intellectuels* d'une aventure tragique du XX^e^ siècle. C'est pourquoi l'étude de l'athéisme marxiste, pièce maîtresse de cette philosophie pratique, reste significative après 1989, moins par son urgence, qu'elle a perdue, que comme témoin des sources intellectuelles présidant à sa constitution : dans une philosophie de l'immanence, toute transcendance est a priori dénoncée comme une aliénation maintenant l'homme dans son esclavage (Hegel, Feuerbach) ; aussi la disparition de cet au-delà de la vérité est-elle l'exact corrélatif de l'auto-divinisation de l'homme. Ce qui est universel dans l'athéisme marxiste, c'est que la critique (féroce) de la religion est exigée par la volonté d'auto-suffisance de l'homme, lequel prétend avoir en sa possession toutes les conditions de son propre salut (cf. 200-201).

L'athéisme marxiste se présente donc comme une figure particulièrement tragique du « Vous serez comme des dieux », et l'on comprend en un sens comment il a pu exercer une telle fascination sur les esprits, quand bien même la réalité objective du système donnait des signes clairs de dérives gravissimes qui lui étaient organiquement liées : « L'homme est entraîné dans la sombre liturgie sacrificielle de l'Histoire (...) » (111).

Par ailleurs, l'analyse de l'athéisme, pierre angulaire de la critique marxiste de la religion (259-287), garde son actualité, car le système est paradigmatique de tout rejet de la transcendance : chez Marx, toute dépendance de l'homme à l'endroit d'un être supposé créateur ne fait que « reproduire et amplifier une dépendance d'ordre social

qui ravit à l'homme l'aséité constitutive de son être » (265). Toute métaphysique ou toute religion posant l'existence d'un Dieu créateur introduit, aux yeux de Marx, une hétéronomie radicalement incompatible avec l'exigence d'auto-création de l'homme dans le travail, d'auto-constitution de soi par soi, et d'auto-fondation de la raison; en un mot, Dieu disparaît pour que l'homme soit divinisé, car « l'homme est l'essence la plus haute pour l'homme » (Marx, cité 263). Si telle est la secrète espérance de l'athéisme dans sa version cohérente, alors le marxisme permet de la saisir avec le plus de clarté.

Autres formes d'athéisme, plus existentielles

À côté de ces études plus historiques dont le centre d'intérêt est le XIX[e] siècle, le livre comporte des analyses plus systématiques, et plus nouvelles, du plus grand intérêt.

La tentative de typologie de l'athéisme (71-93, 405-408) montre que, à côté des figures de l'athéisme théorique, que les historiens de la philosophie ont passablement étudiées, il existe une dimension pratique propre à certaines formes de rejet de Dieu. Ce point est plus difficile à saisir, car il est rarement explicité par ceux qui en sont les protagonistes: c'est d'ailleurs une grande difficulté pour la pensée de formuler en concepts clairs une attitude existentielle qui engage les racines les plus profondes de la spiritualité.

Tout péché grave est déjà une forme de rejet de Dieu, puisque un bien créé est placé au-dessus de Dieu; à partir de là, comme en cascade, peuvent découler une haine de Dieu à titre de cause de la loi morale, et même une haine de Dieu en lui-même. Un tel dynamisme est en un sens parallèle à celui de l'athéisme théorique: « Comme donc l'intellect qui affirme un autre Dieu que le vrai Dieu ou qui nie une propriété de Dieu, 'ôte à Dieu d'être Dieu', de même la volonté refusant Dieu comme bien suprême, en tendant à un autre bien comme étant meilleur, 'ôte à Dieu d'être Dieu' » (81). Finalement, à cause de l'inclusion réciproque de l'intelligence et de la volonté, à cause de leur mutuel enveloppement, n'est-ce pas le vouloir qui dicte à la pensée le rejet de Dieu? C'est pourquoi il peut y avoir des gens qui se disent athées, mais dont les options existentielles fondamentales ne le sont pas, ou l'inverse (cf. 86).

Athéisme ou critique de la religion?

Une question se pose évidemment: tous ces mouvements, dont le marxisme, sont-ils des athéismes ou seulement des tentatives de critique de la religion? Notamment de la religion telle qu'elle a pu apparaître dans l'histoire, entachée parfois de conservatismes grossiers? On ne peut donc négliger la place de la philosophie de la religion. Or en relevant les caractères propres de philosophies de la religion aussi différentes que celle de Spinoza, de Hegel ou de Jaspers, l'A. relève un point capital: une philosophie de la religion n'est jamais première, car elle dépend de présupposés métaphysiques plus ou moins conscients. Par exemple une métaphysique qui distingue, dans la création, entre l'essence et l'existence des êtres créés, les saisit aussi comme infiniment distants de l'être qui

est l'*ipsum esse subsistens* et créateur ; une telle métaphysique peut faire place à la Révélation, ce qui n'est pas le cas des métaphysiques à tendance panthéiste : là où manque l'idée de création, où les êtres émanent finalement de Dieu, « l'idée même d'une révélation surnaturelle, procédant d'une libre initiative divine, est dépourvue de sens » (24-25).

Par ailleurs, on lira attentivement deux chapitres dont le premier, consacré à A. Schopenhauer (297-322), décèle chez le penseur allemand une première formulation de la crise de la vérité, dans la mesure où, chez Schopenhauer, l'intellect, de faculté de vrai qu'elle est, se voit instrumentalisée, puisqu'elle se transforme en simple outil au service d'une volonté irrationnelle. Quant au chapitre consacré à F. Nietzsche (323-355), il paraît nouveau. Non seulement le fameux fragment 344 du *Gai savoir* (déjà analysé par l'A. dans une très belle étude parue dans la *Revue thomiste* 1-2/2004, 11-26) est relu à nouveaux frais, mais il est analysé de façon nouvellement critique, montrant que le préjugé vitaliste de Nietzsche y est à l'œuvre. Inséré dans une étude plus large du nihilisme nietzschéen (nihilisme entendu comme constat et analyse de l'écroulement des valeurs), l'athéisme est posé dans sa perspective véritable : Nietzsche a posé la question critique radicale, articulant étroitement la question de Dieu à celle de la raison et à celle de la vérité. Mais au lieu de s'orienter vers une juste critique des idoles – « l'athéisme radical implique la constante abolition de semblables idoles sans cesse renaissantes » (114) –, l'acribie nietzschéenne restera en rade, comme témoin ou maillon particulièrement éloquent – et pathétique – de la crise de la raison occidentale.

Vers la crise actuelle

Le XIX^e^ siècle a donc vu se dessiner une histoire multiforme de l'auto-divinisation de l'homme. Or la volonté d'autofondation de la raison, où des grands auteurs comme Schopenhauer et Nietzsche jouent un rôle décisif, est probablement l'origine la plus radicale de la crise actuelle qui est à la fois une crise de la raison et de la vérité, et une crise anthropologique – « comme si la suppression de Dieu pouvait laisser métaphysiquement indemne la structure du réel » (109) ! C'est dans les derniers chapitres du livre, qui nous rapprochent de notre temps, que l'analyse est peut-être la plus originale. C'est peut-être là aussi que l'on mesure à quel point l'analyse philosophique la plus rigoureuse (car le livre est difficile) est inséparable d'un souffle de spiritualité qui s'exprime non pas à côté, mais au sein même de la conceptualisation la plus exigeante.

Car toute cette aventure athée de notre culture peut être interprétée comme la mainmise d'une philosophie de l'immanence qui se substitue au rapport vivant au vrai Dieu personnel, qui appelle et aime : une fois niée la transcendance par un antithéisme très subtil, il ne reste finalement que l'homme seul face à ses projections, et peut-être même la disparition subséquente de l'homme lui-même.

Une phrase tirée du chapitre intitulé « *Mort de l'humanisme ?* », où on ne négligera pas le poids du point d'interrogation, montre comment le mouvement inhérent à une philosophie de l'imma-

nence induit un profond changement anthropologique: « Dès lors qu'est niée la transcendance, il n'y a pas d'autre issue que de "penser les hommes unis par le culte de leur propre unité" » (Comte, cité 381). On devine le drame corrélatif à l'athéisme, qui débouche sur des secrètes séductions inquiétantes; après le totalitarisme, la séduction du néant, en est une.

Or, pour qui connaît la vaste œuvre entreprise par le P. Cottier depuis sa thèse de doctorat consacrée en 1955 à *L'athéisme du jeune Marx et ses sources hégéliennes*, un chapitre du livre (389-400) ne manque pas de surprendre par sa tonalité et son style. Consacré à la séduction du néant et à l'éclipse du sens de l'être, entendue comme l'un des traits de notre temps, l'A. y essaie, sans pessimisme ni radicalisme, une approche de la crise actuelle, dont la dimension décadente naîtrait d'une « coupure entre la vérité des choses et la raison qui, exilée de la réalité, trouverait en soi-même sa propre fin; son activité deviendrait un jeu » (389). D'où la tentation d'une attitude esthétisante (l'œuvre de Camus n'en est pas exempte) face au monde et à l'être (cf. 393). On pourrait suggérer une étude développée sur cet esthétisme et les raisons pour lesquels il modifie si profondément notre rapport à l'être. Reste que l'actuel « climat de civilisation » ne se caractérise plus par une révolte romantique passée de mode, mais par une attitude beaucoup plus courante et, en un sens, plus plate qui « semble plutôt celle d'un désespoir calfeutré, aménagé de bons sentiments et donnant lieu à un néo-conformisme » (392).

La fascination du néant sous-jacente à cette tendance, se nourrit de l'attirance séductrice du nihilisme que Nietzsche voyait comme destin de la modernité: « Le nihilisme constitue donc un mélange explosif où se mêlent pour un temps l'appel de l'héroïsme, un goût romantique du cataclysme historique, et les connivences avec la bassesse et la bestialité. » (395) Puisque toute philosophie comporte une part de vérité, mais qu'il convient de remettre dans sa juste perspective, il y a dans ce sens du néant une intuition exacte qui n'est autre que l'insatisfaction devant la contingence de l'être et la souffrance éprouvée au choc du mal dans le monde. La perspective juste consiste donc à ordonner ces diverses intuitions, qui commencent par la saisie de l'être; puis la découverte de la contingence et du mal, signe de l'origine de tout être créé, empêche l'esprit de se contenter de cette première intuition, pour se mettre finalement à la recherche de la source ultime de tout ce qui est. Et c'est dans la description de la deuxième phase, où l'esprit se trouve dans une sorte d'ambivalence bienvenue, que le style du P. Cottier prend des accents inusités chez lui: « Clarté et absence de pourquoi, densité et précarité, plénitude et mort se disputent le champ du regard. L'esprit désarçonné par cette étrange aurore, dans le ciel de la signification, de l'astre noir du non-sens et de l'absurde. » (390) Ou encore, cette lumineuse expression, témoin d'une philosophie rigoureuse portée par un haut élan spirituel: « Il n'y a pas de vie éthique authentique sans une estimation vigoureuse de ce qui est néant pour moi. Par rapport à ce bien suprême et à ses exigences, il s'agit de mesurer l'importance ou le poids des choses, plus exactement leurs titres à mériter que mon amour s'attache à elles. » (391)

Dans ce sens, ce livre, articulé autour de trois idées majeures (1. L'athéisme est indissociable d'une auto-divinisation de l'homme; 2. cette histoire dénote la prédominance post-kantienne de la raison pratique, censée être constitutive du monde et auto-constitutive de l'homme; 3. la philosophie y est entendue comme auto-suffisance définitivement fermée à toute transcendance), est un magnifique témoin de pensée vraie, qui touche au fond secret des mouvements athées, afin de délivrer la part d'espérance qui y est cachée.

François-Xavier PUTALLAZ

Journet – Maritain. Correspondance, volume VI (1965-1973), Saint-Maurice, Ed. S. Augustin, 2008, 1075 p.

Avec ce sixième volume s'achève la très belle édition de la correspondance Journet-Maritain qui couvre cinquante-trois années (1920-1973). Nous avons là un trésor d'histoire, de philosophie, de théologie, de politique aussi et de bien d'autres domaines de la pensée tant ces deux amis avaient l'esprit ouvert. C'est une œuvre considérable dont on ne remerciera jamais assez la Fondation du Cardinal Journet, et tous ceux qui en son sein ont œuvré, d'avoir permis qu'elle vît le jour.

Ce dernier volume est comme un point d'orgue ; en plus de tel ou tel sujet philosophique ou théologique évoqué, il nous livre de quelque façon les profondeurs de la belle et riche amitié qui liait le « Jacques très cher » au « bien-aimé Charles ». La délicatesse avec laquelle Journet fait les remarques que Maritain lui demande sur ses écrits montre l'humilité vraie du théologien. Il sait suggérer telle ou telle « retouche », proposer telle référence supplémentaire, indiquer un argument, mais toujours avec modestie. De son côté, Maritain ne ménage pas ses louanges à Journet. Rien de convenu dans ces échanges, mais une qualité rare d'affection qui unit deux êtres passionnément épris de vérité.

Une correspondance ne se résume pas. L'Éditeur mentionne que les 303 lettres publiées dans ce dernier recueil concernent les sujets suivants : Journet est créé cardinal, la dernière session du concile Vatican II, la parution du *Paysan de la Garonne* et l'après concile, le Catéchisme hollandais, le *Credo* de Paul VI, *Humanae vitae*, la réforme liturgique, la parution de l'*Essai de théologie de l'histoire du salut* et de *De l'Église du Christ*. Au fil de la lecture, nous avons relevé les points suivants.

Un trait de Journet apparaît comme très marqué à deux reprises : l'obéissance. La première fois, Journet vient d'apprendre que Paul VI veut le créer cardinal, et il s'y refuse avec la dernière énergie, cette idée le mettant à l'agonie (p. 36 s.). Mais lorsque l'envoyé du pape lui dit qu'accepter est obéir à Paul VI (documents complémentaires, p. 924), alors Journet accepte sur le champ. Un autre cas est rapporté au moment où la réforme liturgique de l'Eucharistie devient obligatoire, en 1969. L'abandon de l'ancien *Ordo Missae* fut une épreuve que Journet traversa de part en part par obéissance (p. 1044), heureux d'avoir quelque chose de significatif à donner à Dieu. Il en fut récompensé rapidement en découvrant la richesse de la nouvelle liturgie de la Parole (p. 1048). Lorsque, à un âge déjà avancé (74 ans lorsqu'il fut créé cardinal en 1965), il est demandé un effort important d'adaptation sur des points concernant des aspects majeurs de la vie, il faut que la vie spirituelle ait atteint une réelle profondeur et densité pour que le « oui » de la foi pleine de charité soit exprimé sans aucune atténuation ; et c'est le témoignage que donne Journet qui signe là, peut-on dire, l'engagement ecclésial de toute sa vie.

Il faut également retenir, grâce au bon dossier constitué en annexe, la participation de Journet à la commission nommée par Paul VI pour apprécier le *Catéchisme hollandais*. On lira l'admirable conclusion du rapport (p. 1037 s.) du théologien fribourgeois. Le nœud du problème est saisi et exprimé avec clarté : comprendre en termes ontologiques le vocabulaire dogmatique de l'Église, ou bien recevoir ces énoncés en un sens phénoménologique. Car si tel ou tel développement de ce catéchisme peut être parfaitement admis, c'est le tout comme fortement uni par une visée d'ensemble qu'il faut surtout apprécier. Là, Journet ne cache pas que le choix retenu par les auteurs du *Catéchisme hollandais* opère une mutation essentielle dans l'intelligence de la foi.

Du côté de Maritain on ne sera pas étonné de trouver un style différent, plus « batailleur » que celui de son ami suisse, plus prompt à dire ses exaspérations devant la crise qui se manifeste dès avant la fin du concile. Si la douleur devant tant de destructions est la même, le mode d'expression n'est pas identique. On retiendra en particulier la partie de la correspondance qui concerne la préparation et la publication du *Paysan de la Garonne*. Maritain a parfaitement conscience de mettre les pieds dans le plat ; il semble même en ressentir une certaine satisfaction !

La correspondance permet aussi de voir quelle participation importante Maritain a eue dans la genèse du *Credo de Paul VI* qui devait marquer l'année de la foi (1968), mais qui a été quelque peu voilé par la parution de l'encyclique *Humanae vitae*. L'idée d'une déclaration solennelle par le pape de la foi de l'Église a germé dans l'esprit de Maritain telle qu'en témoigne la lettre à Journet du 14 janvier 1967 ; le vieux philosophe a été ainsi prié de faire parvenir un texte d'orientation. On lira à ce sujet l'étude complète du P. Michel Cagin (*Nova et Vetera* 2009-1, p. 7-43).

Autre domaine abordé par Maritain : le projet de traduction en français du canon romain. Sollicité par le Président de la Commission épiscopale francophone, Maritain ne se contente pas de corriger le projet qui lui est communiqué, il donne dans de longs développements la nature exacte de ce que doit être une traduction en général et une traduction liturgique en particulier. Ces pages sont vraiment excellentes (p. 967 s.) et n'ont rien perdu en actualité.

Un dernier point mérite particulièrement d'être relevé : cette correspondance ajoute des éléments précieux pour cerner la personnalité de Paul VI. Pape timoré, a-t-on dit, surpris et « bousculé » par la crise qui a suivi Vatican II. Le témoignage de Journet permet une vision plus profonde : pape ayant, comme Pie XII, une véritable « mystique » de sa charge, et durablement blessé par les graves difficultés doctrinales ayant agité le Peuple de Dieu pendant son pontificat. Pape aussi plein d'espérance, sûr du mystère ecclésial que la fréquentation assidue de l'œuvre ecclésiologique de Journet lui a permis de pénétrer inlassablement.

Ce volume, dont la réalisation technique est de grande qualité, devrait devenir pour les historiens et les théologiens un ouvrage important pour éclairer le proche passé et les temps que nous vivons maintenant.

B.-D. de La Soujeole, op

J. RATZINGER, *La communion de foi*, t. II : *Discerner et agir*, Communio – Parole et Silence, Paris, 2009 ; J. RATZINGER, *L'Église, une communauté toujours en chemin,* Bayard, Paris, 2008.

Les deux tomes intitulés *La communion de foi* présentent les articles que Joseph Ratzinger publia pendant plus de trente ans dans la revue *Communio* à laquelle il collabora activement. Le premier volume paru en 2008 regroupait seize articles sur le thème « Célébrer et croire ». Paru début 2009, le second tome intitulé « Discerner et agir » offre quatorze articles classés en deux parties : « Discerner la vérité » et « Agir dans le monde ». Le fait de rassembler ces textes s'échelonnant de 1988 à 2004 fait ressortir de façon plus vive combien certains thèmes chers au cardinal Ratzinger se retrouvent aujourd'hui comme en écho dans l'enseignement de Benoît XVI. Signalons-en quelques-uns.

Ainsi par exemple, à travers le *thème de l'oubli de Dieu* développé dans l'étude « Qu'est ce que la théologie », on retrouve une des thèses clés de J. Ratzinger : « Je suis d'avis que la crise de l'Église et la crise de l'humanité que nous vivons, sont liées à l'exclusion du thème de Dieu du domaine de la raison, laquelle a conduit la théologie à se replier dans l'historicisme d'abord, dans le sociologisme ensuite, en même temps qu'elle a fait de la philosophie un désert » (p. 14). Et l'auteur de mettre en valeur comment la théologie qui a affaire avec Dieu est une théologie qui s'interroge de façon philosophique (p. 19). Ces rapports ouverts entre *théologie et philosophie, entre foi et raison* dont Benoît XVI a tant de fois rappelé la nécessité font l'objet de plusieurs contributions : « Foi, philosophie et théologie » (pp. 61-74) ; « Théologie et politique ecclésiale » (pp. 131-143). Ce dernier article amorce également une réflexion sur le lien entre l'État et l'Église qui appelle un autre thème cher au cardinal Ratzinger et au pape Benoît XVI : celui du *rapport entre laïcité et religion* – incluant la question des racines morales et religieuses des États [cf. « La religion chrétienne au secours de la démocratie » (pp. 165-180) ; « À la recherche de la paix » (pp. 227-239)].

Un autre axe important de la pensée de Ratzinger est évoqué dans ce recueil : celui du *rapport conscience – vérité – liberté* qui, d'ailleurs, ne peut être séparé du rapport entre raison et foi si l'on veut que l'éthique et la religion ne tombent pas dans l'arbitraire. Trois articles cernent la question : « Les sources de la morale. Évêques et théologiens face aux problèmes éthiques » (pp. 145-164) ; « Conscience et vérité » (pp. 187-206) ; « Liberté et vérité » (pp. 207-225). Le cardinal Ratzinger met en garde contre la « réduction subjective de la morale » (p. 149) qui comprend la conscience « comme une sorte d'apothéose de la subjectivité » (p. 149), instance ultime de tout jugement. Or, cette « réduction de la conscience à une subjectivité absolue signe la disparition de la vérité » (p. 194). D'où l'urgence de retrouver le sens de la vérité, de l'objectivité qui seules garantissent en amont une véritable compréhension de la conscience et de la liberté. Le cardinal Ratzinger introduit ici l'idée de conscience comme « anamnèse de notre être » (p. 202), c'est-à-dire une « écoute face à l'âme profonde » (p. 193) pour retrouver « la couche ontologique » (p. 200) qui est en nous « comme un souvenir originel du bien et du vrai » (p. 200). À cet égard, l'enseignement du magistère ecclésial ne s'impose pas de l'extérieur mais comme une anamnèse de la foi. Dans cette lumière, le cardinal définit la « fonction maïeutique » (p. 202) du ministère de Pierre, offrant ainsi une

belle clé de lecture de son pontificat : « *Le sens véritable de l'autorité de l'enseignement papal* vient de ce qu'il est *l'avocat de la conscience chrétienne.* » Le pape n'impose pas de l'extérieur mais développe la mémoire chrétienne et la défend. C'est pourquoi il est juste que le toast à la conscience précède celui destiné au pape[1], car *sans conscience*, il n'y aurait *pas de pape*. « Tout son pouvoir est celui de la conscience – service du double souvenir sur lequel repose la foi qui sans cesse doit être unifiée, élargie et défendue contre la destruction de la mémoire, un danger rendu présent aussi bien par une subjectivité oublieuse de ses propres fondements, que par la contrainte du conformisme social. » (p. 203) Bien évidemment cette critique du règne de la subjectivité absolue aux dépends de la vérité et de la liberté rejoint celle du *relativisme* que le cardinal Ratzinger qualifie de « problème central pour notre foi » (p. 76) dans sa contribution « La théologie : un état des lieux » (pp. 75-92) qui est aussi un exemple magistral de la formidable capacité de synthèse et de précision du théologien allemand.

Tout en nous réjouissant de cette publication, il faut cependant remarquer que ces textes variés étaient déjà bien connus du public français car ils constituent – pour la plupart – le chapitre d'un ouvrage du cardinal Ratzinger[2].

Cette même remarque s'adresse d'ailleurs également à la récente publication des éditions Bayard : *L'Église, une communauté toujours en chemin* (2008). À première vue, l'on se réjouit de trouver une nouvelle traduction française d'un livre du cardinal Ratzinger. Malheureusement, la déception pointe vite lorsque l'on découvre que *L'Église, une communauté toujours en chemin* est une traduction du livre italien de *La Chiesa, una comunità sempre in cammino*, étant elle-même une traduction de l'original allemand *Zur Gemeinschaft gerufen* déjà traduit en français – cette fois-ci directement à partir de l'allemand – depuis 1994, sous le titre bien connu d'*Appelés à la communion* (paru chez Fayard). À cette occasion, il faut regretter que les éditeurs français ne se lancent pas davantage dans la traduction des œuvres du cardinal Ratzinger qui restent finalement peu accessibles en langue française. Espérons donc que ce « retard » puisse être rattrapé afin que le public français bénéficie d'un accès

1. Le cardinal Ratzinger se réfère à la célèbre phrase du cardinal Newman dans une lettre au duc de Norfolk : « S'il me fallait porter un toast à la religion – ce qui est hautement improbable – je boirais au pape. Mais d'abord à la conscience, et ensuite seulement au pape. » (p. 195)

2. Ainsi par exemple : « Qu'est-ce que la théologie » ouvre la troisième partie du livre *Les Principes de théologie Catholiques*, Tequi, Paris, 1982 ; « Entre la mort et la résurrection » constitue l'annexe de la seconde édition de *La Mort et l'au-delà*, Fayard, Paris, 1979 ; « Luther et l'unité des Églises » a été intégré dans *Église, Œcuménisme et Politique*, Fayard, Paris, 1987 ; « Foi, philosophie et théologie » constitue le second chapitre de *Église et théologie*, Mame, Paris, 1992 ; « La théologie : un état des lieux » et « Liberté et vérité » ont été insérés dans *Foi, vérité, tolérance*, Parole et Silence, Paris, 2005 ; « L'unicité et l'universalité salvifique de Jésus-Christ et de l'Église » constitue la première partie du second chapitre de *Chemins vers Jésus*, Parole et Silence, 2004 ; « La religion chrétienne au secours de la démocratie » constitue le chapitre II de *Valeurs pour un temps de crise*, Parole et Silence, Paris, 2005 ; « Conscience et vérité » constitue le chapitre VI de *Appelés à la communion*, Fayard, Paris, 1993 ; « À la recherche de la paix » a été inséré dans *L'Europe, ses fondements aujourd'hui et demain*, Saint-Augustin, Saint-Maurice (Suisse), 2005, au chapitre 5, etc.

élargi à la richesse de l'immense œuvre théologique de celui qui est devenu le pape Benoît XVI.

Sr Alexandra DIRIART

Samir Khalil SAMIR, *Islam en Occident*, Les enjeux de la cohabitation, Entretiens avec Line Pillet, Editions Saint-Augustin, Saint-Maurice, 2009, ISBN 978-2-88011-436-7, 240p.

Le P. Samir Khalil Samir, jésuite copte égyptien, enseigne à l'Université Saint-Joseph, à Beyrouth. De nombreuses conférences ont fait connaître de par le monde ses qualités de vulgarisateur des questions concernant l'islam. Ces entretiens avec Line Pillet, philosophe suisse, s'adressent à un public occidental qui cherche à comprendre la dimension religieuse de ce que l'actualité nous dit de l'islam.

L'intérêt pour l'islam en Europe est inéluctable en raison d'abord des mouvements de population : immigration musulmane en Europe, tourisme des Européens dans le monde musulman. Des Européens, convaincus de connaître déjà le christianisme, sont séduits par une religion liée à un mode de vie simple et socialement structuré. En outre les intellectuels tendent à éprouver de la sympathie pour ce que l'opinion commune stigmatise.

Bible et Coran ne sont pas compris de la même manière. « Les Évangiles (…) ne sont pas la transcription littérale de la parole de Jésus, mais un récit de sa vie, de ses paroles et de ses actes (…). Le Coran par contre se présente comme étant la parole même de Dieu, dans laquelle l'être humain n'interfère aucunement. Muhammad n'y est pour rien. Il jouerait le rôle d'enregistreur qui se contente d'enregistrer ; qui l'écoute entend cet enregistrement venant directement de Dieu. C'est la conception classique. Mais aujourd'hui on sait bien que tout cela est une manière simplifiée, un peu mythique, de voir les choses : en réalité, il y a eu beaucoup de remaniements (de même pour la Bible). La tradition musulmane elle-même ne nie pas cette réalité et parle d'une série de rédactions. Mais le musulman d'aujourd'hui ignore souvent ces détails. Et pour quatre-vingt-dix-neuf pour cent des musulmans, s'ils sont croyants, le Coran est la parole de Dieu transmise fidèlement par Muhammad et reçue par les *huffâz*, c'est-à-dire des gens à la mémoire particulièrement remarquable qui ont retenu tout cela, puis l'ont répété à des scribes qui l'ont transcrit fidèlement » (p. 24). De nombreuses variantes du texte existent, et parfois impliquent un changement de sens. En outre, « le texte ancien, transcrit sur les ordres du calife Osman ('Uthmân) ne pouvait être transcrit qu'avec l'écriture de l'époque, laquelle ne connaissait que quatorze caractères pour exprimer vingt-huit consonnes, étant donné que les points au-dessus ou au-dessous des caractères n'étaient pas écrits » (p. 28). À la différence de ce qui arrivait dans les premières générations de l'islam, il est aujourd'hui très difficile pour des musulmans d'avoir un regard critique (tenant compte du contexte historique) pour comprendre les guerres de Mahomet, ses rapports avec juifs et chrétiens, ou avec les femmes…

Le Coran contient des versets violents et des versets non-violents (moins nombreux). Comment choisir ? « Le Coran affirme que Dieu peut changer ce que lui-même a décidé. (…) Les savants musulmans ont dégagé une règle : quand il y a opposition entre deux versets, il faut décider quel est celui qui abolit l'autre. Des dizaines d'ouvrages

ont été écrits sur le sujet dans les trois premiers siècles de l'islam (…) Dans cette perspective, il va de soi que la chronologie du Coran est fondamentale : un verset révélé par Dieu à La Mecque, c'est-à-dire entre l'année 610 et 622, ne peut pas avoir abrogé un verset qui a été révélé par Dieu à Médine, c'est-à-dire entre 622 et 632. » (p. 41) Or à La Mecque Mahomet tentait de faire accepter sa religion à un public réfractaire, alors qu'à Médine il établissait son État islamique : les deux situations ont conduit à des comportements différents vis-à-vis des non-musulmans. Les sourates les plus tolérantes sont les plus anciennes, celles qui ont le moins d'autorité…

De la compréhension de la révélation découle aussi une forte identification entre « Dieu et son prophète ». Cela explique la très forte réaction des musulmans à toute critique de la personne de Mahomet (cf. p. 47-48), mais aussi une certaine légitimité de la guerre : « Le prophète Muhammad, l'envoyé de Dieu, a systématiquement guerroyé contre tous ceux qui s'opposaient à lui ou à Dieu. Si Muhammad est le modèle de tout croyant, alors il est de son devoir de faire la guerre à quiconque est contre Dieu ou contre son prophète, ou simplement opposé à l'islam qui est la vraie religion voulue par Dieu. Restera à définir qui est à proprement parler l'adversaire de l'islam. Une fois cela défini, ce sera une obligation de lui faire la guerre. » (p. 48-49)

Si l'Islam a dans un premier temps amélioré la situation de la femme dans la société (par exemple en limitant la polygamie), il a aussi fixé une fois pour toutes le résultat de cette amélioration, empêchant toute continuation de ce mouvement (cf. p. 57-58). La vie commune, l'extension de la famille par ajout d'une autre épouse, tout cela est réglé par l'autorité du mari. Certes, les juristes musulmans ont posé des limites à la violence avec laquelle le mari peut battre sa femme… (cf. p. 65-68). Le statut juridique de la femme est inférieur à celui de l'homme pour le témoignage, l'héritage, le choix du mari, la possibilité de déterminer son emploi du temps… Si des femmes européennes se laissent petit à petit « dresser » par un homme musulman, cette situation est aussi due au relativisme moral des sociétés européennes, qui favorisent le désir de normes plus claires (cf. p. 82-84).

Les musulmans demandent des droits qui entrent parfois en conflit avec la législation des pays occidentaux. Il est utile de savoir que la charia – qui n'est officiellement appliquée qu'en Arabie Saoudite, en Iran, en Afghanistan et dans douze provinces du Nigéria – est un droit élaboré aux IXe et Xe s. et qui ne correspond pas à tout ce qu'on veut lui faire inclure (comme l'interdiction pour les femmes de conduire) (cf. p. 90). L'islam n'a ni la tradition du vendredi férié, ni l'obligation d'aller à la mosquée le vendredi (cf. p. 98). La prédication dans les mosquées est en outre habituellement très politique et cette politique est souvent inspirée par l'Arabie Saoudite, bailleur de fonds des mosquées européennes : un État occidental pourrait considérer cela comme une ingérence dans ses affaires intérieures (cf. p. 100-102).

Le choix des imams ou des enseignants de l'islam en Europe est capital, en raison de leur influence considérable. Un imam doit être capable de comprendre le contenu religieux de ce qu'il enseigne et de le distinguer des conditions de vie de son pays d'origine. S'il n'en est pas capable, il ne pourra aider les musulmans à vivre leur croyance en Europe. La responsabilité des États européens est engagée : « Il

s'agit non pas tant de protéger la Suisse, la France ou l'État, que de protéger les personnes qui viennent d'ailleurs et veulent s'intégrer dans les pays européens. Or les lois et les réglementations sont faites précisément pour protéger les personnes, à commencer par les plus fragiles et les plus désavantagées. Les musulmans d'Europe ont le droit d'être mis à l'abri d'imams qui, de par leur formation inadaptée à l'Europe, ne peuvent que leur faire du tort. » (p. 112-113) Le problème est dû entre autres au fait que les études de théologie musulmanes sont basées sur la mémorisation plus que sur la réflexion. Dans certains pays musulmans – comme la Tunisie ou le Maroc – il existe une conscience de ce problème de formation.

L'A. a défendu publiquement dans plusieurs pays le droit à publier les caricatures de Mahomet. Il est d'abord sensible à la distinction entre contenu de la presse et pouvoir politique: le fait que les ambassades de nombreux pays musulmans aient demandé des excuses au premier ministre danois pour les caricatures laisse entrevoir comment leurs gouvernements entendent le rôle de la presse (cf. p. 132-133). En montrant Mahomet avec une bombe sur son turban, les caricatures se distinguent-elles vraiment de la tradition musulmane qui le représente avec son épée (qui apparaît sur le drapeau de l'Arabie Saoudite)? Le rejet des caricatures est en soi préoccupant. « La caricature est (...) là pour nous aider à faire une autocritique. En définitive, cet incident des caricatures aurait dû faire réfléchir les musulmans sur la façon dont ils sont perçus en Europe. » (p. 135)

La laïcité est d'origine chrétienne: « Sa source doit être recherchée dans l'Évangile, qui a posé les fondements de la séparation des pouvoirs: *"Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu"*. Cette conception est à l'opposé de la conception musulmane selon laquelle Dieu est pour le politique et le politique est pour Dieu. » (p. 136) Certes il existe dans l'islam une grande tradition de tolérance du christianisme. Mais cette tolérance est relative. Il est notamment interdit de prêcher le christianisme à des musulmans. La culture des droits de l'homme est perçue par la plupart des musulmans comme liée à une modernité qu'ils rejettent – sans pour autant s'abstenir des voitures, d'internet ou de la télévision... Mais « l'enjeu est énorme: il s'agit d'effectuer en quelques années le chemin parcouru par l'Europe en plusieurs siècles, concernant les droits de l'homme et les libertés » (p. 147).

En Europe, les deux catégories de musulmans les plus susceptibles de provoquer la violence sont les convertis et les imams; par le biais de ces derniers, des immigrés pauvres peuvent aussi être poussés à des attitudes extrémistes. Dans ces conditions, les États européens devraient être attentifs aux demandes de visas des imams (cf. p. 160). Quant aux mouvements islamistes des pays musulmans, on se trompe si on pense les vaincre militairement: « L'idéologie, on ne la combat pas avec des bombes. Car c'est une conviction (ou une croyance) profondément inscrite dans l'esprit d'un individu ou d'un groupe d'individus. Il faut donc comprendre d'où vient cette idée. Elle a ses racines dans quelque chose, dans une réalité ou dans une erreur ou dans un texte. C'est cela qu'il faut combattre. » (p. 164-165) Affirmer que le terrorisme provient de la pauvreté est trop court: nombre de pays pauvres non musulmans n'y succombent pas. C'est la culture qu'il faut examiner.

De nombreux musulmans s'adaptent à la société occidentale contemporaine. Une difficulté actuelle provient de ce que

les exigences des islamistes sont facilitées par le manque de résistance d'une société européenne qui perd sa propre identité. Or cela rend difficile une interpénétration des cultures, essentielle à l'intégration.

L'A. mentionne des éléments de dialogue entre chrétiens et musulmans : un sens de « Dieu premier servi », de l'hospitalité, de l'importance de la famille… La collaboration peut être plutôt éthique que doctrinale, car sur ce dernier plan le relativisme est un danger plus imminent. Au plan éthique, si l'on ne peut transiger sur les principes (qui sont en partie communs), les applications des principes peuvent varier. Quant à l'adaptation, les chrétiens peuvent aider les musulmans : « Je crois que les chrétiens ont une mission d'intermédiaires. Ils sont un peu comme les grands frères des musulmans et peuvent contribuer à leur intégration. Ils ont vécu tout le processus de la laïcité, de la sécularisation, etc. Ils en voient les avantages, mais aussi les limites. Ils peuvent les aider à trouver un chemin dans une société laïque, un chemin valable également pour le croyant musulman. Celui-ci se trouve souvent face à un dilemme : ou il doit renoncer à sa foi et à la culture de ses ancêtres, ou il doit rejeter la culture occidentale comme telle. Or c'est un faux dilemme. Il doit seulement apprendre à harmoniser les deux. Cette société a aussi une richesse culturelle immense et elle repose aussi sur des valeurs : les droits de l'homme. (…) Il suffit de constater le merveilleux élan humanitaire des Européens : ces milliers de médecins et d'infirmières, d'ingénieurs et de techniciens qui travaillent pour le développement du tiers-monde, la Croix-Rouge internationale et les œuvres de charité, les nombreuses ONG en tous domaines. Tout cela a pour origine une culture chrétienne sécularisée. Rendons-en grâce à Dieu. Cela n'existe pas dans le monde musulman. Et ce qui est encore plus beau, c'est que les occidentaux aident l'étranger le plus étranger, sans tenir compte de sa race ou de sa religion. (…) Il faut donc montrer au musulman tout l'aspect positif de cette culture humaniste des droits de l'homme et la mettre en valeur, pour changer le regard de nos frères, regard trop souvent obscurci par les simplifications de la propagande. » (p. 217-218)

L'ouvrage se conclut par un lexique fort utile (p. 223-227).

On l'aura compris, l'A. appelle un chat un chat, sait de quoi il parle et le fait avec une remarquable honnêteté. Je pense que sa lecture serait très utile à des musulmans vivant en Europe, mais je suis surtout convaincu qu'elle sera très utile à des non-musulmans soucieux de comprendre l'islam et sa relation à la société occidentale contemporaine.

Charles MOREROD, OP

Olivier LE GENDRE, *Confession d'un cardinal*, Paris, J.-C. Lattès, 2007, 414 p.

Cet ouvrage paru en 2007 a suscité des réactions enthousiastes auprès de certains catholiques mais a aussi provoqué chez d'autres interrogations et troubles au sujet de l'Église. La lecture de ce livre appelle un certain nombre de remarques.

Quant à ses sources. L'auteur rapporte ses conversations avec un cardinal de l'Église catholique qui ne donne pas son nom. Selon certains, le livre serait le résultat d'entretiens avec plusieurs autres cardinaux. Cependant le récit est beaucoup trop cohérent pour être une synthèse entre différentes opinions. Ou bien l'auteur a effectivement rencontré une seule personne. Pourquoi alors ce cardinal tait-il son nom (car il

devrait être facilement identifiable) ? Ou bien l'ouvrage est une fiction à travers laquelle l'auteur livre ses propres opinions ou celles de la tendance ecclésiale à laquelle il appartient. Il pourrait avoir été informé par une personne de la Curie bien au courant des événements. On se permet de conserver quelques doutes sur ces points. Il paraît aussi invraisemblable qu'un cardinal ait une présence aussi fréquente auprès du pape et que, en particulier, ce dernier lui ait confié une mission de seulement deux semaines aux États-Unis pour traiter d'un problème aussi grave que celui des prêtres pédophiles.

Ce qui frappe fortement dans ce livre, c'est la vocation personnelle du cardinal dans sa retraite, après qu'il eut exercé de hautes fonctions à la curie romaine. Est décrite une vocation qui s'apparente de près à la vocation des Petits Frères de Jésus (plus qu'à celle de Mère Teresa ou de Sœur Emmanuelle). C'est la vocation de personnes engagées dans la vie contemplative vécue au milieu des plus pauvres sans charge ministérielle. Il ne leur revient pas de prêcher l'Évangile ou d'assumer une responsabilité pastorale ou sociale auprès d'une communauté. Seule leur présence priante et amicale dans le partage des conditions de vie des plus démunis témoigne de ce même Évangile. À cet égard, le livre donne une description très approfondie d'une telle vocation, notamment lorsque le cardinal affirme qu'il a uniquement le devoir de faire connaître la tendresse de Dieu en offrant sa présence et son amitié à des enfants ou des adultes vivant dans une profonde détresse.

La difficulté vient de ce que le cardinal estime que cela devient l'unique vocation de l'Église. Il semble qu'il ait la certitude de l'inutilité d'un enseignement par l'Église, de la transmission verbale ou écrite du message du Christ, selon ce que Jésus avait demandé à ses apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations… » La raison qu'en donne le cardinal est que le monde actuel sécularisé et désacralisé est dans l'incapacité de recevoir ce message. Si saint Paul avait tenu le même raisonnement, aurait-il osé prêcher l'évangile aux païens ?

Lorsqu'il dit qu'il faut cesser d'accuser le monde en déplorant le relativisme qui y règne, le cardinal semble dénier à l'Église la mission de sauvegarder la vérité, notamment en défendant la capacité de l'intelligence humaine à établir une relation vraie avec les êtres (et avec l'être). Qu'entend le cardinal lorsqu'il déplore « la fermeture de l'Église à l'égard de la revendication de l'autonomie de la pensée revendiquée par le monde » (p. 239) ? Qu'il s'agisse de l'autonomie des sciences dans leur domaine, l'Église l'a maintenant bien compris mais on se demande jusqu'où le cardinal veut étendre cette autonomie, par exemple dans les domaines de la morale et de la théologie.

Le cardinal ne dit pas que le monde s'est éloigné de l'Église mais que l'Église s'est éloignée du monde parce qu'elle a manqué les occasions que l'histoire lui offrait. À ce propos, son analyse se situe uniquement sur le plan historique, sociologique, politique. Il observe l'aspect humain et visible de l'Église et en juge comme on juge de l'évolution d'une quelconque société civile. Il conclut à l'échec de l'Église qui n'a pas pu empêcher la barbarie du siècle dernier et qui n'a pas su s'adapter à un monde qui évolue. Les aspects « mystère », invisible, de l'Église, « Corps du Christ », « communion des saints », etc., lui échappent. De même le fait que l'Église ait reçu du Christ le pouvoir (le devoir) de faire connaître l'évangile et de communiquer la grâce par les sacrements. La mission sacerdotale et sacramentelle de l'Église est de ce fait quasiment oubliée.

Le cardinal donne une importance prépondérante aux milieux ecclésiastiques qui, selon lui, veulent rétablir l'Église du passé comme seule action apte à retrouver l'audience des fidèles. S'il est vrai que certains groupements ou individus vont dans ce sens, ce n'est sans doute pas le cas de la majorité des évêques, des curés et des religieux. La description du cardinal sur ce point est quelque peu caricaturale. À l'entendre, toute la richesse doctrinale (et aussi caritative) que constitue la tradition est devenue invalide face au monde d'aujourd'hui. La nouvelle manière qu'aurait l'Église de traiter avec ce monde impliquerait – pourrait-on en conclure – qu'on jette aux oubliettes la pensée et la sainteté des Pères, d'Augustin, de Thomas d'Aquin, de Catherine de Sienne, de Jean de la Croix, du Curé d'Ars, de Thérèse de Lisieux, des conciles, etc. Les seules voix à entendre, représentatives de l'évangile, seraient celles de Mère Teresa, de Sr Emmanuelle, de Jean Vanier, de l'abbé Pierre, etc.

Plus grave est l'affirmation des pages 364-365 au sujet des valeurs évangéliques vécues par les non-chrétiens et quant à la réalisation pratique du salut par le Christ dans le monde d'aujourd'hui : « Nous avons découvert depuis longtemps, grâce à des hommes et des femmes exceptionnels, comme un Gandhi pour ne citer que lui, que les valeurs de l'Évangile ne sont pas réservées aux chrétiens. Si l'Évangile dit ces valeurs, d'autres les disent aussi, preuve que nous sommes au niveau de l'universel. Simplement, moi, chrétien, j'exprime cet universel dans ma foi. » Si le cardinal affirme bien que « le salut a lieu par la mort et la résurrection du Christ », la réalisation de ce salut dans le monde ne lui paraît pas acquise, ce monde qui « connaît le malheur, les inégalités, les crimes ». Et là, ajoute-t-il, « tous ceux qui travaillent au salut du monde jour après jour sont les porteurs des valeurs universelles que rendent visibles les Gandhi, les François d'Assise, les Mère Teresa ». On notera, d'une part, que, pour lui, le salut semble se réduire à des objectifs terrestres. On rappellera, d'autre part, que la foi au Christ comporte sa spécificité qui ne se noie pas dans une religion universelle. C'est par la foi, reçue dans la charité, qu'on connaît vraiment ce qu'est l'amour de Dieu et qu'on rencontre Jésus-Christ. À côté de la foi explicite, la théologie a toujours reconnu qu'il peut exister une foi implicite que, cependant, des actes de bonté ne peuvent remplacer en eux-mêmes s'ils ne sont pas des actes de vraie charité.

Plus on avance dans la lecture, plus on attend que le cardinal définisse enfin les axes dans lesquels il veut que s'engage l'action de l'Église dans les prochaines décennies. Or les points d'interrogation subsistent. L'Église devrait devenir le seul principe de mondialisation spirituelle capable de s'opposer à la mondialisation « marchande » mais on ne dit pas comment. Elle devrait arrêter de « faire des lois », de « contraindre la vie dans le cadre des textes… par crainte des dérives », d'« imposer aux émotions et à leurs expressions le carcan du liturgiquement correct, de brider la spontanéité… de maîtriser… et de contrôler ». Elle serait ainsi capable d'apporter quelque chose à ce « monde désenchanté » parce qu'il a perdu tous ses repères.

Le cardinal semble penser qu'étant donnée la pénurie de prêtres annoncée, il faudra bien s'en passer, ce qui orienterait l'Église vers une forme d'organisation qu'on soupçonne d'être démocratisée, voire « laïcisée ». On peut en déduire que disparaîtraient alors la sacramentalité, la grâce transmise par l'Église, la sauvegarde de la foi… Cela semble effective-

ment correspondre à une tendance que l'on constate chez certains fidèles et chez certains clercs. Le cardinal affirme qu'il n'est pas seul, qu'il fait partie d'un vaste mouvement qui effectue des expériences en vue de préparer la nouvelle manière qu'aura l'Église de se situer face au monde : « changements d'attitudes et d'objectifs ». Le site internet de ce mouvement (www.sarepta-org.net) suscite des questions. D'habitude, un quelconque groupement qui veut rallier des internautes à sa cause présente au moins ses objectifs de telle manière qu'on puisse les identifier. Ce n'est pas le cas ici : aucun nom, seules quelques phrases apparemment calquées sur les idées du livre dont quelques passages apparaissent textuellement. Impossible d'en savoir plus à moins d'adhérer en donnant son nom et son adresse e-mail. Le procédé tiendrait plutôt d'une secte ou d'une société secrète.

Il y a beaucoup de choses séduisantes dans ce livre et, pour une part, on y adhérerait volontiers. L'analyse historico-sociale de l'Église n'est pas sans intérêt mais procède pourtant d'un regard extérieur et superficiel par rapport à l'essence profonde de l'Église du Verbe incarné. On peut tout de même en tirer des leçons bénéfiques. L'exigence de « redonner les preuves de la tendresse de Dieu » est certes une priorité mais il n'est pas acceptable qu'elle soit au détriment de l'annonce de la foi. Il y a de nombreuses vocations dans l'Église, les unes à fins caritatives, d'autres à fin d'enseignement, d'autres à fins sacerdotales, d'autres encore à fin contemplative, d'autres à unique fin de témoigner de la tendresse de Dieu. Mais ces dernières ne sont pas exclusives. Que l'Église s'avance vers des situations dramatiques du point de vue structurel, cela est plausible et peut-être probable. Elle pourrait se retrouver comme au temps des catacombes, ce n'est pas à exclure. Mais doit-elle alors non seulement se cacher mais renoncer à la mission que Jésus lui a donnée : « Allez, enseignez… » – « Tout ce que vous retiendrez… » – « Faites cela en mémoire de moi » ?

Après avoir beaucoup hésité sur la conclusion à donner à cette lecture, j'en arrive à penser que, sous des apparences de fidélité à la foi catholique, elle conduit à prévoir une sorte de déstructuration de l'Église visible dans la forme humaine que lui a donnée la tradition apostolique (remontant aux apôtres et au Christ). Cela en vue de l'adapter aux situations nouvelles d'un monde en évolution, en quelque sorte, de la « naturaliser » au détriment de son essence surnaturelle. Mais la démarche est subtile car on peut être d'accord sur de nombreux points. Elle semble viser à encourager certaines tendances dites progressistes fondées sur des interprétations erronées de Vatican II.

Guy BOISSARD

Charles Journet
Le cardinal funambule

Le cinéaste Jean-Yves Fischbach a réalisé un documentaire de 52 minutes sur l'attitude de Charles Journet face au problème du mal.
Dans le cadre de son ministère de prêtre, l'abbé devenu cardinal a été confronté durant toute sa vie au problème du mal, particulièrement en raison de l'acuité de son regard théologique et spirituel et de par sa très grande sensibilité. Ainsi le drame de la guerre et des totalitarismes le bouleversait dans le plus profond de l'âme. Son combat fut un combat spirituel, dans lequel il se trouvait en face du mystère d'iniquité. C'est pendant les années de guerre que mûrit son livre *Le Mal* dont il a longtemps différé la parution, tant il lui paraissait inconvenant de raisonner sur cette question dans un monde où tant de personnes sont envahies par la souffrance.

Le film de Fischbach rend compte avec justesse de l'attitude de Journet devant la question du mal. C'est sa foi et la certitude de l'amour d'un Dieu qui ne permettrait pas le mal s'il n'en tirait un plus grand bien qui anime constamment la réflexion du théologien. Le documentaire éclaire aussi le spectateur sur la personnalité de celui-ci, grâce à divers témoignages et à des extraits d'anciennes émissions de télévision qui lui avaient été consacrées.

Le film produit par ANA FILMS a été présenté en primeur par KTO et la Télévision Suisse Romande (TSR) qui ont participé à sa production.

Le DVD peut être acheté dans le commerce. Des exemplaires peuvent également être obtenus à l'adresse de *Nova et Vetera* (envoi par poste avec facture).

Je désire recevoir le film documentaire
CHARLES JOURNET, LE CARDINAL FUNAMBULE
Au prix de 27 CHF ou 18 € (frais de port en sus)

Nom, Prénom .....
Adresse, rue, No .....

NPA ..... **Localité** .....
Pays .....
Date .....

À renvoyer à
Nova et Vetera
76 chemin De-La-Montagne
CH 1224 Chêne-Bougeries

Ou par e-mail :
info@novaetvetera.ch

Achevé d'imprimer en France
le 30 novembre 2009
sur les presses de

52200 Langres - Saints-Geosmes
Dépôt légal : décembre 2009 - N° d'imprimeur : 8186

Composition et mise en pages réalisées par
Sud Compo - 66140 - Canet en Roussillon

Nova et vetera, Vol 84, 2009, Table des matières

I

Nova et Vetera

Éditorial: La « naturalisation » du christianisme 3

Michel Cagin, o.s.b.

Le* Credo *du peuple de Dieu 7

Russell Hittinger

Pascendi Dominici Gregis *100 ans après* (I) 45

✠ Georges Card. Cottier, o.p.

La doctrine philosophique et théologique de la création chez Thomas d'Aquin 71

Anne Simonnet

Pierre Emmanuel et Bernanos 85

Notes et lectures

✠ Georges Card. Cottier, o.p.

Petite chronique de théologie 117

II

NOVA ET VETERA
Éditorial : Le vrai visage de l'Église 129

MICHAEL SHERWIN, O.P.
Eulogie pour le P. Servais Pinckaers o.p. 133

MICHEL CAGIN, O.S.B.
Le symbole de la foi 137

LOUIS-DAMIEN FRUCHAUD
Le sens du discours de Benoît XVI aux Bernardins . .149

RUSSELL HITTINGER
Pascendi Dominici Gregis *100 ans après* (II) 165

REINHART HÜTTER
Pourquoi le Pape a-t-il de l'importance pour les protestants ? 181

✠ HENRI CARD. SCHWERY
La beauté dans la liturgie 187

MICHEL FERRANDI
Le principe de subsistence et l'aspiration transcendantale de la personne humaine 203

ERNESTO ROSSI DI MONTELERA
Le Bien et le Mal entre quête et affrontement (Tolkien) . .211

Notes et lectures

MICHEL FERRANDI
Faut-il avoir peur de Darwin ? 233

Bibliographie 237
Jacques MARITAIN, *La pensée de saint Paul*, Préface de Jean-Miguel GARRIGUES – Steven A. LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act* – Joseph PILSNER, *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas* – Aline LIZOTTE, *L'Art de la définition* – Didier LUCIANI, Sainteté et pardon.

III

Nova et Vetera
Éditorial : La grandeur du sacrement de réconciliation . . 249

Sr Alexandra Diriart
***L'ecclésiologie du* Corps du Christ *dans* Lumen Gentium *: méfiance des Pères conciliaires ou réappropriation ?* (I)** 253

Charles Morerod, o.p.
« Intelligent design » et existence de Dieu : valeur et limites de l'argument 277

† Charles card. Journet
Pour une philosophie chrétienne de la religion 299

Genevieve Fondville
Senghor-Pierre Emmanuel : Maîtres-de-langue 315

Sarah Duc
Masculinité et féminité : détermination naturelle ou construction culturelle ? 331

Notes et lectures

Guy Boissard
Pour acquérir l'instrument philosophique 353

Bibliographie 237
Marie-Thérèse Huguet, *Ton époux sera ton créateur* – André Wenin, *La Bible ou la violence surmontée* – Charles Journet, *Le cardinal funambule* (DVD).

IV

NOVA ET VETERA

Éditorial : Une encyclique de l'équilibre 367

SR ALEXANDRA DIRIART

***L'ecclésiologie du* Corps du Christ *dans* Lumen Gentium *: méfiance des Pères conciliaires ou réappropriation ?* (II)** 373

LUC-THOMAS SOMME, O.P.

Apologia pro vita beata. Désir et bonheur 397

BERNARD HUBERT

Vertu et/ou vertus. Profils de la notion de vertu des Grecs aux Modernes 421

ABBÉ JEAN-BAPTISTE EDART

Récentes herméneutiques bibliques sur l'homosexualité 449

Notes et lectures

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ

Vous serez comme des dieux 467

Bibliographie 475

Journet – Maritain. Correspondance, volume VI – J. RATZINGER, *La communion de foi*, t. II : *Discerner et agir*, et ID., *L'Église, une communauté toujours en chemin* – Samir Khalil SAMIR, *Islam en Occident, Les enjeux de la cohabitation* – Olivier Le GENDRE, *Confession d'un cardinal.*

NOVA & VETERA

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction	Georges, Cardinal Cottier, OP
Rédaction	Charles Morerod, OP, Michel Cagin, OSB François-Xavier Putallaz, Guy Boissard, Marta Rossignotti Jaeggi
Secrétariat de rédaction	Guy Boissard, Marta Rossignotti Jaeggi
Rédaction et administration	76, chemin de la Montagne 1224 Chêne-Bougeries - Genève - Suisse Fax +41(0)22 349 43 25 nova.vetera@worldcom.ch http://www.novaetvetera.ch
Édition	Association Nova & Vetera 76, chemin de la Montagne 1224 Chêne-Bougeries - Genève - Suisse Fax +41(0)22 349 43 25 nova.vetera@worldcom.ch

Conditions d'abonnement (dès 2006) :

Abonnement annuel

Suisse	CHF	50.—	(+ 10.— frais d'envoi)
France	€	30,50	(+ 8 frais d'envoi)
Europe	€	30,50	(+ 9,50 frais d'envoi)
Autres pays	€	30,50	(+ 11,50 frais d'envoi)
Prix au numéro	CHF	15.—	(+ frais d'envoi év.)
	€	9,60	(+ frais d'envoi év.)

Modes de paiement :

- pour la Suisse :
  par virement postal ou bancaire : UBS-Genève (CCP 80-2-2)
  Compte Association Nova et Vetera 279-C6100781.1
  (IBAN : CH92 0027 9279 C610 0781 1 - BIC : UBSWCHZH80A)
- pour la France :
  par chèque libellé en euro (envoyé à notre adresse),
  ou par virement postal ou bancaire à:
  - CCP Grenoble, compte Boissard Guy, 0478659P028
  (IBAN : FR16 2004 1010 1704 7865 9P02 825 - BIC : PSSTFRPPGRE)
  -Société Générale, 74240 Gaillard (France)
  Cpte Association Nova et Vetera 00037270895
  (IBAN : FR76 3000 3001 1500 0372 7089 558- BIC SOGEFRPP)
- pour les autres pays :
  par virement (de préférence) ou par chèque (envoyés à l'adresse de la Revue) sur l'un ou l'autre des comptes indiqués ci-dessus.
  Possibilité de paiements par carte de crédit à partir de notre site :
  http://www.novaetvetera.ch/Pay_Abo.htm

ISBN 978-2-9700667-1-2

9 782970 066712

ISSN 0029-5027

http://www.novaetvetera.ch