

NOVA

VETERA

OCTOBRE
NOVEMBRE
DÉCEMBRE 2015

SERGE-THOMAS BONINO, OP

VERTUS SOCIALES ET SENS DE DIEU

SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

PHILIPPE TOXÉ, OP

LA RÉFORME DES PROCÈS EN NULLITÉ DE MARIAGE

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ

KANT ET LA RELIGION

VÉRONIQUE DUFIEF

POÈMES

GILLES EMERY, OP

LA RÉCONCILIATION

ADRIAN SCHENKER, OP

LA VIOLENCE ATTRIBUÉE À DIEU DANS LA BIBLE

SR ALEXANDRA DIRIART

UNE SEULE CHAIR EN UN SEUL ESPRIT

SOMMAIRE

Vertus sociales et sens de Dieu selon saint Thomas d'Aquin

SERGE-THOMAS BONINO, O.P. 363

La réforme des procès en nullité de mariage en Droit canonique latin

PHILIPPE TOXÉ, O.P. 377

Kant et la religion

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ 397

Poèmes

VÉRONIQUE DUFIEF 423

La réconciliation. Le dernier tome du Traité des sacrements de Jean-Philippe Revel

GILLES EMERY, O.P. 427

La violence attribuée à Dieu dans la Bible. Une esquisse de théologie de l'Écriture Sainte

ADRIAN SCHENKER, O.P. 449

Notes et lectures

Une seule chair en un seul esprit. Théologie du mariage

SR ALEXANDRA DIRIART 459

Bibliographie : 463

ERNEST-BERNARD ALLO - CHARLES JOURNET, *Correspondance* –
SAMUELE PINNA, *Meditazioni sul Concilio. Una lettura del Vaticano
II con Benedetto XVI* – REYNAL SOREL, *Dictionnaire du paganisme
grec. Notions et débats autour de l'époque classique* – THIERRY-
DOMINIQUE HUMBRECHT, o.p., *Éloge de l'action politique* – MONIQUE
VÉNUAT et CHRISTIAN JÉRÉMIE (dir.), *L'Éloquence ecclésiastique de
la pré-Réforme aux Lumières* – PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres
des Sentences, Troisième et Quatrième Livres* – PIERRE RICHÉ, *Les
combats de l'Église au Moyen Âge* – ÉRIC PALAZZO, *L'invention chré-
tienne des cinq sens dans la liturgie et l'art du Moyen Âge*.

Vertus sociales et sens de Dieu selon saint Thomas d'Aquin

Dans la structure de la *Somme de théologie*, les questions consacrées à la vertu de religion (*Ila-IIae*, q. 81-100) prennent place dans un ensemble plus vaste, celui des vertus dites de « vénération » (q. 81-105). En effet, après avoir traité de la vertu de justice au sens strict, saint Thomas explique, dans l'unique article de la q. 80, qu'il convient de rattacher à la justice tout un ensemble de comportements vertueux¹ qui ont en commun avec la justice de régler les rapports à autrui mais sans satisfaire à toutes les caractéristiques de la justice comme telle. Saint Thomas distingue alors deux types de ces vertus annexes à la justice, ou parties potentielles de la justice. Les unes ne répondent pas à l'exigence d'égalité propre à la justice en raison de l'excellence ou supériorité de ceux auxquels nous cherchons à nous ajuster. Trois vertus se rangent dans ce groupe : la religion, bien sûr, qui règle les rapports de la créature au Créateur, mais aussi la piété, qui s'adresse à nos parents, et l'*observantia*, c'est-à-dire la déférence, qui nous met dans la juste attitude vis-à-vis de nos divers supérieurs. On les appelle parfois « vertus de vénération ». Le second type de vertus annexes rassemble toutes les attitudes qui ne relèvent pas de la stricte justice légale mais correspondent à un devoir moral, plus ou moins pressant, ce qui les rend indispensables à la réussite de la vie en communauté. On les appelle parfois « vertus de civilité »².

1. La liste des vertus annexes à la justice doit beaucoup au bref inventaire de Cicéron dans le *De inventione*. Cf. CICÉRON, *De Inventione*, II, LIII, 161. À propos de la vertu cardinale de justice, Cicéron énumère comme comportements que dicte le droit de nature (*naturae ius*) : *religio, pietas, gratia, vindicatio, observantia, veritas*.

2. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, *Ila-IIae*, q. 80, a. un. : « Deux choses sont à prendre en compte dans les vertus qui sont rattachées à une vertu principale. Ces vertus ont quelque chose en commun avec la vertu principale, mais il leur manque quelque chose par rapport à la définition parfaite de cette vertu. La justice regardant le rapport à autrui [...], toutes les vertus qui regardent autrui peuvent, en raison de ce point commun, être rattachées à la justice. Mais la définition de la justice consiste à rendre à autrui ce qui lui est dû selon l'égalité [...]. Une vertu qui regarde autrui peut donc manquer à la définition de la justice de deux manières. Elle peut manquer à la raison d'égalité et elle peut manquer à la raison de dette. Il y a en effet des vertus qui acquittent une dette à autrui mais ne peuvent l'acquitter à égalité. [...] On peut envisager un manque par rapport à la justice du côté de la dette pour autant qu'il y a deux types de dette : la dette morale et la dette légale [...]. La dette légale est celle que la loi oblige d'acquitter et cette dette concerne en propre la justice comme vertu principale. Mais la dette morale

Vertus de vénération et vertus de civilité entretiennent des liens étroits – la gratitude servant en quelque sorte de médiation entre les deux³ –, mais je voudrais me concentrer sur les premières et tirer quelques enseignements de l'insertion de la vertu de religion dans cet ensemble. En effet, les trois vertus de vénération ne sont pas simplement juxtaposées : elles font système. Elles forment un ordre dont le principe est la vertu de religion. Piété et déférence sont présentées par l'Aquinate comme des participations à la vertu de religion, qui est la vertu de vénération par excellence. Or nous savons, selon le principe de la causalité du maximum, que ce qui est premier dans un genre est cause de tout ce qui est dans le genre⁴. Plus précisément, la religion est participée par la piété, qui, à son tour, est participée par la déférence. Cette structure de participation est d'abord celle qui caractérise les fondements métaphysiques de ces vertus : Dieu est le Principe premier dont participent les parents puis les supérieurs. Mais elle se retrouve ensuite logiquement au plan des attitudes induites par ces vertus : l'honneur et le culte rendus aux parents et aux supérieurs sont une participation à l'honneur et au culte rendus à Dieu⁵. Il s'ensuit

est celle qui est due en raison de l'honnêteté de la vertu (*In virtutibus quae adiunguntur alicui principali virtuti duo sunt consideranda, primo quidem, quod virtutes illae in aliquo cum principali virtute convenient; secundo, quod in aliquo deficiant a perfecta ratione ipsius. Quia vero iustitia ad alterum est [...], omnes virtutes quae ad alterum sunt possunt ratione convenientiae iustitiae annecti. Ratio vero iustitiae consistit in hoc quod alteri reddatur quod ei debetur secundum aequalitatem [...]. Dupliciter igitur aliqua virtus ad alterum existens a ratione iustitiae deficit, uno quidem modo, inquantum deficit a ratione aequalis; alio modo, inquantum deficit a ratione debiti. Sunt enim quaedam virtutes quae debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere aequale. [...] A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale [...]. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur, et tale debitum proprie attendit iustitia quae est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis).*

3. Sur la vertu de gratitude, cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 106. Les impératifs de l'édition (par exemple pour la traduction française en fascicules de la Revue des jeunes par J.-D. Folghera [1931] ou la traduction anglaise des Blackfriars par T. C. O'Brien [1972]) ont parfois fait que piété et déférence ont été détachées de la religion pour être incluses avec les vertus de civilité dans un ensemble intitulé « les vertus sociales » ou « les vertus de justice dans la communauté humaine (*Virtues of Justice in the Human Community*) ». Il n'est pas certain que ce choix soit très heureux dans la mesure où il estompe le lien intime qui relie chez saint Thomas la piété et la déférence à la religion.

4. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, II, c. 1 (993 b 24-26; tr. Tricot, p. 109) : « La chose qui, parmi les autres, possède éminemment une nature est toujours celle dont les autres choses tiennent en commun cette nature : par exemple, le feu est le chaud par excellence, parce que, dans les autres êtres, il est la cause de la chaleur. »

5. Dans les vertus de vénération, l'ajustement vertueux comporte toujours, comme dans la justice, un aspect extérieur objectif (honneur, obéissance, offrandes et dons) mais s'y ajoute une dimension intérieure puisque la dette contractée ne saurait se régler par une simple transaction objective. Par ailleurs, l'honneur est plutôt dû à l'excellence du principe et le culte à son action de gouvernement, deux aspects étroitement connexes.

que la connaissance de chacune des vertus de vénération s'éclaire et s'enrichit de la connaissance des deux autres.

La perspective de la *Summa theologiae* est celle, toute objective, d'un « ordre d'exposition (*ordo expositionis*) » qui va de l'universel au particulier, ou encore du fondement aux participations. En plaçant la religion en tête de l'étude des vertus de vénération, saint Thomas indique donc clairement que l'attitude religieuse est la source et le modèle de la piété comme de la déférence. C'est à la lumière de la vertu de religion que piété et déférence révèlent tout leur sens⁶. Mais, on peut aussi – et telle est ici ma perspective – envisager l'ordre inverse et observer que, du point de vue plus subjectif de l'« ordre de découverte (*ordo inventionis*) », le sens religieux ou sens de Dieu germe et se développe sur le terrain des vertus sociales de vénération.

Certes, de façon habituelle, saint Thomas s'intéresse à la démarche rationnelle objective qui conduit l'esprit à affirmer l'existence de Dieu plus qu'aux facteurs existentiels et socioculturels qui conditionnent la genèse subjective de la croyance en Dieu. Il n'ignore pas pour autant cet aspect des choses. Par exemple, lorsqu'il se propose d'établir que l'offrande des sacrifices est une institution de droit naturel, inscrite, donc, au plus intime de la personne humaine, l'Aquinat fait référence à une sorte de genèse existentielle concrète de l'idée de Dieu :

La raison naturelle commande à l'homme de se soumettre à un supérieur à cause des limites (*defectus*) qu'il éprouve en lui-même et par rapport auxquelles

6. De manière analogue, la déférence doit se comprendre à la lumière de la piété, dont elle est une participation, au point d'être comme une extension de la piété. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 102, a. 1 : « Une personne établie en dignité est comme un principe de gouvernement dans un certain domaine. Ainsi le prince de la Cité est principe dans le domaine civil, le chef d'armée dans le domaine militaire, le maître dans le domaine de l'enseignement, et ainsi de suite. Aussi toutes ces personnes sont-elles appelées pères en raison de la ressemblance qui se prend du soin qu'elles procurent. Ainsi, en 2 R 5, les serviteurs de Naaman lui disent : "Père, si le prophète t'avait demandé quelque chose de difficile..." etc. Voilà pourquoi, de même que sous la religion, par laquelle on rend un culte à Dieu on trouve, selon un certain ordre, la piété, par laquelle on rend un culte aux parents, de même sous la piété on trouve l'observance par laquelle on rend culte et honneur aux personnes établies en dignité (*Persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum, sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis, et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personae patres appellantur, propter similitudinem curae, sicut IV Reg. V, servi Naaman dixerunt ad eum, "pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta", et cetera. Et ideo sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodam ordine invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis*). »

il a besoin d'être aidé et dirigé par un supérieur. Quel que soit celui-ci, c'est ce que chez tous on appelle Dieu⁷.

Or, me semble-t-il, le rapport vertueux aux parents, à la patrie et aux supérieurs est le terrain privilégié sur lequel germe et s'affermir le sens de Dieu⁸. C'est la thèse que je présenterai dans une première partie.

Toutefois, chez saint Thomas, le système des vertus de vénération se fonde sur une vision hiérarchique de la vie sociale, intrinsèquement liée à une vision hiérarchique du monde métaphysique. Or cette vision de la société a été profondément remise en cause par les évolutions culturelles et sociopolitiques qui définissent la modernité. Non seulement l'organisation de la société ne

7. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 85, a. 1 : « *Naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adiuvari et dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus.* » L'étymologie du mot « Dieu » reflète cette expérience première d'une « providence salutaire ». Saint Thomas connaît, en effet, les étymologies rassemblées par saint Jean de Damas. *Theos* viendrait soit de *théin*, qui signifie « prendre soin de quelque chose », soit de *aithein*, qui signifie « brûler » (Dieu est un feu ardent qui détruit le mal), soit enfin de *theasthai*, qui signifie « voir, contempler », « car rien ne lui échappe et il veille sur toutes choses » (cf. JEAN DE DAMAS, *La Foi orthodoxe*, I, c. 9 [« SC 535 », p. 190-193], cité en *Sum. theol.*, Ia, q. 13, a. 8, arg. 1). Mais saint Thomas fait observer que, dans ces trois cas, Dieu est toujours désigné à partir de son action providente. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 13, a. 8 : « Ce nom de "Dieu" est donné en raison de la providence universelle sur les choses. En effet, tous ceux qui parlent de Dieu entendent appeler "Dieu" ce qui exerce une providence universelle sur les choses (*Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia: omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum quod habet providentiam universalem de rebus*). »

8. En déployant dans les dérivés ce qui est synthétiquement contenu dans le Principe, les vertus de piété et de déférence explicitent et rendent plus manifestes certains aspects de la religion. En retour, celle-ci, envisagée à partir de l'expérience de la piété ou de la déférence, se colore des nuances propres de ces vertus. Ainsi, la religion peut être présentée comme une forme éminente de piété. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 101, a. 1, ad 1 : « Le moins est inclus dans le plus. Voilà pourquoi le culte qui est dû à Dieu inclut en soi, comme quelque chose de particulier, le culte dû aux parents. Aussi est-il dit en *Mal* 1, 6 : "Si je suis père, où est mon honneur?" Voilà pourquoi le terme de piété est aussi référé au culte de Dieu (*In maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus. Unde dicitur Malach. I, "si ego pater, ubi honor meus?" Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur*) » ; a. 3, ad 2 : « Dieu est principe d'être et de gouvernement d'une manière beaucoup plus excellente que le père ou la patrie. Voilà pourquoi la religion, qui rend un culte à Dieu, est une autre vertu que la piété, qui rend un culte aux parents et à la patrie. Mais ce qui appartient aux créatures est transféré à Dieu en vertu d'une certaine sur-excellence et de la causalité, comme le dit Denys au livre des *Noms divins*. Aussi le culte de Dieu est-il appelé piété par excellence, comme Dieu est appelé par excellence notre père (*Deus longe excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quam pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio, quae cultum Deo exhibet, a pietate, quae exhibet cultum parentibus et patriae. Sed ea quae sunt creaturarum per quandam superexcellenciam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit, in libro de Div. Nom. Unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellenter dicitur pater noster*). »

repose plus sur un principe sacré – tel est le sens du terme « hiérarchie » –, c'est-à-dire sur des fondements transcendants, religieux ou métaphysiques, mais la passion pour l'égalité, inhérente, s'il faut en croire Tocqueville, au système culturel généré par les démocraties libérales, s'oppose frontalement au principe hiérarchique. D'où la question que j'aborderai dans la seconde partie : la compréhension moderne des rapports sociaux (y compris des rapports familiaux) invalide-t-elle, sinon la religion en tant que telle, du moins l'approche thomasiennne de la religion ? Ou, pour le dire autrement, comment faire aujourd'hui l'expérience « sociale » de la transcendance de Dieu dans une société où semble devoir s'abolir toute forme de « transcendance immanente », c'est-à-dire toute transcendance ou excellence se manifestant à l'intérieur même de la société ?

1. Vertus de vénération et structure hiérarchique

Le système des vertus de vénération repose, chez saint Thomas, sur une vision métaphysique très précise puisque ces vertus ont pour finalité de nous « ajuster » à ceux qui, d'une manière ou d'une autre, sont nos « principes ». Être principe comporte deux aspects : l'excellence (ou supériorité ontologique) et la causalité, les deux allant de pair puisque, dans la métaphysique thomasiennne, plus un être est parfait, c'est-à-dire en acte, plus il tend à se communiquer et à agir sur autrui.

Voici comment saint Thomas, à l'article 1 de la q. 102, présente le système des trois vertus de vénération en fonction des trois types de « principes » dont nous dépendons :

Les vertus se distinguent par une sorte de déploiement ordonné (*ordinatus descensus*) en fonction de l'excellence des personnes dont on est débiteur. Or, de même que le père selon la chair participe de façon particulière à la raison de principe, qui se réalise de façon universelle en Dieu, de même la personne qui exerce à notre égard une certaine providence participe de façon particulière à la propriété du père, car le père est principe de la génération, de l'éducation et de l'instruction et de tout ce qui appartient à la perfection de la vie humaine. Or une personne établie en dignité est comme le principe du gouvernement dans un certain domaine⁹.

9. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 102, a. 1 : « *Necesse est ut eo modo per quendam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut et excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quae universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona quae quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis et educationis et disciplinae, et omnium quae ad perfectionem humanae vitae pertinent. Persona autem in dignitate constituta est sicut*

Le principe par excellence – le premier Principe ou Principe universel – est Dieu¹⁰. Absolument transcendant en lui-même (*excellentissimus*), l'*Ipsum Esse Subsistens* est aussi notre principe selon les deux grandes dimensions de la causalité divine *ad extra*: la création et le gouvernement divin (c'est-à-dire la conservation de la créature dans l'être et sa promotion vers le bien). La création est une action imparticipable, strictement réservée à Dieu en tant qu'il est la Cause première et donc absolument universelle¹¹. Or si Dieu est notre seul Créateur, il est aussi notre unique Fin dernière puisque la fin correspond au principe. Nous reconnaissons ce statut unique et incommunicable de Dieu, Alpha et Omega, par un culte spécial – le culte de latrerie – qui inclut des actes absolument réservés à Dieu, spécialement le sacrifice¹².

principium gubernationis respectu aliquarum rerum »; cf. *ibid.*, a. 2 : « Il appartient à ceux qui sont établis en dignité de gouverner leurs subordonnés. En effet, gouverner consiste à mouvoir certaines personnes vers leur fin, comme le pilote gouverne le navire en le conduisant à bon port. Or tout moteur possède une certaine excellence par rapport à ce qu'il meut et un pouvoir sur lui. Il est donc nécessaire de considérer chez celui qui est établi en dignité tout d'abord l'excellence de son état, jointe au pouvoir qu'il a sur ses subordonnés, ensuite l'office même de gouverner. En raison donc de l'excellence, on leur doit l'honneur qui est une certaine reconnaissance de l'excellence de quelqu'un. Mais en raison de l'office de gouverner, on leur doit un culte qui consiste dans un certain service : on obéit à leur commandement et on leur rend, à notre mesure, leurs bienfaits (*Ad eos qui sunt in dignitate constituti pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quandam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui est in dignitate constitutus, primo consideretur excellentia status, cum quadam potestate in subditos; secundo, ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiae, debetur eis honor, qui est quaedam recognitio excellentiae alicuius. Ratione autem officii gubernationis, debetur eis cultus, qui in quodam obsequio consistit dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit*). »

10. Cf. *ibid.*, q. 101, a. 1 : « Dieu occupe le sommet sous l'un et l'autre aspect : il est à la fois le plus excellent et, pour nous, premier principe d'être et de gouvernement (*In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium*). »

11. Cf. *ibid.*, Ia, q. 45, a. 5 et lieux par.

12. Cf. *ibid.*, IIa-IIae, q. 84, a. 1, ad 1 : « On doit à Dieu le respect à cause de son excellence, qui est communiquée à certaines créatures non selon l'égalité mais selon une certaine participation. Voilà pourquoi nous vénérons Dieu par une vénération – qui relève de la latrerie – autre que celle dont nous vénérons certaines créatures excellentes – qui relève de la dulie [...]. Et comme les actions extérieures sont le signe du respect intérieur, nous offrons aux créatures excellentes certaines actions extérieures qui relèvent du respect, comme surtout l'adoration, mais il y a quelque chose qui n'est offert qu'à Dieu, à savoir le sacrifice (*Deo debetur reverentia propter eius excellentiam, quae aliquibus creaturis communicatur non secundum aequalitatem, sed secundum quandam participationem. Et ideo alia veneratione veneramus Deum, quod pertinet ad latrariam, et alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam [...]. Et quia ea quae exterius aguntur signa sunt interioris reverentiae, quaedam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quae maximum est adoratio, sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium*) » et a. 2.

Par contre, c'est une thèse centrale chez saint Thomas, que Dieu, non certes par besoin mais pour faire rayonner sa bonté, s'associe les créatures, au titre de causes secondes subordonnées, dans l'œuvre du gouvernement divin¹³. Or cette participation des créatures au gouvernement divin emprunte une voie hiérarchique, comme saint Thomas aime à le rappeler en faisant sien un axiome de Denys : « C'est une loi immuablement établie de la divinité que les choses inférieures sont ramenées à Dieu par les supérieures¹⁴. »

Après Dieu, Principe universel, nous entrons, avec les parents, dans l'ordre des créatures et des principes particuliers. Par définition, un principe particulier est à l'origine d'un ordre lui-même particulier et donc, à l'intérieur de cet ordre, de relations particulières. Si donc les vertus de vénération qui s'adressent à des principes créés répondent à des exigences universelles, elles s'incarnent pour chaque personne dans des devoirs particuliers, en fonction d'un ordre « subjectif ». Par exemple, si tout homme doit vénérer ses parents, c'est à moi (et à mes frères et sœurs) et non à mon voisin, de vénérer ceux qui ont été principes *pour moi*. Ou encore, cela signifie que je suis davantage tenu d'honorer le maître qui m'a initié au thomisme qu'un thomiste peut-être beaucoup plus éminent et excellent en soi mais qui n'est pas intervenu directement dans mon histoire particulière.

Les premiers principes dans l'ordre créé sont les parents¹⁵. Il n'est donc pas étonnant que le quatrième commandement – « Honore ton père et ta mère » – fasse la transition entre les préceptes de la première table (les devoirs envers Dieu) et ceux de la seconde (les devoirs envers le prochain). Par la génération, qui la caractérise en propre, la paternité/maternité occupe, en effet, une place en quelque sorte intermédiaire entre l'action créatrice

13. Cf. *ibid.*, Ia, q. 103, a. 6 et lieux par.

14. DENYS, *Hiérarchie céleste*, ch. 4, § 3 (« SC 58 », p. 98) : « ... cette règle instituée par l'ordre de la Loi divine et qui exige que par l'entremise d'êtres de premier rang les êtres de second rang soient élevés vers le divin ». Cf., par exemple, THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 106, a. 3, s.c. ; q. 110, a. 1, arg. 1 ; q. 111, a. 1 ; q. 113, a. 2, arg. 2. Cf. W. J. HANKEY, « Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere, Aquinas, Hierocracy and the "augustinisme politique" », *Medioevo* 18 (1992), p. 119-150.

15. Sur le père comme principe, cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 101, a. 2 : « Un fils doit à son père, en tant qu'il est supérieur, étant principe du fils, respect et service (*[Pater] cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei a filio reverentia et obsequium*) » ; *ibid.*, a. 3 : « On doit de façon spéciale quelque chose à quelqu'un parce que celui-ci est le principe connaturel qui produit dans l'être et gouverne. La piété s'adresse à ce principe en tant qu'elle offre service et culte aux parents et à la patrie et à ceux qui leur sont ordonnés (*Debetur autem aliquid specialiter alicui quia est connaturale principium producus in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus et patriae, et his qui ad haec ordinantur, officium et cultum impendit*). »

radicale de Dieu et la simple activité de gouvernement extérieur assumée par des créatures¹⁶.

Dieu seul étant Créateur et l'âme humaine étant créée, non éduite de la matière, les parents ne sont pas les principes de mon être comme tel mais ils sont causes de ma venue à l'existence. Or, cette causalité, parce qu'elle touche davantage aux racines mêmes de mon identité ontologique, est le fondement spécifique de l'activité de gouvernement des parents vis-à-vis de leurs enfants.

D'une part, en effet, la génération humaine exige de soi l'action ultérieure de conservation et d'éducation. Le concept intégral de paternité/maternité comprend donc trois dimensions : appeler l'enfant à l'existence par la génération ; le conserver (indirectement) dans l'existence en lui donnant les moyens de vivre¹⁷ ; favoriser en lui par l'éducation le développement d'une vie humaine vertueuse. Saint Thomas ne sépare jamais ces trois aspects qui s'appellent l'un l'autre¹⁸.

D'autre part, même si de nombreuses personnes exercent toutes sortes d'activités de gouvernement à mon endroit, la génération confère à mes parents une responsabilité unique (et un droit naturel correspondant) à cet égard. Même s'il faudrait préciser le sens exact et les nuances des termes utilisés par l'Aquinate (*educatio, documentum, disciplina...*), il semble que l'action éducatrice (*educatio*), dans la mesure où elle revient naturellement aux parents en vertu de la génération, soit plus radicale que la seule instruction (la *disciplina* relève des parents, mais aussi des maîtres). Le lien entre les

16. Cf. *ibid.*, q. 102, a. 3, ad 1 : « Le prince est au père ce que la puissance universelle est à la puissance particulière du point de vue du gouvernement extérieur mais non quant au fait que le père est principe de génération. De ce dernier point de vue, le père se rapporte à la puissance divine elle-même qui produit toutes choses dans l'être (*Princeps comparatur ad patrem sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorum gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis. Sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quae est omnium productiva in esse*). »

17. Les parents ne donnant pas l'être comme tel puisque l'âme de leur enfant est directement créée par Dieu, ils ne conservent pas non plus leur enfant directement dans l'être. Ils le conservent indirectement en le protégeant et en écartant de lui ce qui pourrait le détruire. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 104, a. 2.

18. Cf. THOMAS D'AQUIN, *In duo praecepta caritatis et in decem praeceptis legis* (éd. Marietti [1954], n° 1241) : « Les enfants tiennent de leurs parents l'être, la nourriture et l'éducation (*Igitur filii a parentibus habent esse, nutrimentum et disciplinam*). » Par exemple, en *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 94, a. 2, à propos des inclinations fondamentales qui sont au fondement de la loi naturelle, saint Thomas mentionne en même temps « l'union du mâle et de la femelle et l'éducation des enfants (*coniunctio maris et feminae et educatio liberorum*) ». On sait que le devoir d'éduquer ensemble les enfants est pour saint Thomas un argument essentiel en faveur de l'indissolubilité du mariage même naturel, cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia-IIae, q. 154, a. 2 et lieux par.

parents et leurs enfants, y compris du point de vue du gouvernement, est donc objectivement, « ontologiquement », plus profond, plus « substantiel », que tout autre lien fondé sur le seul gouvernement. D'où la spécificité de la piété par rapport à la déférence :

Les personnes de nos parents et de ceux auxquels nous sommes liés par le sang nous sont unies de façon plus substantielle que les personnes établies en dignité car la génération et l'éducation, dont le père est le principe, touche davantage à la substance que le gouvernement extérieur dont sont principes ceux qui sont établis en dignité. C'est pour cela que la piété l'emporte sur la déférence : elle rend un culte à des personnes qui nous sont davantage unies et à qui nous sommes davantage obligés¹⁹.

On observera toutefois que les parents ne sont pas éducateurs au titre d'individus mais en tant qu'ils sont insérés dans une communauté et une tradition culturelle (une histoire, une langue, des mœurs et coutumes...) dans et par laquelle ils introduisent à leur tour leurs enfants à une vie pleinement humaine. Cette tradition n'est autre que la « patrie », dont saint Thomas n'hésite pas à dire qu'elle est pour tout homme « un principe d'être »²⁰.

Après la piété vient la vertu de déférence (*observantia*) qui s'adresse à tous ceux qui jouent à mon égard un rôle de principe dans les différents ordres du gouvernement extérieur (depuis mon ange gardien jusqu'à mon professeur de gymnastique !) ou qui pourraient jouer ce rôle en raison de leur excellence, comme c'est le cas pour tout homme vertueux.

Chacun de ces principes – les parents, les gouvernants... –, dont l'action s'intègre au Gouvernement divin, participe de quelque manière à l'excellence

19. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, *IIa-IIae*, q. 102, a. 3 : « *Manifestum est autem quod personae parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine iuncti, substantialius nobis coniunguntur quam personae quae sunt in dignitate constitutae, magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cuius principium est pater, quam exterior gubernatio, cuius principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et secundum hoc, pietas observantiae praeeminet, inquantum cultum reddit personis magis coniunctis, quibus magis obligamur.* » Cf. *ibid.*, q. 101, a. 1, ad 3 : « Ce que nous avons en commun avec nos consanguins et nos concitoyens touche davantage aux principes de notre être que les autres choses que nous avons en commun avec d'autres. C'est pourquoi le nom de piété s'étend davantage à cela (*communicatio consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri esse quam aliae communicationes. Et ideo ad hoc nomen pietatis magis extenditur.*) »

20. La patrie, en tant qu'elle fait l'objet de la vertu de piété, signifie donc, non pas une institution sociopolitique (comme l'État), mais une tradition dans laquelle la personne accède, généralement par la médiation de ses parents, à une vie authentiquement humaine. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, *IIa-IIae*, q. 101, a. 3, ad 3 : « La piété s'étend aussi à la patrie en tant qu'elle est pour nous un certain principe d'être, mais la justice légale regarde le bien de la patrie en tant qu'il est le bien commun (*Pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium, sed iustitia legalis respicit bonum patriae secundum quod est bonum commune.*) »

de Dieu et par conséquent la fait connaître, comme l'effet révèle sa cause ou le dérivé son fondement. Par suite, chacune des vertus qui nous ajuste à un principe subordonné nous dispose aussi à nous ajuster correctement à Dieu et d'abord à le « reconnaître » pour ce qu'Il est. Il est significatif que l'Écriture sainte qualifie la personne humaine d'« image de Dieu » (*Gn* 1, 26) parce qu'elle représente sur terre (en petit) ce que Dieu est (en grand) pour l'ensemble de l'Univers : le Seigneur. La transcendance relative de l'homme sur la création matérielle devient l'indice de la transcendance absolue de Dieu sur l'ensemble de la création. Et, de fait, pour saint Thomas, l'excellence relative d'une créature par rapport à d'autres créatures est un signe qui fait connaître la transcendance absolue de Dieu. Nous avons là un aspect, trop négligé, du principe métaphysique général selon lequel l'inégalité entre les créatures est nécessaire à la bonté d'un Univers dont la finalité est de représenter en l'explicitant la bonté de Dieu²¹. Un texte de la *Somme contre les Gentils*, bien que bref, est très clair à ce sujet :

On ne trouverait pas de bonté parfaite dans les choses créées s'il n'y avait pas entre elles un ordre de bonté, en vertu duquel certaines sont meilleures que d'autres : tous les degrés possibles de bonté ne seraient pas occupés et *aucune créature ne ressemblerait à Dieu par le fait d'en dépasser une autre*²².

2. Éclats de transcendance

Cette vision du monde, où la genèse du sens religieux semble intrinsèquement liée à une conception hiérarchique de la vie sociale, a été radicalement remise en cause par la « modernité ».

Une première évolution a été le rejet moderne du parallélisme ontologico-théologico-politique, c'est-à-dire de la confortation mutuelle, « en miroir », que s'approprient l'ordre métaphysico-religieux et l'ordre sociopolitique. L'ordre métaphysico-religieux fonde et garantit l'ordre sociopolitique et l'ordre sociopolitique reflète l'ordre métaphysico-religieux. Mais, dans ce système, la religion et la métaphysique risquent fort d'apparaître comme des superstructures idéologiques qui n'ont d'autres raisons d'être que de justifier et d'absolutiser des inégalités dont la généalogie réelle est généralement entachée de violence et d'injustice.

21. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia, q. 47, a. 2 et lieux par.

22. ID., CG, III, c. 71 (Marietti, n° 2469) : « *Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus possibili bonitatis neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret.* »

Saint Thomas, reconnaissons-le, a parfois succombé à la tentation du parallélisme ontologico-théologico-politique. Il lui arrive, par exemple, de justifier la forme monarchique du régime politique par le principe religieux du monothéisme, découlant lui-même du principe rationnel du primat de l'un sur le multiple : la Cité terrestre doit être gouvernée par un monarque comme l'ensemble de la création est gouverné par un seul Dieu²³. Mais la pensée politique de saint Thomas d'Aquin ne se laisse absolument pas réduire à ce schéma simpliste d'une projection univoque des structures de l'univers métaphysique sur le monde complexe des sociétés humaines. Sans renoncer à une fondation métaphysique, la réflexion politique de saint Thomas intègre la médiation d'une anthropologie. C'est à partir de l'expérience humaine, éclairée par l'anthropologie philosophique (ou théologique), que s'élabore la science politique.

Plus radical est le problème posé par le rejet du modèle hiérarchique. Marcel Gauchet a présenté l'entrée en modernité (qui est, en même temps, selon lui, la sortie de la religion, non comme croyance personnelle mais comme principe organisateur du politique) comme le passage d'une structuration hétéronome de la société à une structuration autonome. La structuration hétéronome (pré-moderne, donc) se caractérise, selon lui, par le rôle déterminant de la tradition, par le sens de l'incorporation (c'est-à-dire la conscience qu'ont les membres de la société de faire partie d'un tout organique) et enfin par la dimension hiérarchique. Gauchet définit ainsi la hiérarchie :

Un type de lien faisant tenir les êtres ensemble par leur inégalité de nature, par l'attache mutuelle des inférieurs aux supérieurs à tous les échelons de la vie collective, du plus humble au plus élevé, du père chef de famille au souverain surnaturel. Inégalité de nature répercutant dans la substance des rapports sociaux la suprême différence de l'au-delà qui commande et de l'ici-bas qui lui obéit²⁴.

23. Cf. THOMAS D'AQUIN, *De Regno*, I, c. 2 (éd. Léonine, t. 42, p. 451) : « Ce qui est conforme à la nature se comporte au mieux. En effet, la nature opère en chaque chose ce qui est le mieux. Or tout régime naturel vient d'un seul. Dans la multiplicité des membres, il en est un seul qui meut à titre principal : le cœur. Dans les parties de l'âme, une unique puissance préside à titre principal : la raison. Chez les abeilles, il y a une seule reine et dans l'Univers un seul Dieu, créateur et gouverneur de toutes choses. Et cela est conforme à la raison puisque toute multitude dérive de l'un (*Ea que secundum naturam sunt optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est: in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter presidet, scilicet ratio; et in apibus unus rex et in universo unus Deus omnium factor et rector. Et hoc rationabiliter: omnis enim multitudo derivatur ab uno*). »

24. M. GAUCHET, « Sécularisation ou sortie de la religion ? », *Droits*. Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques, 59 – Sécularisation [s] / 2, p. 3-10 [p. 7].

Le propre des sociétés modernes, dont les fondements se veulent immanents, est donc de récuser le principe hiérarchique dans sa double dimension de « principe » (*archè*), pour autant qu'il signifierait une hétéronomie, et de « sacré » (*hieron*), pour autant que le principe hétéronome serait absolutisé et soustrait à la « souveraineté » de la société au nom de Dieu ou d'une nature sacralisée. Certes, l'organisation d'une communauté suppose une différenciation interne de ses membres. Mais celle-ci ne découle plus d'une différence « naturelle », au point que même la paternité est désormais envisagée comme une fonction interchangeable (dans une « famille » d'homosexuelles, une femme est censée remplir la « fonction paternelle »). Les formes extrêmes d'égalitarisme rejettent même le principe de la distinction par le mérite dans la mesure où celle-ci renverrait à une certaine inégalité de nature (il y a des gens qui semblent naturellement plus doués que d'autres pour exercer certaines charges). En fait, les inégalités « naturelles » doivent être déconstruites et ramenées à leur origine purement culturelle.

Quoi qu'il en soit, ces évolutions de l'imaginaire social ont un impact considérable sur l'attitude religieuse. Et par conséquent sur la mission de l'Église, puisque la foi chrétienne, sans s'y réduire, suppose le sens religieux, comme la grâce suppose la nature. Plusieurs stratégies, que je ne fais que suggérer, sont alors possibles.

La première stratégie s'incarne dans le rêve de restaurer une société intégralement hiérarchique déjà au plan naturel parce qu'elle serait le contexte absolument nécessaire à l'épanouissement du sens religieux. C'est la stratégie contre-révolutionnaire.

Une autre stratégie, en quelque sorte inverse, consiste à repenser le rapport à Dieu en fonction du nouvel imaginaire social. On renoncera, par exemple, à penser Dieu comme Principe transcendant et Fondement, pour promouvoir l'image d'un Dieu situé « ailleurs », un Dieu inutile qui n'a plus de « fonction » ni métaphysique, ni éthique, ni sociale. Ou encore un Dieu qui renonce aux attributs de la transcendance, comme l'immutabilité ou la toute-puissance, pour devenir un simple partenaire engagé dans l'histoire des hommes.

Une troisième stratégie serait de dissocier radicalement l'expérience religieuse personnelle (qui puisera son dynamisme, par exemple, dans le sentiment « océanique » de la nature) de l'univers sociopolitique, abandonné à la sécularisation, c'est-à-dire organisé « comme si Dieu n'existait pas », en dehors de toute ouverture à la transcendance. Solution schizophrénique, qui néglige la dimension communautaire de toute existence humaine, et donc de toute vie religieuse.

Une quatrième stratégie s'appuie sur le principe selon lequel la grâce guérit la nature. Une nature qui n'est donc pas totalement « morte » puisqu'elle peut être guérie. Or, dans l'ordre de la grâce, la communauté des croyants, où chacun est revêtu par son baptême d'une égale dignité, n'en présente pas moins une structure essentiellement hiérarchique puisque l'Église ne peut pas ne pas se recevoir d'un principe « hétéronome » qui est le Christ-Tête, dont la capitalité est sacramentellement rendue présente et agissante à travers les ministres ordonnés. La constitution divine de l'Église permet donc non seulement de conserver quelque part, dans une sorte de « réserve (sur)naturelle », le principe de hiérarchie, mais elle peut aussi jouer un rôle de révélateur, au sens chimique du terme. En effet, une saine expérience de la vie en Église peut rendre davantage attentif aux « éclats de transcendance » qui, parce qu'ils sont fondés dans l'immuable nature des choses, ne peuvent pas ne pas persister, serait-ce de façon cryptée, dans la vie sociale contemporaine, où ils constituent des points d'appui permanents pour le sentiment religieux.

Quels sont ces « éclats de transcendance » ? J'en signale deux, qui correspondent aux deux vertus de vénération. Le premier est la transcendance naturelle de la paternité/maternité. Je ne peux pas ne pas être fils. Ce qui signifie que je ne suis pas mon propre principe. Je me suis reçu d'ailleurs et quant à mon existence même (par la génération) et quant à mon existence pleinement humaine (par l'éducation et l'insertion dans une tradition). Certes, tout est fait aujourd'hui pour occulter ces deux dimensions essentielles. D'une part, le gnosticisme ou dualisme contemporain (dont la théorie du *gender* est le dernier avatar) dénie toute valeur proprement humaine au corps et à la dimension biologique de l'existence. Tout ce dont je ne suis pas moi-même le père en moi par l'exercice de la liberté ne peut et ne doit avoir aucune signification pour moi²⁵. Je dois bien plutôt travailler à m'en affranchir, par exemple par la manipulation technique. D'autre part, le phénomène de « détraditionnalisation », inhérent à l'idéologie du progrès, dévalorise la transmission intergénérationnelle. Les parents ne sont plus médiateurs de tradition puisque la tradition, le passé, est le mal, le pôle négatif dont il faut impérativement prendre ses distances. C'est plutôt le père qui se met à l'école du fils puisque le fils a davantage part au présent ouvert sur l'avenir, c'est-à-dire au bien.

25. L'idée chrétienne, mal comprise, de la « nouvelle naissance » par l'acte libre de la foi a pu nourrir cette conviction que je ne suis vraiment que ce que je choisis librement d'être. Mais la « re-crédation » chrétienne, qui est d'ailleurs œuvre de la grâce avant d'être œuvre de ma liberté, ne supprime pas l'ordre de la création, qui est celui d'une dépendance métaphysique radicale.

La seconde « transcendance dans l'immanence » est celle de l'homme vertueux. S'il est vrai que la vie vertueuse est la vie bonne, conforme à la nature, celle qui exprime et prolonge dans le concret d'une culture donnée les exigences de la loi naturelle, alors l'excellence de l'homme vertueux ne peut pas ne pas susciter en tout homme une forme de respect. En vénérant l'homme vertueux et, à plus forte raison, le saint, qui sont la mesure d'une humanité réussie sous la grâce, chacun honore sa propre humanité et se sent pressé de la développer en lui. La vénération pour l'homme vertueux implique la reconnaissance d'une certaine inégalité – il est plus « humain » – mais, loin d'humilier, elle suscite l'admiration joyeuse et le désir d'imitation. Elle aide à grandir, ce qui est la définition même de l'autorité.

À travers ces expériences sociales de respect soit devant la grandeur « ontologique » de la paternité/maternité soit devant la grandeur morale de l'homme vertueux, l'homme contemporain, qui vit désormais dans des sociétés non sacrales, peut s'ouvrir à la dimension transcendante de l'existence, au mystère de Dieu notre Père.

Serge-Thomas BONINO, O.P.

La réforme des procès en nullité de mariage en Droit canonique latin

Introduction

Par deux Motu Proprio signés le 15 août 2015, promulgués le 8 septembre et qui entreront en vigueur le 8 décembre de la même année, le pape François a réformé plusieurs canons des Codes latin et oriental, portant sur les procès canoniques en nullité de mariage¹.

La genèse de cette réforme est connue². Le 27 août 2014, donc avant la session extraordinaire du Synode de cette année-là, le pape François avait créé une commission spéciale dans ce but, présidée par le Doyen de la Rote romaine. Cette commission lui ayant remis le résultat de ses travaux en mai 2015, le pape François, après avoir pris l'avis de quatre experts, a décidé de légiférer en ce domaine, dès avant la session ordinaire du synode d'octobre 2015 sur le thème de la famille. Il justifie la date de cette réforme législative par le fait que les votes de la majorité des évêques réunis dans le Synode de 2014 avaient souhaité des procès plus rapides et plus accessibles. Par ces Motu Proprio, le pape a donc déjà répondu à la question évoquée dans les nos 114-115 de l'*instrumentum laboris* du Synode de 2015, sur la simplification des procédures dans les causes de nullité. C'est en tout cas un acte qui, par sa forme, souligne le pouvoir législatif suprême et personnel du Souverain Pontife, même s'il se veut un service que rend l'évêque de Rome à ses confrères évêques dans un esprit de collégialité.

1. Nous ne parlerons ici que du Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* par lequel le pape réforme plusieurs canons du Code de Droit Canonique. En raison de l'existence dans l'Église de deux Codes, le législateur suprême a porté par un autre Motu Proprio, *Mitis et misericors Iesus*, des modifications équivalentes pour le Code des Canons des Églises orientales, dont nous ne parlerons pas ici. Le texte français du motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* est disponible sur le site <<http://w2.vatican.va>>.

2. Nous renvoyons à la présentation faite par Mgr Pio Vito PINTO sur l'historique de cette réforme : « La riforma del processo matrimoniale per la dichiarazione di nullità voluta e decisa da Papa Francesco », in *L'Osservatore Romano*, 8 settembre 2015, <<http://www.osservatore-romano.va/it/news/la-riforma-del-processo-matrimoniale-la-dichiarazi>>, site consulté le 29 septembre 2015.

Formellement, le Motu Proprio, après un préambule qui explique les raisons, les fondements et les principes directeurs de cette réforme, ainsi que la procédure suivie, décrète « que la partie III, titre I, chapitre I – qui porte sur les causes de déclaration de nullité du mariage (can. 1671-1691) – du Livre VII du Code de Droit Canonique, soit totalement remplacée par les canons qui suivent ». Même si la loi pontificale se présente donc comme la réécriture de ces vingt et un canons, pour certains d'entre eux, il ne s'agit pas d'un changement de contenu mais seulement de numérotation, le Motu Proprio regroupant sous un seul canon qu'il divise alors désormais en paragraphes, divers points qui étaient traités jusque-là dans plusieurs canons. Le but très pragmatique de cette nouvelle numérotation est de laisser, dans l'espace des canons 1671 à 1691, des numéros libres que le législateur utilise pour intégrer de nouvelles normes.

À la suite de ce Motu Proprio de nature législative qui réforme donc les canons du Code, il y a, comme en annexe, vingt et un articles regroupés sous le titre de « Règles de procédure [*Ratio procedendi*] pour traiter les cas de nullité de mariage ». Le pape, à la fin du Motu Proprio, écrit les avoir « estimés nécessaires à l'application correcte et précise de la loi renouvelée, à observer avec diligence pour protéger le bien des fidèles ». Le texte qui introduit ces articles les justifie ainsi : « Il semblait opportun, étant donnée la collaboration du Successeur de Pierre et des évêques dans la diffusion de la connaissance de la loi, de fournir quelques outils pour que le travail des tribunaux puisse répondre aux besoins des fidèles. » Cet ensemble annexe de normes qui n'appartiennent pas formellement au Motu Proprio, mais dont l'auteur est le Pontife romain, interroge sur sa nature législative ou réglementaire et donc sa place dans la hiérarchie des normes canoniques. S'agit-il d'un décret général ou d'une instruction du Pontife romain ? Cette question n'est pas seulement théorique, car certains des points qui ont suscité des réserves de la part de certains canonistes, se trouvent dans cette deuxième partie. S'il s'agit d'un décret général (législatif ou exécutoire), ses destinataires sont tous les fidèles soumis au Code, qui peuvent donc s'en prévaloir ou en réclamer le respect. S'il s'agit d'une instruction (proche de la circulaire administrative des systèmes étatiques), ses destinataires sont seulement les autorités chargées de mettre la loi en œuvre.

Le Motu Proprio ne dit rien, en revanche, de l'instruction sur le traitement des causes de nullité de mariage *Dignitas Connubii*, publiée en 2005 par le Conseil pontifical pour les textes législatifs, sur mandat spécial du pape

Jean-Paul II. S'il est clair que ce document n'est pas abrogé dans son ensemble, ceux de ses articles qui explicitaient des canons du Code modifiés par le *Motu Proprio* et qui ne sont plus en conformité avec la nouvelle loi sont implicitement abrogés.

Le texte rappelle que c'est toujours le salut des âmes qui reste la fin des institutions et des lois, et qu'au fil de l'histoire l'Église a « exposé de manière plus approfondie la doctrine de l'indissolubilité du lien sacré du mariage » et « développé le système de la nullité du consentement matrimonial et mieux réglementé le procès judiciaire dans ce domaine, de sorte que la discipline ecclésiastique soit plus conforme à la vérité de la foi professée ». Seul un mariage valide est en effet indissoluble de droit divin. Et les fidèles qui se sont séparés ont le droit de demander à l'Église de se prononcer sur l'éventuelle nullité de leur mariage et de recevoir une réponse qui prend leur demande au sérieux dans des délais raisonnables. Le pape insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas de « favoriser la nullité des mariages, mais la rapidité des procès et une juste simplicité, de sorte que, à cause du retard des décisions judiciaires, le cœur des fidèles qui attendent une clarification de leur statut ne soit pas longtemps opprimé par les ténèbres du doute ». N'hésitant pas à parler de « conversion des structures ecclésiastiques », le pape rappelle aux évêques l'importance de leur fonction judiciaire, leur demandant de l'exercer par eux-mêmes dans certains cas, et d'avoir le souci de former des clercs et des laïcs capables de l'exercer en son nom, pour traiter les demandes des fidèles. Il admet que ce travail de conversion concerne aussi son propre tribunal, puisqu'il prévoit que la loi propre de la Rote romaine devra être révisée en conséquence.

Le préambule dresse aussi la liste de huit principes fondamentaux qui ont guidé la réforme : le caractère exécutoire d'une unique sentence en faveur de la nullité ; la possibilité, sous la responsabilité de l'évêque, de faire juger une cause par un juge unique ; l'évêque lui-même comme juge ; le procès plus bref ; l'appel au Siège Métropolitain ; le rôle des conférences épiscopales ; le recours au Siège Apostolique ; la provision distincte pour les Églises orientales, qui se réfère à l'autre *Motu Proprio* pour les orientaux. Plusieurs de ces principes se traduisent directement dans les nouveaux canons, d'autres sont seulement sous-jacents à certaines modifications. Le *Motu Proprio* évoque quatre niveaux de communion ecclésiale (diocèse, province, conférence des évêques et Siège Apostolique), soulignant pour chacun leur responsabilité. On peut cependant se demander si ce qui semble être la préférence du législateur pour les tribunaux diocésains avec appel au métropolitain est très réaliste, compte

tenu de la pénurie de clercs et de laïcs disponibles dans bien des diocèses. Les conférences des évêques, qui jusque-là devaient donner leur accord pour qu'un évêque puisse déroger à certaines règles, et qui dans certains pays étaient le niveau auquel se pensait l'organisation judiciaire (avec le risque d'un éloignement des tribunaux, qui est un souci récurrent dans les propos et l'esprit du pape), semblent surtout considérées comme une instance qui doit respecter le rôle judiciaire des évêques et les encourager à l'exercer. Et comme l'autre préjugé est celui du coût de la justice, les conférences sont invitées à favoriser la gratuité des procédures pour les justiciables. La réforme ne semble donc pas trop favorable à la mutualisation des personnels qui éloignerait les tribunaux des fidèles, mais très favorable à la mutualisation des coûts. Mais cette question des finances n'apparaît plus dans le reste du texte, peut-être parce que le législateur sait qu'elle est réglementée par une autre partie du Code qui parle des frais de justice et n'ignore pas l'aide judiciaire pour les personnes qui ne peuvent contribuer aux frais de fonctionnement des tribunaux.

Cette réforme législative comprend, d'une part, un certain nombre de modifications de la procédure actuelle et, d'autre part, la création d'une nouvelle voie procédurale plus brève (*processus brevior*) lorsque la cause de la nullité serait évidente *in limine litis* (au début du procès). Plusieurs normes visent à rapprocher les justiciables de la justice ecclésiastique et à favoriser un traitement plus rapide des causes de nullité de mariage en modifiant un certain nombre de règles de l'organisation judiciaire concernant le for compétent et la composition des tribunaux (A). Par ailleurs, la règle sur la valeur probante des preuves est reformulée sans que l'on puisse en déduire un renoncement à la règle selon laquelle le mariage jouit de la faveur du droit (B). Les deux modifications majeures apportées par le Motu Proprio sont la création d'un procès plus bref (C) et la suppression de la règle de la nécessaire double décision conforme pour qu'une sentence de nullité soit exécutoire (D).

A. Des modifications de l'organisation judiciaire pour favoriser l'accès des justiciables aux tribunaux et la célérité du traitement des causes

La *Ratio procedendi* prévoit une étape préalable dont ne parle pas le Motu Proprio : un accueil des conjoints divorcés en vue d'une enquête préliminaire pastorale (1). Le Motu Proprio a modifié certaines règles concernant l'organisation des tribunaux et le for compétent (2). Dans les deux cas, il s'agit de faciliter l'accès des justiciables auprès de la justice ecclésiastique.

1. *En amont d'un éventuel procès en nullité de mariage: l'enquête pastorale*

Les cinq premiers articles de la *Ratio procedendi* établissent une institution dont ne parlent pas directement le Code ni le Motu Proprio: l'enquête pré-judiciaire ou pastorale (*Investigatio praeiudicialis seu pastoralis*). Après avoir rappelé que le devoir général de sollicitude pastorale de l'évêque diocésain et du curé s'applique aux conjoints séparés et divorcés (art. 1^{er}), la *Ratio* prévoit un accueil de ces fidèles qui s'interrogent sur la validité de leur mariage ou sont convaincus de sa nullité (art. 2). Le texte laisse aux autorités diocésaines une assez grande liberté pour organiser cet accueil qui peut se faire à l'échelon paroissial ou diocésain, mais toujours « dans le cadre unitaire de la pastorale diocésaine du mariage », être organisé ponctuellement, *ad casum*, ou bien à partir d'une structure stable qui pourrait être diocésaine voire interdiocésaine, mais qui n'est pas obligatoire. Si cette structure existe, elle pourrait avoir deux fonctions: assurer ce service d'accueil et établir un *vademecum* sur la manière de mener l'enquête. On devine que cette diversité de possibilités est due au fait que les diocèses ne disposent pas tous des mêmes ressources humaines pour organiser ce service et n'ont pas les mêmes cultures canoniques et pastorales. Quant aux personnes concrètes chargées de cette enquête (*investigatio*) qui devient, une phrase plus loin, une tâche de consultation (*munus consulendi*), l'article 3 prévoit la nomination, par l'Ordinaire du lieu, de personnes idoines « dotées de compétences non exclusivement juridiques et canoniques ». On peut y voir le souci de ne pas (trop?) « juridiciser » cette première étape. Il semble que la mise en œuvre de l'article 3 de la *Ratio* demandera aux évêques diocésains de préciser qui sont les personnes compétentes pour faire cette enquête. La *Ratio* mentionne le curé propre des conjoints ou celui qui les a préparés au mariage, mais ajoute que ce pourra être aussi des fidèles approuvés par l'Ordinaire du lieu, ou appartenant à une structure diocésaine ou interdiocésaine. En ce cas, on peut penser que l'Ordinaire du lieu soit désignera par une norme réglementaire qui est compétent *ex officio* pour mener ce genre d'enquête, soit approuvera une liste de « consultants-enquêteurs » qui lui sera présentée ou qui sera établie à partir de la structure interdiocésaine qui aura été constituée, soit enfin désignera ponctuellement un enquêteur *ad casum*. Compte tenu du souci exprimé par ailleurs par le pape d'épargner aux fidèles de longs déplacements pour demander à l'Église de se prononcer sur l'éventuelle nullité de leur mariage, on peut supposer que ces structures devront être les plus proches possibles des fidèles.

Le fait que cet accueil doive se faire « dans le cadre unitaire de la pastorale diocésaine du mariage » et que les consultants-enquêteurs doivent être dotés « de compétences non exclusivement juridiques et canoniques » conduit à se demander si les permanences-accueils organisées par nombre d'officialités, là où cela existe déjà, pourront ou non continuer à remplir ce rôle. On peut aussi se demander si le passage par cette structure d'accueil est nécessaire là où les fidèles peuvent avoir directement recours à des avocats accrédités pour plaider devant les tribunaux ecclésiastiques. Car en ces deux cas, le but que la *Ratio* attribue à l'enquête est atteint. En effet, les articles 4 et 5 disent que ce but est de « recueillir les éléments utiles pour l'éventuelle introduction de la cause par les conjoints ou leur avocat-procureur devant le tribunal compétent » et qu'elle se termine par le libelle, qui est l'acte juridique par lequel une personne saisit le juge, en précisant l'objet de sa demande et en indiquant sur quel droit et quels faits il se fonde (canon 1504), ce qui implique un minimum de connaissance canonique. Ces articles 2-5 de la *Ratio* semblent donc surtout une invitation faite aux évêques diocésains à avoir le souci de permettre aux fidèles de rencontrer facilement des personnes qui pourront les aider à voir si leur doute sur la validité de leur mariage ou leur certitude quant à sa nullité a quelque fondement, et à les aider à prendre contact avec le tribunal compétent. Les sociétés civiles connaissent aussi ces consultants qui accueillent le justiciable et l'aident à prendre ensuite contact avec les avocats et les juges.

L'existence de cette enquête pastorale, qui aboutit à la rédaction d'un libelle, et un certain réalisme, ont conduit le législateur à modifier la norme contenue dans l'ancien canon 1676 qui prévoyait que « avant d'accepter une cause, chaque fois qu'il percevra un espoir de solution favorable, le juge mettra en œuvre les moyens pastoraux pour amener, si c'est possible, les époux à convalider éventuellement leur mariage et à reprendre la vie commune conjugale ». Le texte avait le mérite de souligner cette faveur pastorale pour le mariage, mais le législateur a pris acte du fait qu'il est rare qu'au moment où le juge est saisi, un espoir de solution favorable au mariage et à la reprise de la vie commune demeure. C'est pourquoi le nouveau canon 1675 établit désormais seulement que le juge « doit s'assurer que le mariage a irrémédiablement échoué, de sorte qu'il est impossible de rétablir la vie commune conjugale ».

2. *L'organisation judiciaire*

a. Quatre tribunaux équivalement et potentiellement compétents

Selon un principe général de droit, commun à de nombreux systèmes juridiques, le tribunal compétent pour juger une cause est celui dans le ressort duquel est domicilié le défendeur, ou bien où se trouve la chose en litige ou encore là où le contrat a été conclu. Le droit canonique connaît les mêmes règles générales (canons 1408-1411), mais en matière de nullité de mariage une norme spéciale était prévue, élargissant le champ des tribunaux compétents : si le tribunal du lieu du domicile de l'époux cité (le défendeur qui n'est pas à l'origine de la demande de nullité) ou le tribunal du lieu de la célébration du mariage étaient compétents selon le droit commun, le Code prévoyait deux autres possibles compétences, en faveur des tribunaux du domicile du demandeur et du lieu où devaient être recueillies la plupart des preuves. Mais dans ces deux cas, il fallait demander le consentement du Vicaire judiciaire³ de la partie citée, laquelle devait être consultée. Le but était de protéger le droit de la défense du conjoint qui n'était pas à l'origine du procès, pour qu'il ne soit pas contraint de voir la cause jugée par un tribunal éloigné. La nouvelle loi supprime ces demandes préalables et établit désormais une égalité de compétence entre les quatre tribunaux (nouveau canon 1672 et article 7 de la *Ratio*). Le législateur a peut-être voulu tenir compte du fait que les procès en nullité de mariage ne sont pas exactement un litige entre deux ou plusieurs parties, comme les autres procès contentieux. Il n'empêche que la compétence du tribunal du domicile du demandeur peut favoriser la position judiciaire de celui-ci au détriment de l'autre conjoint.

b. Une certaine préférence pour les tribunaux diocésains ?

Les évêques, que plusieurs points de la réforme veulent sensibiliser à leur responsabilité judiciaire, sont invités par l'article 8 de la *Ratio* à « se soucier de former, dès que possible, les personnes qui peuvent offrir leurs services dans le tribunal à constituer pour les causes matrimoniales ». La réforme semble privilégier l'existence de tribunaux diocésains, plus proches des justiciables. C'est certainement dans ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation du droit de l'évêque de « se retirer du tribunal interdiocésain », pour constituer son propre tribunal diocésain.

3. Encore appelé « Official », c'est le prêtre qui est chargé d'exercer le pouvoir judiciaire au nom de l'évêque.

c. Une plus grande souplesse dans l'organisation du tribunal chargé de juger une cause

Le canon 1425 établit que les causes contentieuses touchant le lien du mariage (sauf dans le cas du procès documentaire⁴) doivent être jugées par un collège de trois juges. Le Motu Proprio ne supprime pas cette règle de principe, que redit le canon 1673 § 3. Mais tenant compte des difficultés pour de nombreux diocèses de trouver assez de canonistes pour constituer le tour de trois juges, le Motu Proprio apporte quelques tempéraments à l'impérativité de la règle.

En lien avec le principe constitutionnel selon lequel les clercs sont aptes au pouvoir de gouvernement et les laïcs peuvent y coopérer (canon 129) et la règle du canon 274 établissant que seuls les clercs peuvent recevoir des offices dont l'exercice requiert le pouvoir d'ordre ou de gouvernement, le Code prévoit que les juges doivent être clercs (donc diacres ou prêtres), mais le canon 1421 disposait, et dispose encore, que la conférence des Évêques peut permettre que des laïcs soient également constitués juges et que, en cas de nécessité, l'un d'entre eux puisse être choisi pour former le collège. De nombreuses conférences l'avaient permis. Désormais, dérogeant à cette norme, mais pour les seules causes de nullité de mariage, le canon 1673 § 3 établit une norme universelle (sans qu'il faille donc demander la permission de la conférence épiscopale) qui prévoit que le collège doit être présidé par un juge clerc, et que les autres juges peuvent être laïcs. La différence par rapport au droit antérieur est que le collège peut désormais être composé d'un clerc et de deux laïcs, alors que jusque-là, il ne pouvait compter qu'un seul laïc avec les deux clercs. La présence du clerc rappelle le lien entre le pouvoir d'ordre et de juridiction et la dimension pastorale du jugement, mais l'on notera que les votes au sein du collège étant égaux, la décision peut être prise par une majorité composée des deux seuls laïcs. Outre que ce plus grand rôle des laïcs dans le collège des juges correspond à une évolution plus générale du personnel des curies diocésaines, au moins en Occident, cela peut faciliter la constitution de tribunaux diocésains et alléger le travail des juges en augmentant le nombre de tours de juges, notamment dans les diocèses où il y a une pénurie de prêtres. Encore faut-il que les évêques aient le souci d'envoyer des laïcs se former en

4. Le procès documentaire prévu aux canons 1686-1688 est une procédure simplifiée en nullité du mariage qui peut être utilisée dans les cas où « d'un document qui n'est sujet à aucune contradiction ou exception, résulte de façon certaine l'existence d'un empêchement dirimant ou le défaut de forme légitime, pourvu qu'il soit évident, avec la même certitude, que la dispense n'a pas été donnée ou qu'il y a eu défaut de mandat valide de procuration » (can. 1688).

droit canonique, selon la forte invitation de la *Ratio*. Par ailleurs, la réforme établit une dérogation à la règle du tribunal collégial. Certes le canon 1425 § 4 disposait déjà, et dispose encore, que « en première instance, si le collège ne pouvait être constitué, la conférence des Évêques peut permettre que, tant que durera cette impossibilité, l'Évêque confie les causes à un seul juge clerc qui, là où c'est possible, s'adjoindra un assesseur et un auditeur. » Désormais, le nouveau canon 1673 § 4 permet à l'évêque modérateur du tribunal, sans avoir besoin de la permission de la conférence épiscopale, de confier les causes de nullité de mariage à un juge unique clerc, s'il n'est pas possible de constituer un tribunal collégial. En revanche, la nécessité d'un collège de trois juges demeure sans exception pour juger une cause en deuxième instance.

B. La valeur des preuves

Affirmanti incumbit probatio: ce grand principe général du droit, qui vaut aussi pour le droit canonique, rappelle que, devant les juges, il ne suffit pas d'alléguer quelque chose à l'appui de sa demande, encore faut-il le prouver. Tous les systèmes juridiques connaissent des règles pour aider le juge dans son appréciation des preuves qui lui sont présentées et protéger les justiciables de l'arbitraire du magistrat. En matière matrimoniale, la question de la preuve est délicate car plusieurs des chefs de nullité de mariage renvoient à des aspects de la vie privée voire intime du couple ou des personnes, de la relation interpersonnelle entre les époux, à des pathologies psychologiques, à des actes de la volonté (dans le cas de l'exclusion d'un bien du mariage qui est proche de la réserve mentale) qui ne sont pas nécessairement connus des tiers. Parfois l'époux sur lequel porte le chef de nullité refuse de participer à l'instance, se soustrayant ainsi aux questions du juge ou d'un expert et privant donc les juges de ce moyen de mesurer la véracité des dires du demandeur, en entendant un autre point de vue.

Le canon 1536 § 1 prévoit que « dans les causes qui concernent le bien public [ce qui est le cas des procès en nullité de mariage], l'aveu judiciaire et les déclarations des parties qui ne sont pas des aveux peuvent avoir valeur de preuve; le juge devra les apprécier en relation avec les autres éléments de la cause; mais une valeur probante plénière ne peut leur être reconnue à moins qu'il n'y ait d'autres éléments qui les corroborent pleinement ». Et pour les causes de nullité de mariage, l'ancien canon 1679 explicitait cette règle en disposant que « à moins que les preuves n'aient par ailleurs pleine valeur probante, le juge, pour apprécier les dépositions des parties selon le canon

1536, fera appel, si c'est possible, en plus des autres indices et éléments, à des témoins sur la crédibilité des parties elles-mêmes ». Donc, avec une certaine réserve dans la formulation, on n'excluait pas totalement que la seule déclaration des parties puisse suffire à prouver un fait.

Le nouveau canon 1678 § 1 ne dit pas vraiment autre chose, même s'il le dit autrement: « L'aveu judiciaire et les déclarations des parties, soutenues éventuellement par des témoignages sur la crédibilité de ces mêmes parties, peuvent avoir pleine valeur probante; elles sont à évaluer par le juge, tous les indices et adminicules ayant été soupesés, à moins qu'il n'y ait d'autres éléments qui les infirment. » Il ajoute au § 2 que « la déposition d'un seul témoin peut faire pleinement foi, s'il s'agit d'un témoin qualifié qui dépose sur des choses effectuées d'office, ou si les circonstances de faits et de personnes le suggèrent ». Ce n'est pas une révolution, mais cela permet de rassurer des juges ou défenseurs du lien trop scrupuleux ou tuteuristes qui multiplieraient les recherches de preuves, alors que la certitude morale peut être acquise, sans luxe de mesures d'instruction. On ne peut donc pas parler de renversement probatoire de l'adage *matrimonium gaudet favore iuris* (canon 1060), en vertu duquel on présume de la validité du mariage, jusqu'à preuve de sa nullité, au profit d'une présomption de nullité d'un mariage qui aurait échoué. J'en veux pour preuve les trois fois où le Motu Proprio et la *Ratio* se réfèrent à la certitude morale⁵ que doit acquérir le juge au sujet de la nullité du mariage, notamment l'article 12 de la *Ratio* qui, se référant implicitement à une déclaration de Pie XII, dispose que « pour atteindre la certitude morale exigée par la loi, l'importance prépondérante des preuves et des indices ne suffit pas mais il est requis que soit exclu tout doute prudent positif de se tromper en droit ou en fait, même si la pure possibilité du contraire n'est pas éliminée ».

5. Pie XII a déclaré de manière authentique ce concept canonique de certitude morale dans son allocution à la Rote du 1^{er} octobre 1942 (*AAS* 34 [1942], 339-343): « Entre la certitude absolue et la quasi-certitude ou probabilité, il y a, comme entre deux extrêmes, cette *certitude morale* dont on traite d'ordinaire dans les questions qui sont soumises à votre tribunal... Du point de vue positif, cette certitude morale est caractérisée par ce fait qu'elle exclut tout doute fondé et raisonnable et, qu'ainsi considérée, elle se distingue essentiellement de la quasi-certitude qui a été mentionnée. Ensuite, du point de vue négatif, elle laisse subsister la possibilité absolue du contraire et, en cela, elle se distingue de la certitude absolue. La certitude dont nous parlons maintenant est nécessaire et suffisante pour prononcer une sentence. »

C. La nouveauté d'une option procédurale

Le Code de Droit Canonique ne connaissait qu'un seul type de procédure (si on laisse de côté le procès documentaire). La nouveauté introduite par le Motu Proprio est la création d'une voie processuelle plus brève à côté du procès matrimonial ordinaire.

1. Un procès judiciaire « plus bref »

L'*instrumentum laboris* en vue du Synode de 2015 mentionne, parmi les propositions faites par des pères synodaux de 2014, « l'ouverture d'une voie administrative sous la responsabilité de l'évêque diocésain » (n. 114). L'idée n'avait pas suscité l'enthousiasme de la doctrine et des praticiens ni d'autres évêques qui avaient émis des réserves, comme le reconnaît le même *instrumentum laboris* (n. 115) : « La possibilité d'une procédure administrative sous la responsabilité de l'évêque diocésain ne fait pas l'unanimité, car certains relèvent des aspects problématiques. En revanche, il existe un plus grand consensus sur la possibilité d'un procès canonique sommaire dans les cas de nullité patente. » Le préambule du Motu Proprio revient sur cet abandon de l'idée d'un procès administratif, quand le pape dit avoir fait cette loi « en suivant les traces de ses prédécesseurs, qui voulaient que les causes de nullité de mariage soient traitées par la voie judiciaire et non administrative, non pas parce que cela serait requis par la nature des choses, mais parce que l'exige la nécessité de protéger au maximum la vérité du lien sacré : et cela est exactement fixé par les garanties de l'ordre judiciaire ». Le procès administratif étant écarté, est créé le procès judiciaire *brevior*, « plus bref » que l'autre. L'existence de cette nouvelle voie processuelle donne un rôle important non seulement à l'évêque diocésain qui *in fine* jugera de la cause, mais aussi, au début du procès, au Vicaire judiciaire à qui il revient de choisir ou non cette voie, qui n'est possible qu'à certaines conditions.

2. Le rôle accru du Vicaire judiciaire au début de la procédure

Sous l'empire du droit précédent, le Vicaire judiciaire qui recevait un libelle composait, par décret, le tribunal collégial qui aurait à connaître de la cause. Il appartenait alors ensuite au président ou au ponent (le juge instructeur) de ce collège d'admettre le libelle et de citer l'autre partie, puis, quinze jours plus tard, de formuler le doute (la question à juger), et dix jours après la notification du doute, de décider et organiser l'instruction de la cause (audition des parties, des témoins, expertise). Désormais, c'est le Vicaire judiciaire qui, par un premier décret, admet le libelle et cite l'autre partie, en lui donnant quinze

jours pour exprimer son point de vue. Après avoir entendu le défenseur du lien, et éventuellement sollicité à nouveau la partie citée qui n'aurait pas répondu, le Vicaire judiciaire, dans un nouveau et unique décret, formulera le doute, décidera de la voie judiciaire qui devra être suivie (le procès ordinaire ou le procès plus bref) et désignera le ou les juges du tribunal en cas de procédure ordinaire, ou l'instructeur et l'assesseur en cas de *processus brevior*. La *Ratio*, en son article 15, prévoit le cas où le libelle est présenté pour introduire un procès ordinaire, mais le Vicaire judiciaire estime que la cause peut être traitée selon le procès plus bref. Il invitera alors, en notifiant le libelle, la partie qui n'y a pas souscrit à déclarer au tribunal si elle a l'intention de se joindre à la demande présentée et de participer au procès.

3. Les conditions du recours au procès plus bref

Ces conditions sont au nombre de deux : il faut que les deux parties soient d'accord sur la nullité de leur mariage et que la cause de la nullité soit évidente. La première condition est l'accord des deux époux : soit parce qu'ils ont signé ensemble le libelle introductif d'instance ; soit parce que la partie citée, informée du procès, répond en donnant son accord ; soit parce que le Vicaire judiciaire, jugeant que la nullité est évidente, prend l'initiative de suggérer aux parties de l'utiliser. Il faut l'accord des deux époux et non pas seulement un silence ou un désintérêt de l'époux cité pour le procès. On peut supposer que les deux époux doivent être d'accord non seulement pour demander la déclaration de nullité de leur mariage mais aussi sur les arguments de droit ou de fait à l'appui de la demande. En cas de désaccord entre les deux époux sur tous les chefs de nullité, il ne semble pas possible d'utiliser cette procédure.

La deuxième condition prévue au canon 1683 est que « reviennent des circonstances de faits et de personnes, soutenues par des témoignages ou des documents qui ne nécessitent pas des recherches ou une enquête plus approfondie et rendent manifeste la nullité ». L'article 14 § 1 de la *Ratio* veut éclairer le canon en disant : « Parmi les circonstances de faits et de personnes qui permettent le traitement des causes de nullité du mariage par le procès plus bref selon les canons 1683-1687, sont comprises par exemple : le manque de foi qui peut générer la simulation du consentement ou l'erreur qui détermine la volonté, la brièveté de la vie commune conjugale, l'avortement provoqué pour empêcher la procréation, la persistance obstinée dans une liaison extra-conjugale au moment du mariage ou immédiatement après, la dissimulation dolosive de la stérilité ou d'une grave maladie contagieuse ou des enfants nés

d'une relation précédente ou bien d'une incarcération, la cause du mariage tout à fait étrangère à la vie conjugale ou consistant dans la grossesse imprévue de la femme, la violence physique infligée pour extorquer le consentement, l'absence d'usage de la raison prouvé par des documents médicaux, etc. » Le § 2 ajoute que « parmi les documents étayant la demande, il y a tous les documents médicaux qui peuvent rendre à l'évidence inutile de recourir à une expertise *ex officio* ».

Cette liste non exhaustive à la Prévert de circonstances données comme exemples permettant un éventuel *processus brevior* a été critiquée par plusieurs canonistes. Elle n'est pas très heureuse en effet, non seulement parce qu'elle se termine par un « *et cetera* » toujours dangereux dans un texte normatif, mais surtout parce que les circonstances présentées comme des causes évidentes de nullité qui y sont mentionnées, ne sont pas toutes du même genre. Elle peut être cause d'incompréhensions, de doutes ou de désillusions chez des époux qui pourront penser être plus ou moins dans une des circonstances évoquées.

Certains faits mentionnés sont bien des causes de nullité. C'est le cas de la violence physique infligée pour extorquer le consentement ou de l'absence d'usage de la raison prouvée par des documents médicaux, ou de la simulation du consentement ou l'erreur qui détermine la volonté. Mais c'est justement le rôle du procès canonique d'en vérifier l'existence.

D'autres faits mentionnés ne sont pas en soi des causes de nullité, mais sont des faits qui peuvent, dans certains cas, mais pas nécessairement, être un indice de l'existence d'une cause de nullité qu'il faudra prouver par d'autres circonstances. Ainsi, le fait d'omettre de dire à son futur conjoint que l'on a fait de la prison, pourrait être, dans certains cas, un élément de preuve d'un dol qui est en effet un chef de nullité, mais le Code et la jurisprudence ne font produire un effet invalidant au dol que si sont vérifiées d'autres conditions. De même, le recours à l'avortement peut être un indice d'une exclusion de la procréation au moment du mariage; mais là encore, le fait ne prouve rien en soi, car il peut être dû à une circonstance survenue au cours de la vie commune. Une grossesse imprévue qui conduit les futurs parents à décider de se marier peut, dans certains cas, être la cause d'un grave manque de liberté interne, voire d'une crainte grave de la réprobation familiale ou sociale, mais peut n'être aussi qu'un événement conduisant les époux à prendre, librement, la décision de se marier.

De même le manque de foi (même si l'absence de « pistomètre » commande d'être très prudent avec ce concept) d'un baptisé, selon la jurisprudence constante de la Rote romaine, n'est pas en soi une cause de nullité du mariage dès lors que le fidèle qui se marie entend faire ce que fait l'Église, mais elle peut être une cause de simulation qui invalide le consentement si ce baptisé, en raison d'une conviction athée ou anticléricale, considère l'échange des consentements à l'église comme étant sans aucune valeur. D'autres circonstances évoquées dans cet article ne sont pas très précises : ainsi la courte durée de la vie commune conjugale est un concept pour le moins très relatif. Doit-on compter en jours, en mois, en années ? Dans tous ces cas, nous sommes renvoyés à la question de la preuve, en l'espèce concrète.

Il faut enfin noter que la plupart de ces cas concernent les chefs d'exclusion du mariage ou d'un de ses éléments essentiels, de crainte grave, de dol ou d'erreur de droit ou de fait, qui ne sont pas des chefs très fréquents, au moins dans certaines aires culturelles. Quant aux chefs les plus souvent avancés devant nos tribunaux (grave défaut de discernement ou incapacité d'assumer les obligations du mariage) ils ne sont pas mentionnés et les circonstances de fait évoquées dans l'article ne sont pas de nature à y renvoyer, si ce n'est le cas de défaut de liberté interne. Mais les plus critiques envers ce texte feront remarquer que le « *et cetera* » final ne referme pas la boîte de Pandore !

L'autre critique que l'on peut adresser au Motu Proprio concerne l'évidence du chef de nullité qui doit être acquise *in limine litis*, dès l'abord du procès. On peut certes penser à un document médical attestant que la personne souffrait d'une lourde psychopathologie (l'article 14 § 2 de la *Ratio*), ou à des déclarations écrites des parties juste avant les noces démontrant qu'elles ne voulaient pas se marier mais ont agi sous l'empire d'une crainte grave ou simulé leur consentement. Mais dans ce cas, déjà sous l'ancienne loi, le président ou le ponent, si les documents n'étaient pas suspects ni discutables, pouvait limiter les autres mesures d'instructions à ce qui lui semblait nécessaire, sans rallonger inutilement la durée de la procédure. Le procès plus bref n'apportera donc qu'une relative accélération.

Mais ce genre de situations n'est pas si fréquent et la lecture du mémoire qui accompagne habituellement le libelle d'une partie ne permet pas si souvent de se faire une religion, même si l'une ou l'autre des « circonstances » de l'article 14 y est évoquée. Il sera le plus souvent nécessaire d'entendre les deux

parties et des témoins, et assez souvent, de recourir à un expert, à moins que le demandeur ait déjà réuni ces documents ou ces témoignages au cours de l'enquête préliminaire qui tendrait alors à tenir lieu d'instruction. Mais la recherche de la vérité implique de prendre certaines garanties pour s'assurer de la véridicité des dépositions, et l'interrogatoire sous serment par un instructeur selon un questionnaire objectif apporte une sécurité que l'enquête préliminaire ne garantit pas nécessairement. On peut penser que, dans l'esprit du législateur, cette procédure a vocation à rester « extraordinaire » et donc à supprimer le scandale qu'il y a pu y avoir dans des cas objectivement évidents de nullité, de procès inutilement longs dus au scrupule tuteuriste ou à l'incurie de certains juges, ou aux déficiences de l'organisation de la justice ecclésiastique. Mais on peut craindre que l'insistance sur la nécessaire résolution rapide de nombreux cas en attente évoqués dans la présentation de la réforme, encourage une acception large, subjective et relative du concept d'évidence. En ce domaine, tout dépendra de l'Official, puisque c'est à lui que revient la responsabilité de choisir la voie judiciaire du *processus brevior* ou non.

4. Les étapes de la procédure plus brève

Une fois que l'Official a décidé que la cause emprunterait cette voie judiciaire et, dans le même décret qui ouvre cette procédure, a formulé le doute et nommé l'instructeur (qui peut être lui-même) et l'assesseur, qui aideront de leurs conseils l'évêque qui sera le seul juge *in fine*, le Motu Proprio prévoit, si possible, une seule session d'instruction qui doit se tenir dans les trente jours qui suivent. Selon les articles 17 et 18 de la *Ratio*, cette session a pour but d'interroger les parties et des témoins et de contrôler l'authenticité des preuves déjà apportées ou d'en admettre de nouvelles. Il n'est pas évident d'articuler ces articles de la *Ratio procedendi* avec le canon 1683 qui dit que l'on peut recourir à la procédure plus brève lorsque « reviennent des circonstances soutenues par des témoignages ou des documents qui ne nécessitent pas des recherches ou une enquête plus approfondie ». Si une enquête plus approfondie n'est pas nécessaire, certains objecteront que la session d'enquête perd alors son objet.

Le dossier ainsi constitué est transmis à l'évêque diocésain, dont le Pape a souhaité, à la suite de certains avis exprimés lors du Synode de 2014, rendre plus effectif le pouvoir judiciaire que le Code lui reconnaissait déjà mais que la doctrine lui déconseillait d'exercer personnellement. Ainsi, l'article 22 de l'instruction *Dignitas Connubii* de 2005, après avoir rappelé le pouvoir judiciaire ordinaire propre de l'évêque diocésain, ajoutait qu'il « convient

cependant, à moins que des causes particulières ne le réclament, qu'il ne l'exerce pas lui-même et que c'est pourquoi tous les Évêques doivent constituer pour leur diocèse un tribunal diocésain ». Le Motu Proprio n'abroge pas cette norme mais décide que, dans le cas du *processus brevior*, les causes particulières réclament l'exercice personnel de son pouvoir judiciaire par l'évêque.

L'évêque diocésain, juge né en son diocèse, devra donc dirimer le doute qui lui est soumis en rendant une sentence judiciaire, motivée en droit et en fait. Il le fera après avoir pris conseil de l'instructeur et de l'assesseur. On a fait remarquer que le droit permet qu'aucune de ces trois personnes ne soit un canoniste, et donc qu'une sentence puisse être rendue par des personnes qui ne connaissent rien au droit. Il faut cependant rappeler ici le rôle de l'Official qui est, lui, nécessairement un canoniste, tant dans la décision d'utiliser cette voie de droit que dans la désignation des deux assesseurs de l'évêque. On peut aussi se demander si les évêques diocésains, dont beaucoup sont ignorants du droit canonique et qui ont tous de nombreuses autres charges pastorales, pourront ou voudront remplir cette tâche judiciaire. La possibilité de déléguer cette charge à un autre n'est pas mentionnée. Plusieurs arguments s'y opposent. On fait valoir que le canon 135 interdit la délégation du pouvoir judiciaire que possèdent les juges, alors que le canon 137 permet la délégation du pouvoir exécutif. Certes la portée de cette interdiction concernant l'évêque est discutée en doctrine, mais dans le cas d'espèce, la délégation serait au moins contraire à l'esprit de la nouvelle loi, qui a voulu justement que la responsabilité de l'évêque soit engagée *coram Deo*, pour que le principe de l'indissolubilité du mariage ne soit pas méconnu.

Après avoir étudié la cause et pris l'avis de l'instructeur et de l'assesseur, l'évêque diocésain a deux possibilités : il peut émettre une sentence *pro nullitate* s'il acquiert la certitude morale de la nullité du mariage ; sinon, il renvoie l'affaire au procès ordinaire, par décret. Il ne lui est donc pas possible de rendre une sentence qui ne constate pas la nullité du mariage. Contre une sentence de l'évêque *pro nullitate*, le Motu Proprio prévoit la possibilité d'un appel devant l'archevêque métropolitain ou la Rote. Si l'appel apparaît manifestement purement dilatoire, le métropolitain ou le doyen de la Rote doit le rejeter par décret dès l'abord ; mais si l'appel est accueilli, la cause est renvoyée à l'examen ordinaire du second degré (canon 1687 § 4).

D. La suppression de l'exigence d'une double décision conforme de nullité du mariage

L'autre grande modification apportée par le Motu Proprio est la suppression de l'exigence d'une double décision conforme de nullité sur les mêmes chefs, pour que la déclaration de nullité soit exécutoire.

Cette règle avait été établie par le grand canoniste que fut le pape Benoît XIV, par la constitution apostolique *Dei miseratione* du 3 novembre 1741, pour corriger des abus qui s'étaient glissés dans la pratique de certains tribunaux locaux. Depuis lors, elle était restée en vigueur, bien qu'à l'une ou l'autre occasion, certains en avaient proposé la suppression. Le principe s'appliquait à tous les procès en déclaration de nullité de mariage, à l'exception des procès documentaires⁶.

En vertu de ce principe dit de la « double conforme », si un tribunal de première instance avait déclaré la nullité du mariage, le dossier était automatiquement transmis au tribunal de second degré. Trois nouveaux juges, après avoir recueilli l'avis du défenseur du lien, soit décidaient de ratifier la décision de première instance par un décret, soit estimaient ne pas pouvoir le faire et soumettaient la cause à un nouvel examen ordinaire, avec d'éventuelles nouvelles mesures d'instruction, puis une nouvelle production des plaidoiries des avocats et des observations de défenseur du lien et la publication d'une nouvelle sentence. Si celle-ci confirmait la première en déclarant la nullité au moins sur un même chef, la décision devenait exécutoire, car la nullité avait été déclarée par deux sentences conformes. Si le tribunal de deuxième instance infirmait le jugement de première instance, il fallait porter la cause à un tribunal de troisième degré (normalement la Rote romaine) qui par son jugement dirimait le doute.

L'avantage de ce principe de l'obligation de la double conforme était d'assurer une plus grande sûreté dans la décision puisque la cause était soumise au jugement de deux, voire de trois tribunaux. L'inconvénient était bien sûr

6. D'une manière exceptionnelle, le Doyen de la Rote romaine avait demandé au pape Benoît XVI un privilège temporaire exemptant pour trois ans les sentences de la Rote romaine de cette exigence de la double décision conforme. Ces facultés spéciales furent concédées par un rescrit d'audience non publié du 11 février 2013, dont l'article 1^{er} disposait : « Les sentences rotales qui déclarent la nullité du mariage sont exécutoires sans qu'il soit besoin d'une seconde décision conforme. » Le but était de rattraper le retard des causes pendantes devant le tribunal apostolique.

le ralentissement de la procédure que cela provoquait, car si la confirmation par décret pouvait être assez rapide si les tribunaux d'appel étaient bien organisés et les juges diligents, le renvoi à l'examen ordinaire au deuxième degré et la nécessité de recourir à la Rote en cas de divergences entre les deux premiers tribunaux rallongeaient la procédure. La nécessité de la double conforme était aussi considérée comme une précaution coûteuse en temps et en personnel judiciaire et souvent superflue, car dans une très grande majorité des cas, le tribunal de deuxième degré confirmait la décision des premiers juges.

Dans le souci de ne pas ralentir inutilement le cours de la justice et d'alléger les juges de l'obligation de contrôler tous les jugements de première instance ayant déclaré la nullité d'un mariage, le législateur a donc décidé de supprimer cette exigence d'une double décision conforme et donc de revenir, pour les causes de nullité de mariage, au droit commun. C'est ce qu'établit le nouveau canon 1679 qui dispose que la sentence qui pour la première fois a déclaré la nullité du mariage, devient exécutoire à l'expiration du délai d'appel. La partie qui se considère lésée, et aussi le promoteur de justice et le défenseur du lien, ont en effet le droit de faire appel contre la sentence dans un délai péremptoire de quinze jours à compter de la connaissance de la publication du jugement. Le tribunal d'appel, qui est nécessairement collégial, peut soit estimer que l'appel est manifestement purement dilatoire et confirmer en ce cas, par décret, la sentence de première instance, soit admettre l'appel et, dans ce cas, procéder de la même manière qu'en première instance jusqu'à une sentence de deuxième degré.

Si la sentence d'appel confirme la décision des premiers juges, elle devient définitive ou exécutoire dès sa notification. Si en revanche elle infirme la première sentence, elle peut faire encore l'objet d'un appel devant la Rote romaine. Il faut en effet noter qu'à la différence des systèmes judiciaires étatiques où les cours d'appel sont hiérarchiquement supérieures aux tribunaux de première instance, parce que leurs juges sont considérés comme plus expérimentés, il n'en est pas de même dans le système ecclésiastique où, le plus souvent, le tribunal qui reçoit les appels est lui-même un tribunal diocésain ou interdiocésain de première instance. Donc, les deux premiers tribunaux n'étant pas hiérarchisés entre eux, la décision des seconds juges n'est pas hiérarchiquement supérieure à la première et une partie qui s'estimerait lésée par ce second jugement doit avoir le droit de faire appel. Le droit d'appel sauvegarde non seulement le droit de la défense de la partie qui s'estime lésée par le jugement mais aussi le lien du mariage, puisque le défenseur du lien,

comme par le passé, peut faire appel contre une sentence *pro nullitate* qu'il estimerait non fondée.

Cette réforme devrait entraîner un certain allègement du rôle en deuxième instance. Ne devraient rester à la charge des tribunaux d'appel que les causes qui ont été jugées négativement en première instance et dont le demandeur fait appel (ce qui était déjà le cas sous la précédente législation), ou les causes jugées positivement par une sentence de première instance mais avec laquelle la partie défenderesse ou le défenseur du lien ne sont pas d'accord et dont ils font appel.

Conclusion

Il n'y a pas de lois humaines parfaites et les moins imparfaites d'entre elles peuvent toujours donner lieu à des abus car elles sont soumises à l'imperfection des hommes qui doivent les mettre en œuvre. Le système juridique qui régissait jusque-là les procès en nullité de mariage avait été forgé et éprouvé par des siècles d'expérience et de pratique judiciaire. Si tous les diocèses avaient été dotés d'un personnel judiciaire nombreux et diligent, le droit processuel, tel qu'il était prévu, aurait pu continuer de s'appliquer. Mais la pénurie de clercs et de canonistes dans les diocèses pouvait entraîner en certains lieux des retards dans l'administration de la justice, voire un déni de justice. C'est à cela que la réforme veut remédier. Comme pour toute loi, tout dépendra de la rigueur de ceux qui devront la mettre en œuvre : les évêques sont invités par ce Motu Proprio à découvrir pour certains, à être encore plus convaincus pour d'autres, que le droit canonique n'est pas à côté de la pastorale mais qu'il en est une composante structurante, et ils devront veiller à former des canonistes, clercs et laïcs, en nombre suffisant pour leurs diocèses ; des structures pastorales d'accueil devront être mises en place pour rapprocher les fidèles de la justice ecclésiastique, si cet accueil ne se faisait pas déjà auprès des officialités ; les Vicaires judiciaires voient le poids de leur responsabilité s'accroître par le choix qu'ils auront parfois à faire d'emprunter la voie du procès plus bref ; les défenseurs du lien et les avocats des parties devront faire preuve de sagesse dans l'usage de l'appel. Toute modification législative peut susciter des craintes, des critiques et des réserves. Comme toute loi nouvelle, c'est à la sagesse de ceux qui la mettront en œuvre et, dans le cas présent, à la sagesse des évêques diocésains et des membres de leurs tribunaux, et singulièrement de l'Official, qu'il revient d'utiliser ce moyen que sont les normes processuelles pour faire la vérité au sujet de la validité des mariages

que les époux soumettent au jugement de l'Église. Quelle que soit la procédure, plus ou moins brève, il s'agit toujours pour le juge de tout faire pour parvenir à la certitude morale, fondée sur les règles de droit naturel et positif et sur les preuves, qui permettra de déclarer ou non un mariage invalide.

Philippe TOXÉ, O.P.

1. Introduction

Dans les débats actuels autour de la « laïcité », on entend fréquemment des protagonistes se réclamer des « Lumières » pour faire pièce à une prétendue emprise de la religion sur la société, et souvent le nom d'Emmanuel Kant est évoqué en public, comme une référence autorisée. Non seulement le terme de « Lumières » y est utilisé de manière forfaitaire, sans qu'on sache trop à quoi on en appelle, hormis un concept souvent vague de « rationalité », mais le plus souvent, la référence au professeur de Königsberg a valeur incantatoire. Et pour cause ! Une lecture du livre, ou plutôt de quatre « dissertations », organisées tardivement selon un plan un peu forcé¹, et parues en 1793 sous le titre *La religion dans les limites de la simple raison*, s'avère difficile, et pour plusieurs raisons².

La première tient à la pensée de Kant, laquelle ne cède jamais à la facilité, et se refuse sciemment à toute forme de « vulgarisation ». Une clarification est donnée dans un autre ouvrage célèbre : « Ce n'est pas seulement que ce procédé ne saurait jamais prétendre au mérite extrêmement rare d'une véritable *vulgarisation philosophique*; car il n'y a vraiment rien de difficile à se faire comprendre du commun des hommes quand pour cela on renonce à toute profondeur de pensée; mais il en résulte alors une fastidieuse mixture d'observations entassées pêle-mêle et de principes d'une raison à moitié raisonnable; les cerveaux vides s'en repaissent, parce qu'il y a là malgré tout quelque chose d'utile pour le bavardage quotidien; mais les esprits pénétrants n'y trouvent que confusion, et dans leur désappointement ils ne peuvent, sans savoir à quoi se prendre, qu'en détourner les yeux³. »

1. Les effets de la grâce (avec sa pathologie: le fanatisme); 2. Les miracles (pathologie: la superstition); 3. Les mystères (pathologie: les illusions de l'illuminisme); 4. Les moyens de la grâce (pathologie: la thaumaturgie).

2. Je me suis exclusivement concentré ici sur cet ouvrage, sans élargir l'étude sur les autres importants textes qui permettent d'avoir une vision plus exhaustive de la pensée kantienne sur la religion, notamment l'*Opus postumum* ou *Le conflit des Facultés*.

3. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris 2007, p. 46, AK IV 409 (les références renvoient au volume et aux pages du texte original de l'*Akademieausgabe* (=AK); il s'agit de l'édition de la « Königlich Preussische Akademie der Wissenschaft », laquelle a édité les *Kant's Gesammelten Schriften* en 1911).

Une deuxième raison tient aux circonlocutions qui grèvent le livre, en raison de la censure avec laquelle l'auteur est aux prises : il y exprime sa pensée certes avec toute la clarté et la fermeté requises, mais par prudence il devient parfois inutilement compliqué. Une troisième raison tient au sujet lui-même, à savoir le rapport de la religion à la raison. On y découvre un Kant balançant entre deux options : finalement, la raison pourrait-elle se passer de religion, laquelle n'y serait que tolérée comme une pédagogue conduisant à la moralité, ou à l'inverse, la moralité demande-t-elle de se dépasser vers cette sorte de religion raisonnable ? La religion est-elle optionnelle pour la raison ou indispensable à l'achèvement de la philosophie ?

Sans entrer dans les méandres très techniques de ce texte important, ni en cerner les inflexions ou les nuances, je voudrais donner une vision d'ensemble du projet kantien, puis présenter dans un ordre un peu « pédagogique » les quatre parties qui constituent l'ouvrage, en soulignant au passage quelques enjeux majeurs qui intéressent notre compréhension moderne de la « laïcité », et terminer en posant quelques questions critiques.

2. « Aide-toi et espère que le Ciel t'aidera ! »

Telle est la phrase qu'on pourrait inscrire en exergue du livre de Kant sur la religion : « Aide-toi et espère que le Ciel t'aidera ! » met en évidence quatre tendances de fond de l'ouvrage. 1° Ce n'est pas la grâce qui est première, mais l'activité humaine ; 2° cette activité est exclusivement morale ; 3° les efforts des humains ne s'articulent pas avec la grâce, laquelle 4° peut n'être qu'espérée.

Car c'est bien ici que Kant parle de l'espérance. On connaît les trois questions critiques : « Que puis-je connaître ? » La réponse se trouve dans la *Critique de la raison pure*. « Que dois-je faire ? » La morale y répond, dans la *Critique de la raison pratique* et les *Fondements de la métaphysique des mœurs* notamment. « Que m'est-il permis d'espérer ? » C'est dans *La religion dans les limites de la simple raison* que se trouve la plus grande explicitation de la réponse kantienne. Aussi, malgré les dénégations de l'auteur, le livre ne se comprend-il que sur fond des présupposés critiques généraux de sa philosophie. En voici deux.

1. Puisque la raison théorique est incapable à tout jamais d'atteindre jusqu'à l'essence des choses (les noumènes), mais se rabat sur les seuls phénomènes, c'est-à-dire sur la manière dont nos sens sont affectés par cette chose, nécessairement la raison humaine dans son usage théorique devra-t-elle renoncer à toute intrusion dans le champ des réalités spirituelles, c'est-à-dire renoncer à la fois à la métaphysique et à toute théologie dogmatique.

D'emblée on comprend que la prétention de parler du vrai Dieu en lui-même, fût-ce sur fond de Révélation, est vouée à l'échec : toute dogmatique

devient impossible. Bien plus, ce type de prétention reviendrait à s'illusionner en pensant faire le départ entre ce qui provient de la nature et ce qui provient de la grâce, conduisant indûment à imaginer pouvoir ensuite accomplir ce qui plaît à Dieu. Dénier toute portée métaphysique et dogmatique à la raison théorique serait donc, aux yeux de Kant, se préserver de cette forme d'idolâtrie, relevant de l'anthropomorphisme et conduisant à la superstition dévote. La pensée de Kant repose sur ce premier présupposé d'*agnosticisme métaphysique*.

2. Mais la raison pratique, à savoir la morale, prend le relais, et c'est le second présupposé, celui de la *primauté de la raison pratique*: en suivant les injonctions formelles de l'impératif catégorique, les hommes peuvent s'astreindre à vivre selon la pure exigence du devoir: non par intérêt, non par inclination naturelle ni amour, mais uniquement parce que la raison dit: « Tu dois! » Etant donné que la raison théorique ne parvient pas au fond des choses, et donc pas davantage au fond de notre âme ni de nos intentions les plus intimes, nous ne saurons jamais si l'acte que nous posons l'a été pour des raisons purement morales: jamais nous ne saurons si un acte (ni même si l'intention qui le porte) fut motivé par le seul devoir; toujours subsiste le doute qu'il peut bien avoir été posé conformément au devoir, mais en raison d'un calcul d'intérêt, par exemple « pour gagner le ciel ». Il reste donc à s'efforcer d'agir moralement, dans la plus pure droiture morale possible, avec la plus pure intention qui soit, sans viser à plaire à Dieu ni affirmer que cela puisse jamais lui plaire.

C'est dans cet interstice exactement que se glisse l'espérance: il nous reste à espérer que Dieu agréera nos efforts intérieurs. D'où l'idée mise en exergue: « Aide-toi et espère », car tu ne seras jamais certain que le Ciel agréera tes efforts persévérants, effacera tes erreurs passées et te récompensera par le plus parfait bonheur.

On comprend ainsi l'ambiguïté constante du texte, source de difficultés interprétatives: cette « espérance », qui est le propre de la religion telle que l'entend Kant, et qui en est en même temps le sens, est-elle le prolongement *indispensable* de sa philosophie morale, ou est-elle au contraire *optionnelle*, simple préparation provisoire à la véritable religion qui réside dans la seule moralité? La première hypothèse est la plus plausible: en effet, la réponse à la question « Qu'est-il permis d'espérer? » semble l'issue nécessaire à laquelle conduit la morale. En ce sens, la religion semble une composante exclusivement humaine, mais indispensable à notre humanité.

Garder à l'esprit ce double présupposé kantien permet d'entrer dans l'esprit de l'ouvrage: le premier, l'agnosticisme métaphysique, discrédite tout

usage spéculatif positif de la raison théorique en matière religieuse; le second, la primauté induite de la raison pratique, implique que la religion sera presque exclusivement affaire de morale: cette conviction porte tout l'ouvrage, dont les deux termes du titre s'éclairent alors:

- 1) le terme "raison" doit ici s'entendre de manière réductrice au sens de "raison pratique";
- 2) quant au terme "religion" il est réduit par Kant à une sincère intention de faire son devoir comme obéissant à des commandements divins.

D'abord, de quel usage de la raison s'agit-il? La réponse ne fait aucun doute: Kant n'envisage que l'usage pratique de la raison. Dans l'ouvrage lui-même, deux signes corroborent ce qui précède. Le premier tient à l'exclusion systématique de toute prétention spéculative de l'homme. S'il est impossible de connaître théoriquement l'essence de la moindre chose, a fortiori est-il inconcevable de prétendre atteindre jusqu'à la vérité ou à Dieu, à l'efficace de sa grâce, ou imaginer pouvoir faire levier sur des phénomènes, sur des moyens naturels (comme du pain, du vin, une parole dite, ou de l'eau) pour que la grâce s'y déverse. Ces pratiques, relevant toutes de la superstition, proviennent de la fausse prétention de la raison spéculative à dévoiler quelque chose de Dieu, ce qui aboutit à une forme d'anthropomorphisme consistant à se construire une image de Dieu sur mesure, et à le faire servir aux propres intérêts des hommes. Kant le dit aussi crûment: « L'anthropomorphisme, que les hommes peuvent éviter difficilement dans leur représentation théorique de Dieu et de son essence et qui est d'ailleurs inoffensif (quand il n'influe pas sur les concepts du devoir), est, au plus haut point dangereux en ce qui concerne notre rapport pratique avec la volonté de Dieu et même pour notre moralité; car alors *nous nous fabriquons un Dieu* si bien que nous pensons pouvoir le gagner plus facilement à nos intérêts, tout en nous dispensant du pénible effort ininterrompu nécessaire pour agir sur le fond intime de notre intention morale⁴. »

Le second signe, indiqué dès la fin de cette citation, sert de leitmotiv au fil du livre: toute religion, toute pratique religieuse, vise un but exclusivement moral, à savoir l'amélioration intime de l'homme, idéalement couronnée par le bonheur: il s'agit donc d'une intention aussi pure que possible, dont l'exercice intérieur dépend *exclusivement* de l'homme lui-même: finalement

4. Emmanuel KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. par J. Gibelin, révisée par Monique Naar, Vrin, Paris 2010, p. 266-267, AK VI 168-169 (dans la suite, seules les indications des pages de l'édition française sont mentionnées, suivies de la référence à l'*Akademieausgabe*).

« l'amélioration morale de l'homme est une affaire qui incombe à celui-ci⁵ », car le but de la création n'est autre que l'essence raisonnable dans le monde, c'est-à-dire l'humanité, dans sa perfection totale : « Ce qui seul peut faire d'un monde l'objet du décret divin et la fin de la création, c'est *l'humanité* (l'essence raisonnable dans le monde en général) *dans sa perfection morale totale*, de laquelle, comme de sa condition supérieure, le *bonheur* est la conséquence immédiate dans la volonté de l'Être suprême⁶. »

L'ensemble de l'ouvrage ne se comprend qu'à condition de n'entendre la religion que dans les limites de la simple raison pratique, c'est-à-dire de la morale.

Au passage, on tient la thèse principale de l'ouvrage : toute religion, ou tout culte, ne sera légitime qu'à condition qu'elle serve à la morale : c'est la raison morale qui s'érige en norme ultime de toute religion⁷. Sitôt en revanche que la religion se prend elle-même pour fin, elle se charge de dogmes invérifiables, indûment élevés au rang d'une foi prétendument sanctifiante, et elle engendre alors un faux culte, un culte servile.

Le second terme du titre est celui de "religion". Kant ne le définit pas dès le début, et il faut attendre la fin de la deuxième partie pour en avoir une claire délimitation. La religion n'est pas issue d'une Révélation, mais elle ne relève pas non plus de la vertu de justice ; non, Kant entend par "religion morale" « l'intention sincère de remplir tous les devoirs de l'homme comme des commandements divins⁸ ».

Tout d'abord la religion est intégrée à la morale, et une morale rigoriste de l'intention. Nul jamais ne saura si le moindre acte posé par lui-même, ou par un autre, est pur véritablement de tout intérêt ou de toute inclination naturelle. Si quelqu'un verse de l'argent pour aider à reconstruire un pays dévasté par un tremblement de terre, il ne sera jamais assuré de l'avoir accompli

5. P. 168, AK VI 88.

6. P. 133, AK VI 60.

7. Le fait que cette morale soit limitée aux possibilités humaines est une autre raison du refus d'une dogmatique révélée : à quoi sert un Dieu-homme que nous ne pouvons imiter dans notre propre action ? Cf. par exemple : « Si cet homme-Dieu n'est pas représenté comme l'Idée de l'humanité, éternellement présente en Dieu, avec toute la perfection morale qui lui agréait (...), mais au contraire comme la divinité "séjournant corporellement" dans un homme réel et agissant en lui comme une seconde nature, de ce mystère il n'y a vraiment pour nous rien de pratique à tirer, parce que nous ne pouvons en tout cas exiger de nous que nous agissions comme un dieu (...). La même chose peut se dire de l'histoire de la Résurrection et l'Ascension de cet homme-Dieu. » (*Le conflit des Facultés*, Première partie, I.I, appendice, II, in : E. KANT, *Œuvres philosophiques*, t.III, Éd. de la Pléiade, Paris 1986, p. 841-842, AK VII 39)

8. P. 163, AK VI 84.

exclusivement par devoir moral ; peut-être s'y sont-ils mêlés des mobiles empiriques aléatoires : une compassion pour des gens souffrants, une amitié à l'endroit de personnes connues vivant là-bas, un désir de bonne action pour mériter le ciel ou un calcul d'intérêt afin que ce geste soit reconnu publiquement à la veille d'élections politiques où le bienfaiteur se porte candidat. Pour Kant, un acte n'est moral qu'à condition qu'il soit posé seulement par devoir. Les actes extérieurs, empiriques, n'auront jamais la pureté de la raison et ne seront jamais sans mélange. Mais l'intention subjective elle-même est opaque à notre propre investigation. Tout se joue donc au plus profond, mais dans l'inaccessible du cœur humain, celui de l'intention sincère de remplir tous les devoirs qui incombent à l'homme. Voilà pour la morale. Or celle-ci devient religion au moment où ces impératifs moraux sont accomplis de surcroît comme des commandements divins.

Ne pas tuer est dépendant de l'impératif catégorique, mais il relève de la religion si quelqu'un a l'intention de le recevoir comme un commandement divin. Non seulement « comme si » (« *als ob* ») c'était un commandement de Dieu (ce qui serait une simple béquille empirique contribuant aux intérêts du sujet), mais en portant le devoir moral au-delà de lui-même : peut-être Dieu l'a-t-il commandé parce que cela lui plaît, parce qu'il le veut, et de surcroît peut-être le récompensera-t-il. Autrement dit, nul ne sait ni ne peut savoir ce qui plaît à Dieu. Ce qu'il nous reste à faire ? Obéir à la raison qui nous impère : « Tu dois ! » Mais lorsque nous déférons à cet impératif moral, en lui donnant une tournure religieuse (c'est-à-dire que nous lui obéissons comme à un commandement venu de Dieu), alors, et alors seulement nous pouvons *espérer* (nous ne le *savons* jamais) que notre intention droite sera agréable à Dieu, et qu'il en couronnera la droiture de la pleine béatitude. « Aide-toi et espère que le Ciel t'agréera ! » « Aide-toi », c'est-à-dire agis par devoir selon une intention sincère pour accomplir tous les impératifs de la raison pratique. « Et espère... » : la morale se prolonge rationnellement en religion, et voilà ce qu'il m'est permis d'espérer. Rien n'est certain, rien jamais n'est sûr, mais si je prends l'impératif rationnel comme un commandement de Dieu, alors peut-être celui-ci l'agréera-t-il. « ... que le Ciel t'agréera » : être agréé veut dire plaire à Dieu, de telle sorte que, peut-être, Dieu nous récompensera et couronnera nos efforts par un véritable bonheur, effacera nos manquements passés et compensera toutes nos faiblesses. Très clairement, le but consiste en la perfection totale de l'humanité, et c'est tout ; quant au bonheur, lui, il « est la conséquence immédiate dans la volonté de l'Être suprême », dans la volonté de Dieu⁹.

9. P. 133, AK VI 60.

3. *Place de Jésus et de l'Évangile*

Ce point décisif permet de comprendre que la religion telle que Kant la comprend, et notamment la religion chrétienne qui en est comme l'archétype et l'accomplissement le plus mûr, n'a rien à voir avec la question dogmatique, vaine à ses yeux, de la divinité du Christ ou de sa non-divinité. Le Christ n'a pas fonction de sauver qui que ce soit : il sert de modèle et cela suffit, témoignant qu'il est possible de suivre l'impératif catégorique ou que faire son devoir est praticable. Le Christ atteste de l'humanité de la morale et qu'il n'est pas vain de viser la pure intention. Alors qu'il soit Dieu ou homme, que son origine soit divine ou non, importe peu¹⁰, quand il suffit qu'il soit considéré dans sa vie morale.

Kant tire les conclusions d'une certaine culture prégnante, où il importe moins de déterminer ce que Dieu est en lui-même ou de connaître en vérité qui est le Christ, que de recueillir ce qu'il signifie *pour nous*, pour l'être humain et précisément pour la morale. Or notre devoir consiste à honorer l'exigence morale, afin de nous élever à la perfection de l'archétype humain ou de l'homme parfait. Et comme les humains sont également mauvais par nature¹¹, autant dire que cet archétype s'est abaissé jusqu'à nous. *Mieux vaut* dire qu'il « est descendu du ciel » : « Nous *élever* à cet idéal de perfection morale c'est-à-dire à l'archétype de l'intention morale dans toute sa pureté, voilà le devoir général de l'humanité et cette Idée même qui nous est proposée comme modèle à atteindre par la raison, peut nous en donner la force. Or, précisément parce que nous n'en sommes pas les auteurs et qu'elle a pris place dans l'homme sans que nous comprenions comment la nature humaine a seulement pu être susceptible de l'accueillir, il vaut mieux dire : que cet archétype est *descendu* du ciel vers nous, qu'il a revêtu l'humanité (...)»¹². »

En effet, il serait souhaitable que les efforts moraux que nous effectuons soient agréables à Dieu. Or comme nous n'en sommes ni certains ni même certainement capables, mieux vaut, pour justifier cet Idéal de l'humanité agréable à Dieu, l'Idée d'un homme se chargeant de toutes les souffrances et de tous les vices, jusqu'à sa mort ignominieuse pour le salut du monde.

Voilà la place et le rôle de la religion, ici de la religion chrétienne, qui s'articule dans les limites de la simple raison, en répondant à la question « que m'est-il permis d'espérer ? »

Si les humains prennent cet homme-archétype comme modèle, ils prendront confiance en eux-mêmes, et s'ils le disent « descendu du ciel », ils pourront

10. En un sens, s'il n'était qu'humain, ne constituerait-il pas un modèle plus encourageant ?

11. Cette thèse est établie dans la première partie.

12. P. 134, AK VI 61.

alors espérer être agréables à Dieu en lui donnant satisfaction : « *Dans la foi pratique en ce Fils de Dieu* (en tant que représenté comme ayant revêtu la nature humaine), l'homme désormais peut espérer devenir agréable à Dieu (et par là bienheureux également); c'est-à-dire que, celui qui a conscience d'une intention morale telle qu'il peut croire et avoir en lui-même la ferme confiance que, en butte à de semblables tentations et de semblables souffrances (dont on fait la pierre de touche de cette Idée), il resterait invariablement attaché à l'archétype de l'humanité, se conformant à son exemple par une fidèle imitation, un tel homme, et celui-là seul, est autorisé à se considérer comme celui qui n'est pas un objet indigne de la satisfaction divine¹³. »

L'homme ainsi pourra espérer être bienheureux, le bonheur étant une conséquence possible et souhaitable de la perfection morale. La religion donne l'espérance que nos efforts seront couronnés et récompensés. Pour bien le comprendre, il est utile de considérer la manière dont Kant répond à trois objections importantes.

1^{re} objection : la satisfaction

Comment puis-je atteindre à cette perfection humaine qui serait agréable à Dieu ? Il y a en effet une distance immense entre les actions mauvaises dont nous partons dans notre vie, et la sainteté parfaite agréable à Dieu. « La difficulté consiste à savoir comment l'intention peut compenser l'action qui est toujours déficiente¹⁴. »

Kant répond que toute action, empirique et temporelle, sera toujours insuffisante par rapport à l'idéal de sainteté, ce qui n'est pas le cas de l'intention. Cette intention, puisqu'elle n'est pas empirique, puisqu'elle est suprasensible, fait que nous *espérons* qu'elle sera estimée par Dieu et qu'elle lui sera agréable à l'heure de notre mort¹⁵. Cette espérance est d'autant plus urgente que l'homme ne peut jamais être certain absolument de la droiture de son intention. Et on notera déjà que le recours à un prêtre pourrait n'avoir de sens que si sa présence excitait encore la conscience à faire le bien. Imaginer y trouver une consolation à la fin de sa vie relève en revanche d'une fausse religion : « Mais donner au lieu de cela de l'opium en quelque sorte pour la conscience, c'est une faute à l'égard de cet homme et de ceux qui lui survivent¹⁶. »

13. P. 135, AK VI 62.

14. P. 141, AK VI 67.

15. Cf. p. 141-142, AK VI 66-68.

16. P. 155, note, AK VI 78.

2^e objection : la persévérance

La deuxième difficulté concerne la persévérance dans l'intention morale. Même si nous pouvons espérer être agréables à Dieu dans la droite intention de faire tous nos devoirs, comment être certains que nous allons persévérer jusqu'au bout dans cette pureté ?

La réponse est bien sûr que nous n'en pouvons jamais être certain et de rappeler qu'il ne faut pas présumer de soi. Il n'empêche que celui qui a progressé dans la droiture morale peut *espérer* ne jamais délaisser la voie du devoir et y persévérer avec courage. Et si quelqu'un devait constater en lui-même que, maintes fois, il ne s'y est pas tenu et qu'il est retombé dans le mal, alors la peur d'être misérable à perte de vue, ou au contraire heureux à perte de vue, doit réveiller sa conscience et l'encourager au bien. À nouveau, nul besoin, aux yeux de Kant, d'une dogmatique de l'enfer ou du purgatoire. De plus, le recours au sacrement de pénitence, s'il devenait dogmatique, pourrait faire « naître, contrairement au dessein que l'on a en le faisant, l'espoir d'une complète impunité à la suite de la vie la plus infâme¹⁷ ». Le prêtre, qui trouverait quand même cruel d'annoncer à l'homme sa damnation éternelle, doit bien lui faire espérer l'absolution complète, c'est-à-dire qu'il promettra de transformer cet individu en vitesse pour le rendre agréable à Dieu : « Et alors, comme il n'est plus temps de prendre la bonne voie, des confessions pleines de contritions, des formules de foi ou même des promesses solennelles de vie nouvelle au cas où serait encore retardée la fin de la vie présente, joue le rôle de moyens¹⁸. »

On commence à saisir ce que Kant reproche à la religion chrétienne, catholique notamment, du moins telle qu'elle était perçue en son temps : il lui reproche d'être une manie de dévotions prenant la place de la vraie religion, au point parfois d'en dispenser, et de dispenser de la morale dont nous sommes nous-mêmes les artisans. Ces chrétiens-là, « partant de la corruption humaine et désespérant de toute vertu, ne placent leur principe religieux que dans la *dévotion* (terme par lequel on entend le principe de l'attitude passive en considération de la piété qu'on attend d'une force venue d'en haut) ; ils ne mettent en effet jamais leur confiance en eux-mêmes, recherchant toujours dans une constante angoisse une aide surnaturelle et ils s'imaginent disposer dans ce mépris d'eux-mêmes (qui n'est pas l'humilité) d'un moyen pour obtenir la faveur divine, moyen dont l'expression extérieure (dans le piétisme ou la bigoterie) annonce une manière de penser *servile*¹⁹ ». Au lieu

17. P. 145, note, AK VI 69.

18. P. 145, note, AK VI 69.

19. P. 285-286, note, AK VI 184.

de l'effort moral, on y prône donc la « rampante recherche de la faveur » divine.

Si ce travers se trouve dans la mauvaise compréhension du christianisme, et non dans le christianisme comme tel, il est aussi chevillé à d'autres religions, mais avec des colorations différentes. Les défauts inhérents y pleuvent : chez les Juifs, c'est la misanthropie ; dans l'Islam, la fierté, dont les victoires visent l'assujettissement des peuples ; chez les Hindous, la pusillanimité²⁰.

3^e objection : la rédemption

Une troisième objection semble plus puissante encore, qui pousse à désespérer de toute récompense et de tout bonheur. À supposer en effet que nous atteignons à la pure morale et que cela soit agréable à Dieu ; à supposer même que nous y persévérions, il reste le passé et le mal commis, le « mal radical » ou, disons, le péché originel. Comment sera-t-il jamais possible dès lors de compenser ces fautes ? Comment sera-t-il jamais possible de nous en racheter ? Kant répond que le jugement de Dieu porterait sur l'intention générale, et non sur tel acte particulier. La conversion morale (décidément, la religion se réduit à la morale) et le fait d'abandonner sa mauvaise vie passée impliquent un sacrifice, à savoir la mort du vieil homme : cette intention nouvelle, intention de pureté de suivre le devoir pour seul motif du devoir, est personnifiée par le Christ qui, comme Sauveur, prend place de tous les hommes. C'est donc par là que les hommes peuvent *espérer* « paraître justifiés devant leur juge²¹ ».

Si j'ai retenu ces trois objections, et leur réponse, c'est pour clarifier l'utilité de telles discussions ; tout cela ne semble-t-il pas en effet inutile, puisque celui qui s'est converti à la bonne intention est déjà porté par la confiance et l'espérance ? Il n'a donc aucun besoin de toute cette discussion pour sa vie morale. Kant y voit cependant une double utilité. Une utilité théorique d'abord, qui consiste à pouvoir concilier la justice divine avec l'espoir d'être délié du péché ; il concilie ainsi justice et miséricorde, et touche quand même à la dogmatique, malgré ses dénégations.

Mais l'utilité pratique est évidemment plus importante à ses yeux : puisqu'il n'y a finalement d'absolution, de libération du mal que par un changement complet de disposition du cœur, cette discussion philosophique fait apparaître clairement la totale inutilité, voire le danger, de mettre son espoir dans des explications ou dans des pratiques de dévotion, des gestes mécaniques, qui

20. Cf. p. 285, note, AK VI 184.

21. P. 151, AK VI 74.

jamais ne peuvent suppléer à la conversion du cœur. Et Kant de se lancer dans une critique acerbe contre toute forme de pénitence, d'incantations, de repentances infligées, de mortifications, de formules sacrées, de sacrements même, car toutes ces pratiques religieuses, ressortissant d'un faux culte, conduisent à la perte de la rigueur morale, donc exactement à l'inverse du but visé et de ce que l'on attend d'une religion : « Si l'on interroge dans l'homme le juge qu'il porte en lui, il se jugera sévèrement ; car il ne peut corrompre sa raison ; mais si on lui présente un autre juge sur lequel on se prétend renseigné d'après des informations tirées d'ailleurs, il aura à opposer à sa rigueur beaucoup d'objections, prétextant la faiblesse humaine et d'une manière générale, il espère bien avoir prise sur lui soit qu'il pense prévenir le châtement par des tourments que, repentant, il s'inflige à lui-même, mais qui n'ont pas leur source dans une intention véritable d'amélioration ; soit fléchir le juge par des prières et des supplications, ou aussi par des formules et des confessions données pour fidèles ; et si on lui fait concevoir cette espérance (d'après le dicton : « Tout est bien qui finit bien ») il forme vite d'après cela son plan, afin de ne pas sans nécessité éprouver trop de pertes en sa vie joyeuse et d'arrêter, la fin de celle-ci approchant avec promptitude le compte à son avantage²². »

La position de Kant devient limpide : la vraie religion est celle qui conduit à la rigueur morale ; la fausse est celle qui usurpe cette place et même détourne de ce but.

4. *Le faux culte et le vrai culte religieux*

Ces quelques précisions font comprendre la distinction que Kant établit entre le vrai culte et le faux culte, mais on notera que cette célèbre quatrième partie, consacrée à ce sujet, se montre très proluxe dans la critique des erreurs, mais beaucoup moins explicite sur ce que devrait être un culte véritable.

Il y a vrai culte lorsque la « foi rationnelle », c'est-à-dire l'espérance qu'on a dite, reste le but à atteindre, et qu'une religion révélée se confine à n'être qu'un moyen : le vrai culte soumet la religion révélée au but de la raison pratique, c'est-à-dire renforce l'intention morale²³.

22. P. 154-155, AK VI 77-78.

23. « Or, comme toute Église, fondée sur des lois statutaires, ne peut être l'Église véritable, que si elle contient en elle-même le principe de se rapprocher constamment de la pure foi de la raison (celle qui, quand elle est pratique, constitue à proprement parler, dans toute foi, la religion), lui permettant de pouvoir avec le temps, se passer de la foi d'Église (c'est-à-dire de son contenu historique), nous pourrions attribuer à ces lois et aux fonctionnaires de l'Église établie sur ce fondement un *service* (*cultus*) de l'Église en tant qu'ils conformeront en tout temps leur enseignement et leur organisation à cette fin ultime (...). » P. 243, AK VI 153.

Il y a faux culte, en revanche, lorsque l'on fait de la religion révélée le critère suprême, au point que le service de Dieu se transmue en superstition (et corrélativement sert au pouvoir du prêtre). Voici la définition qu'en donne Kant : le faux culte, c'est « la persuasion de servir quelqu'un par des actions qui en réalité lui font manquer l'objet qu'il se propose²⁴ » : en l'occurrence on tente, mais en vain, de donner satisfaction à Dieu, en posant des actes de type superstitieux, lesquels retiennent de s'adonner à l'essentiel, c'est-à-dire de faire son devoir, ce qui serait la seule façon d'espérer pouvoir donner satisfaction à Dieu : « *Tout ce que l'homme pense pouvoir faire, hormis la bonne conduite, pour se rendre agréable à Dieu, est simplement illusion religieuse et faux culte de Dieu*²⁵. »

Tout cela provient de la conscience que l'homme prend de son imperfection ; il s'invente alors un culte servile des idoles, construit des temples et fonde des églises ; il s'agit là de cultes fondés sur ce que Kant appelle une « foi historique », particulière et contingente. On ne s'aperçoit pas tout de suite que cette foi historique était provisoire, simple « représentation symbolique d'une pure foi religieuse et l'instrument de son avancement²⁶ ».

Alors que le vrai culte prend place dans la véritable communauté de ceux qui pensent et agissent avec rectitude, il y a faux culte quand les dogmes de la foi révélée acquièrent une primauté sur la religion rationnelle, quand les moyens deviennent absolus. On y renverse l'ordre moral, et des dogmes invérifiables se voient élevés au rang d'une foi sanctifiante : il s'agit là d'un culte servile, face auquel la critique de Kant devient acerbe. En bref, il y a faux culte et illusion religieuse chaque fois qu'on remplace l'intention morale par la dévotion, et que le moyen devient une fin.

Et Kant de fustiger toute forme d'illusion religieuse²⁷, dont le fétichisme (cette illusion de pouvoir agir sur Dieu en se servant de Lui comme moyen pour produire des effets dans le monde) ou la magie (même type d'illusion s'adressant souvent à un principe mauvais et où on s'imagine posséder un art permettant grâce à des moyens naturels de produire des effets surnaturels). Le fétichisme est donc un culte mensonger, contre lequel Kant se montre

24. P. 244, AK VI 153.

25. P. 269, AK VI 170.

26. P. 275, AK VI 176.

27. Voici la définition de l'illusion religieuse et du faux culte : « Or, considérer d'une manière générale cette foi statutaire (qui, toujours limitée à un peuple, ne peut renfermer l'universelle religion du monde) comme essentielle pour le service de Dieu et en faire la condition suprême pour que l'homme soit agréable à Dieu, c'est là une *illusion religieuse* et s'y conformer, constitue un faux culte, c'est-à-dire une prétendue adoration de Dieu qui est en réalité un acte contraire au culte véritable exigé par Dieu lui-même. » P. 265-266, AK VI 168.

virulent parce que, à ses yeux, il fait échouer tout zèle pour la véritable religion, cette religion de l'espérance issue de la foi de la raison pratique.

Toute loi exclusivement statutaire, c'est-à-dire reposant sur des prescriptions contingentes, l'insupporte, car elle fait peser un joug contraire à la liberté. D'où sa critique du sacerdoce²⁸ au sein d'une Église où règne un tel culte fétichiste au lieu de l'hommage libre rendu à la loi morale; on y voit s'instaurer une croyance où la foule, alors privée de sa liberté morale, se plie devant un clergé pensant pouvoir se passer de la raison, à qui il suffit d'ordonner au lieu de convaincre. Or puisque tout le reste de la société est laïque, le clergé gouverne alors l'État grâce à son influence sur les âmes²⁹. La conséquence ne se fait pas attendre: peu à peu l'hypocrisie sape la droiture morale des sujets, les dresse à la simulation et induit l'hypocrisie³⁰.

Une nouvelle fois la raison pratique permet de lutter contre de telles illusions religieuses et ne laisse pas l'homme sans espoir. 1° Celui qui fait son devoir a l'espérance que Dieu suppléera, nul ne sait comment, à ce qu'il n'est pas en son pouvoir d'accomplir; si une Église pensait, elle, savoir cela, et condamnait comme hérétique celui qui l'ignore ou s'y refuse, qui donc serait le véritable infidèle? 2° La morale et la foi rationnelle protègent ensuite de l'arbitraire sans limite. En effet, sitôt qu'on s'écarte de l'impératif rationnel de faire son devoir, le faux culte n'a plus de cadre ni de barrière; il devient sans limite, car toute pratique y est arbitraire. On pourrait en trouver une amusante illustration dans cette annonce qui paraît actuellement presque deux fois par semaine dans un quotidien romand; elle est intitulée: « Neuvaine à Sainte-Claire », et porte le texte suivant: « Pendant 9 jours, priez un “Je vous salue Marie” avec une bougie allumée. Présentez deux demandes qui semblent impossibles et une affaire qui vous tient à cœur. Le neuvième jour, laissez brûler la bougie entièrement et faites publier ce message. » Et en conclusion: « Même si vous n'avez pas la foi, votre vœu sera exaucé. Bonne chance³¹. »

Un tel arbitraire peut conduire, plus gravement, à des pratiques où on offre tout à Dieu, y compris soi-même, tel le moine privé du monde, espérant que

28. La charge contre les prêtres est directe: « De cette façon ils transforment le *service* de l'Église (*ministerium*) en une *domination* sur ses membres (*imperium*), quoique, pour dissimuler cette usurpation, ils se servent du titre modeste de serviteurs. » P. 262, AK VI 165.

29. « Et le petit nombre des docteurs de la loi (clercs) qui ne pourraient non plus du tout se passer de la science profane, traînerait après soi la longue file des ignorants (laïques), qui, en ce qui les concerne, ne connaissent pas l'Écriture (dont font partie même les souverains, citoyens du monde). » P. 261, AK VI 164.

30. Cf. p. 281, AK VI 180.

31. *Le Nouvelliste*, 3 octobre 2015, p. 23.

ses sacrifices soient acceptés par Dieu, en lieu et place de la bonne conduite, et notamment de celles des autres. 3° Sitôt qu'on s'adonne au faux culte, il n'est plus aucune raison d'adopter une superstition plutôt qu'une autre, car toutes sont de la même veine : aller à l'église, accomplir un pèlerinage à Jérusalem, déployer des drapeaux tibétains dont le vent emporte au loin les pensées ou faire tourner machinalement des moulins à prière, etc. Quelles que soient les formes extérieures, on voudrait ainsi se rendre agréable à Dieu « par de pieuses amusettes et une paresse dévote³² ».

L'exemple de la prière

Qu'on ne croie pas que Kant méprise tout culte, ni qu'il juge qu'on puisse s'en passer, en privé voire en public ; mais il est intéressant de comprendre comment tout à ses yeux est affaire d'état d'esprit, de disposition intérieure, qui fait le départ entre le vrai et le faux culte. L'exemple de la prière me paraît paradigmatique.

Kant présente quatre devoirs moraux en matière de vrai culte, quatre bons moyens d'ordre sensible qui, n'étant pas absolument nécessaires, aident toutefois à progresser dans le bien moral : la prière, le culte solennel, la transmission à la postérité (le baptême) et le renforcement de la communauté dans l'égalité (la communion). Les trois derniers faisant référence à la dimension communautaire de la religion dont je parlerai plus loin, il suffira de cerner exactement la place de la prière pour illustrer la distinction kantienne entre vrai et faux culte.

Il est bon en effet d'établir en nous, et solidement, le désir d'être agréable à Dieu par notre conduite³³ ; l'esprit de prière nous incite à accomplir ces actions *comme si* elles s'exerçaient au service de Dieu : les formules de prière aident à raviver en nous de telles intentions. Mais à terme, la littéralité de la prière doit disparaître au profit du recueillement ou d'un progrès dans la vie spirituelle. On aura donc compris que la prière joue, en quelque sorte, un rôle plutôt psychologique d'auto-encouragement. En aucun cas elle ne peut être entendue par Kant comme un dialogue entre un « Tu » et un « je », entre deux personnes, ce qui est la rançon à la fois de l'agnosticisme métaphysique et de sa conception de la religion maintenue strictement dans les limites de la raison morale.

32. P. 272, AK VI 173.

33. Il convient de s'efforcer par soi-même d'agir par devoir, et espérer être ainsi agréable à Dieu.

Par conséquent, toute prétention de la prière à atteindre jusqu'au cœur de Dieu est déconsidérée par Kant comme symptomatique du faux culte chez des hommes victimes d'anthropomorphisme et d'illusion religieuse. Imaginer la prière comme un culte intérieur formel relève du fétichisme : de fait, Dieu n'y est pas du tout servi, et la prière n'est donc pas dans ce sens un devoir religieux, d'autant que moins les paroles de la prière sont senties, plus elles deviennent verbeuses.

Derrière le dégât ainsi décrit, nous retrouvons le principe de toute illusion religieuse : « *Tout ce que l'homme pense pouvoir faire, hormis la bonne conduite, pour se rendre agréable à Dieu, est simplement illusion religieuse et faux culte de Dieu*³⁴. »

Il n'empêche que la prière peut être considérée comme un devoir moral, si on l'entend comme un moyen sensible, quoique non nécessaire, pour avancer dans le bien.

5. Dimension sociale de la religion

5.1. Il existe trois autres pratiques utiles à la morale et qui, si elles sont adéquatement maintenues à leur place de moyens, relèvent du vrai culte.

D'abord, le *culte solennel*, telle la fréquentation en commun de l'église aux jours consacrés, sert à la fois à l'édification de chacun et représente un devoir à l'endroit de la totalité. S'il devait en revanche devenir un but et une fin, il ferait tomber dans l'illusion religieuse consistant par exemple à adorer Dieu sous forme d'un homme ; on aboutirait très vite à de simples convenances extérieures (comme si Dieu pouvait être servi immédiatement !) dissimulant la valeur morale de l'intention³⁵.

Deuxièmement, il convient de transmettre le vrai culte à la postérité, en y adjoignant de nouveaux membres (par exemple par le *baptême*). Le but de Kant est de souligner l'obligation grave à l'endroit des choses sacrées et de former ainsi des hommes à devenir « *citoyens du Royaume de Dieu* » ou « *fidèles d'un État divin* »³⁶ (on notera la formule !). Mais de telles cérémonies, ne comportant en soi rien de saint, ne sauraient être un moyen de la grâce³⁷, comme si le baptême « lavait du péché » ! Non ! Aux yeux de Kant, ce serait là une illusion superstitieuse quasiment païenne.

Enfin, il convient de renouveler et prolonger la communauté, et d'y entretenir un esprit d'égalité ; c'est là l'objet de la « *communio*n », où l'on se

34. P. 269, AK VI 170.

35. Cf. p. 303 s., AK VI 198 s.

36. P. 303, 304, AK VI 198, 199.

37. C'est aux « moyens de la grâce » qu'est consacrée toute la quatrième partie.

rencontre par exemple à une même table en souvenir du fondateur. On y vise à réaliser le devoir de lien fraternel, faisant pièce à l'égoïsme, dans une formalité publique qui rend durable l'union entre les membres. L'illusion consisterait à nouveau à y voir un moyen de la grâce, et le sacerdoce, en ce sens, n'est qu'une façon d'établir son autorité sur les âmes.

La charge de Kant est directe et sans détour ; c'est d'ailleurs l'objet de cette quatrième partie du livre, de loin la plus facile, et que l'on retient souvent.

Reste que ces trois moyens du vrai culte font appel à une communauté et, finalement, à une Église. Jusqu'ici, nous n'avons évoqué que la dimension individuelle de la religion. Ce qu'un libéralisme religieux étroit, mais répandu, retient le plus souvent, jusqu'à viser à une stricte privatisation de la religion. Or ce n'est pas l'optique de Kant, lequel consacre la troisième partie à cette dimension sociale. On y trouve quelques pages de grande portée utiles à qui veut comprendre l'une des origines de la laïcité actuelle.

5.2. Car pour quelles raisons est-il nécessaire de faire appel à une communauté en matière de religion ? Finalement, pourquoi une Église ? Si on ne perd pas de vue que le but de la religion selon Kant reste la morale, ou plus exactement le déploiement de sa morale d'obligation en une espérance, la question peut être traduite ainsi : pourquoi instaurer une communauté éthique ? Il y a plusieurs raisons à la nécessité d'une Église, dont l'une, qui ne peut pas être explicitée ici, et dont le livre ne parle pas, relève des exigences mêmes de l'impératif catégorique et de son universalité. D'autres sont plus simples, dont la première est explicite.

1^{re} raison : accéder à la moralité, c'est-à-dire vivre selon le devoir en suivant l'impératif catégorique, c'est accéder à la liberté, qui consiste à obéir à la loi qu'on s'est soi-même rationnellement donnée. Or cette liberté à vivre selon la raison et par devoir, est menacée en permanence par la présence d'autrui : cette seule présence peut susciter des passions, et même des plus basses en chacun de nous³⁸. Il faut par conséquent une communauté éthique, une communauté d'êtres moraux vivant selon la raison et constituant ainsi une Église invisible, une communauté qui nous préserve des influences puissantes et malfaisantes³⁹.

2^e raison : une seconde raison, plus importante en un sens, relève du fondement même de la laïcité ainsi entendue. De même que, dans le champ juridique, c'est-à-dire purement social, on passe d'un état de *nature* à un état proprement

38. Cf. p. 171, 172, AK VI 93, 94.

39. Cette première raison n'est pas approfondie ici par Kant, mais elle renvoie à la première partie ou à la présence du « mal radical » en l'homme.

civil, de même dans le champ éthique, on passe également d'un état de *nature* à un état *civil*.

Kant, qui était un grand lecteur de Rousseau, reçoit non critiquement l'idée que le fondement de toute société tient dans le passage d'un état de nature à un état social. L'homme individuel se transmue alors en citoyen. La page de ce chapitre revêt une importance majeure : « *Un état juridico-civil* (politique), c'est le rapport des hommes entre eux en tant qu'ils sont régis en commun par des lois de droit d'ordre public (qui sont toutes des lois de contrainte)⁴⁰. » Dans ce premier cas, on oppose l'état premier de nature à l'état de droit. Il en va de même sur un second plan, le plan éthique, une fois que le premier est constitué : là aussi il y aura opposition et passage de l'état de nature à l'état éthique : « *Un état éthico-civil* est un état où [les hommes] se trouvent réunis sous des lois non contraignantes c'est-à-dire de simples *lois de vertu*⁴¹. » Dans le premier cas, on passe à une loi de contrainte à l'égard des citoyens obligés d'obéir à la volonté générale issue d'eux-mêmes : un automobiliste, par exemple, sera forcé de respecter une limite supérieure de vitesse sur une autoroute, sous peine de sanction et d'amende. Mais saisir la raison de cette mesure de contrainte, c'est-à-dire comprendre intérieurement sa justification, c'est se comporter en citoyen responsable : ce n'est plus être simplement citoyen mais encore sujet moral ; dans ce sens, on obéit *éthiquement* à sa propre raison qui est universelle. En faisant son devoir, l'automobiliste ne dépassera pas cette limite de vitesse, non par peur de l'amende, mais parce qu'il le doit moralement : une telle loi morale en lui, impérative, n'est pas contraignante, puisque c'est une loi de vertu.

Or dans une société donnée, tous les citoyens, absolument tous, sont soumis aux lois civiles de contrainte ; mais ils ne vivent pas tous selon la loi morale, tant s'en faut : ils ne vivent pas forcément selon la droite moralité de l'intention ; s'ils ne dépassent pas la vitesse imposée, ce n'est pas par devoir, mais par pure crainte de se voir infliger une amende, et cela est tout à fait légitime. Surtout, on ne peut pas attendre d'eux, ni a fortiori leur *imposer*, de le faire pour des raisons éthiques ! Ce serait même une contradiction, puisque par définition la vie éthique est une vie de liberté, un affranchissement de toute contrainte : on ne peut contraindre quiconque à ne pas être contraint et à vivre librement !⁴²

40. P. 175, AK VI 95.

41. P. 175, AK VI 95.

42. Nous tenons là probablement une des sources de l'idée libérale très prégnante aujourd'hui dans le débat bioéthique, selon laquelle l'État est totalement neutre en matière de conception du bien.

Bien sûr, la société purement civile peut *désirer* que les citoyens vivent de surcroît selon le devoir moral, car alors leurs intentions intérieures réaliseraient ce qu'elle souhaite, et cela sans aucun recours à des méthodes contraignantes, lesquelles sont incapables d'atteindre jusqu'au cœur des hommes⁴³.

La société civile et politique peut donc *souhaiter* que les citoyens vivent selon la vertu et le devoir moral, mais en aucun cas elle ne peut ni ne doit les y *contraindre*: « Mais malheur au législateur qui voudrait établir par la contrainte une constitution à fins éthiques, car non seulement il ferait ainsi le contraire de cette constitution, mais de plus il saperait sa constitution politique et lui ôterait toute solidité⁴⁴. Le citoyen du corps politique relativement à la compétence législative de celui-ci, demeure donc entièrement libre, soit qu'il veuille entrer également dans une société éthique avec d'autres concitoyens, ou qu'il préfère demeurer dans un état de nature de ce genre⁴⁵. » Or une telle communauté éthique n'est autre que l'Église.⁴⁶ Si on garde cette idée à l'esprit, on comprend un fondement de la relation entre Église et État, entre société éthique et société civile, qui est constitutif d'une conception répandue de la laïcité; la page de Kant est d'une singulière clarté: « Ce n'est qu'en tant qu'une communauté éthique doit toutefois nécessairement reposer sur des lois *publiques* et renfermer une constitution qui s'y appuie, que ceux qui volontairement s'associent pour y entrer devront non pas se laisser ordonner par le pouvoir politique comment il faut ou ne faut pas l'aménager intérieurement, mais bien accepter des restrictions, à savoir la condition qu'il ne s'y trouve rien qui s'oppose au devoir de ses membres comme *citoyens de l'État* quoique,

43. On relèvera ici une expression particulièrement apparente du dualisme kantien, omniprésent dans tout l'ouvrage, divisant radicalement l'homme entre son intention et ses actes empiriques.

44. Il est dommage que Kant ne dise pas pourquoi. Si l'on comprend bien que forcer quelqu'un à la morale est contraire à la constitution de la société libérale, on ne voit pas pourquoi cela saperait cette constitution ou la fragiliserait. On peut en supposer les motifs, mais ils n'apparaissent pas à l'évidence.

45. P. 176, AK VI 96.

46. On notera ici une autre source de la laïcité libérale: si, avec Kant, on identifie religion et morale (du moins si on absorbe la religion dans la morale), alors la privatisation de la religion dans une société libérale aura pour corrélatif une privatisation de la morale. Ce double mouvement paraît si évident à beaucoup de nos contemporains, qu'on ne voit pas comment les convaincre de la non-neutralité de l'État en matière morale. L'enjeu est capital et, pour marquer les limites de cette conception libérale, on peut se rapporter au débat entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, alors cardinal, il y a plus de dix ans: Jürgen HABERMAS - Joseph RATZINGER, « Les fondements prépolitiques de l'État démocratique », *Esprit* 306, juillet 2004, p. 5-28.

si la première association est de bon aloi, ce dernier cas ne soit pas du tout à redouter⁴⁷. »

La dernière remarque, au passage, est intéressante : s'il s'agit d'une véritable Église (et non d'une communauté religieuse fondée sur des faux cultes et des illusions, ou sur de simples observances externes), alors la société civile n'a rien à redouter d'une telle communauté. Cette petite phrase peut être lue dans la situation du clergé à la fin du XVIII^e siècle, ou dans le contexte d'une politique sacrale, et finalement à l'encontre de toute forme de théocratie visant à défendre un retour à la chrétienté médiévale ; on perçoit combien cette distinction « laïque » entre l'Église et l'État permet à l'Église de s'organiser librement, et à l'État de se préserver, et même de bénéficier de la présence forte de l'Église : neutralité confessionnelle de l'État et liberté du culte, dans les limites du respect des lois civiles, tels sont les deux principes d'une conception de la laïcité imprégnant fortement la culture de la France. Cette même petite phrase de Kant n'éclaire-t-elle pas également les problèmes posés par certaines communautés islamiques au sein des sociétés démocratiques occidentales d'aujourd'hui ?

Par ailleurs, sur un plan critique, il serait intéressant de mettre ces idées de Kant en parallèle et en opposition avec la thèse aristotélicienne de la naturalité sociale de l'homme, de l'existence du Bien commun et de la conception d'une juste laïcité telle qu'on l'entend au sein de l'Église catholique⁴⁸. Quoi qu'il en soit de ces graves questions, nous tenons une justification de la nécessité d'une Église, c'est-à-dire d'une communauté éthique forte au sein de la communauté politique⁴⁹.

5.3. Pour finir, Kant explicite les caractères de cette Église invisible, Église constituée de volontés éthiques pures ; non seulement, pour les raisons susexposées, elle ne peut être l'œuvre de la société civile, car ce serait incompatible avec le régime de liberté, mais elle serait une société limitée à telle région culturelle, à tel pays, manquant à l'exigence rationnelle d'universalité. Pour Kant, si elle est universelle, elle ne peut qu'être instituée par le Souverain

47. P. 176, AK VI 96.

48. On relira avec profit le livre de Charles JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, 2^e édition, Éditions Saint-Augustin, Saint-Maurice 1990.

49. Il est une autre raison encore de la nécessité de constituer une société éthique, une Église ; Kant ne l'expose pas en ces termes, mais elle se laisse facilement déduire. Ma conversion me permet certes de vaincre le mal en moi. Or le principe d'un tel mal est si originel qu'il affecte l'ensemble de tous les hommes, et non seulement moi-même dans mon individualité. Ma conversion ne peut donc qu'être en même temps communautaire.

moral de l'univers : l'Église invisible est l'œuvre de Dieu. Dès lors, elle est universelle, pure des salissures du cœur, elle ne varie pas et ses membres sont libres.

Étant donné cependant que l'homme est aussi de nature sensible, l'Église invisible est comme doublée d'une communauté visible, d'une Église visible. Dans la lignée des Réformateurs, mais avec un accent très personnel, Kant distingue donc une Église invisible, communauté pure d'êtres rationnels et droits, et une Église visible, communauté organisée par des êtres humains particuliers : l'Église visible est comme le phénomène observable dont l'invisible Église est le noumène et le régulateur⁵⁰. Elle joue un rôle important étant donné la dimension sensible de l'homme et de sa fragilité : « L'idée sublime impossible à jamais réaliser pleinement d'une cité éthique se rapetisse fort, dans les mains des hommes, elle devient alors une institution qui en tout cas ne pouvant en représenter purement que la forme, se trouve fort limitée (...) dans les conditions de la nature humaine sensible⁵¹. » Aussi Kant pose-t-il la question qui suit : « Mais pourrait-on s'attendre à pouvoir charpenter avec un bois aussi courbe quelque chose de parfaitement droit ? » Réponse : l'homme en étant incapable, c'est donc forcément Dieu lui-même qui fonde l'Église.

Kant semble à nouveau balancer entre deux positions : celle qui considérerait pouvoir dépasser l'Église visible⁵², et celle qui la juge au contraire indispensable, puisque nous sommes des êtres humains finis, et que les schèmes sensibles s'avèrent incontournables pour accéder aux réalités intelligibles. De même que l'effort moral nous incombe pour nous rendre possiblement dignes d'être agréables à Dieu, de même il importe de ne pas rester passifs et d'organiser l'Église. Mais le principe demeure : la croyance d'Église, avec ses lois statutaires doit conduire à la pure foi rationnelle, et au bien purement moral. Se contenter d'une pure croyance d'Église, conduirait à déroger à la vraie religion.

6. *Le mal radical et la disposition au bien*

Il resterait un dernier point à analyser, occupant toute la première partie, laquelle commande l'ensemble de l'ouvrage. Si la critique des déviances du faux culte et la charge contre la superstition et l'illusion religieuse constituent un topos usuel de l'*Aufklärung*, cette première partie est plus originale, mais

50. Tout à l'inverse, l'ecclésiologie de Charles Journet s'est astreinte à montrer qu'il n'y a qu'une seule Église, à la fois visible et invisible.

51. P. 182, AK VI 100.

52. Cf. p. 201, AK VI 116.

extrêmement difficile : elle tâche notamment d'élucider la présence du « mal radical », ou si l'on veut du « péché originel »⁵³. Toute l'économie du livre consiste en effet à nous conduire à l'espérance, en nous rendant digne de satisfaire à Dieu. Pour ce faire, il convient de s'efforcer de suivre le devoir moral, c'est-à-dire de progresser du mal vers le bien. Cela présuppose d'une part qu'on prenne conscience de la présence originelle du mal dont il faut se défaire, et d'autre part, puisqu'on doit s'en défaire, que ce mal ne soit pas insurmontable : il est un mal à la racine de l'homme, mais certainement pas à sa racine ultime. Plus simplement : en un sens tout homme est bon, en un autre sens, tout homme est mauvais.

La difficulté consiste à élucider la racine de ce bien et la racine de ce mal. Or comme tout se joue non pas dans le monde empirique, mais bien dans l'ordre nouménal auquel atteint la raison pratique, le dogme du « péché originel » est incapable d'y atteindre : insérée dans une histoire, donc dans le temps, l'explication par le péché originel manque son but, et n'atteint pas jusqu'aux racines transtemporelles du bien et du mal en l'homme.

Il faut donc rendre compte des conditions de possibilité de la morale et de la religion-espérance, en expliquant que l'homme par ses propres forces accomplit le bien et fait son devoir, mais d'autre part qu'il a quand même besoin d'une religion, afin d'espérer éviter le mal, en être préservé ou se racheter du mal dont il est parti.

Selon Kant, la racine du bien ne recouvre donc pas exactement celle du mal. La première réside dans la disposition de l'homme à la personnalité, c'est-à-dire dans la raison même légiférant absolument, et sur laquelle ne peut se greffer aucun mal⁵⁴. La racine du mal, ne pouvant se trouver dans la sensibilité, ni dans un « état déchu », il faut bien la porter le plus haut possible au sein de la raison, sans affecter cependant cette dernière au point de la ruiner ; Kant situe la racine du mal dans le libre arbitre, dans le cœur, dans le lieu intime de la décision : le mal vient donc parasiter le bien, non dans son impératif rationnel, mais dans sa réception par la liberté : il parasite le bien, mais ne vient pas s'y greffer.

Ce faisant, Kant cherche à éviter deux erreurs quant à cette racine du mal : soit en la situant trop bas, dans la sensibilité, car alors le mal ne serait pas dû à la liberté et ne serait pas imputable à l'homme, lequel en serait seulement la victime ; soit en la situant trop haut, au centre de la raison, mais l'homme

53. Cf. Charles MOREROD, O.P., « La sécularisation de la providence et du péché originel chez Kant », *Nova et Vetera* 73/1 (1998) 27-49.

54. Cf. p. 92-93, AK VI 27-28.

alors serait diabolique, mauvais par essence, sans possible conversion au bien. En situant la racine du mal dans la liberté, Kant s'efforce d'élucider l'idée de « péché originel », mais transposée dans un ordre transhistorique. Il ramène donc le mal au plus près possible de la raison, sans la ruiner tout à fait. Cette terrible exigence qui affecte jusqu'à la signification même de la raison et de la liberté, donne à tout l'ouvrage une tonalité sourdement inquiète : il y manque une joie de l'espérance ; cette négativité du mal radical aussi proche que possible de la racine de la raison induit une inquiétude persistante. Est-ce l'une des raisons pour lesquelles l'amour, notamment, est quasiment absent de l'ouvrage ? Comme si le travail moral sur soi-même, en un obsédant souci de pureté, retenait et captait toutes les énergies spirituelles, ne laissant plus la moindre place à la danse de la vie et de l'amour ? Un fil « angoissé » semble parcourir ces pages, qui manquent de sérénité, et ce n'est pas le moindre paradoxe de parvenir à parler si longuement du christianisme sans presque évoquer l'amour ou la charité qui en est le centre. Probablement, la localisation du « mal radical » si près de la racine du bien en est-elle une des raisons profondes.

Kant doit situer le mal à ces profondeurs, et plus exactement dans la liberté, afin d'une part de rendre compte de son omniprésence comme penchant dans la nature humaine, en montrant d'autre part qu'il est néanmoins imputable à la liberté. La difficulté est considérable. Et si ce chapitre, justement célèbre, est si difficile, c'est probablement parce que la manière proprement kantienne de poser le problème le rend objectivement difficile et, peut-être même, insoluble. Quoi qu'il en soit de cette question, la ligne générale de Kant est très claire. Elle permet alors de conclure en posant quelques questions critiques.

7. *Questions conclusives critiques*

7.1. La tendance est fréquente de jeter le bébé avec l'eau du bain. Mais si, à une époque donnée, une religion instituée dévie vers la superstition, c'est peut-être moins la religion qu'il convient de critiquer, que ses déviations superstitieuses. En mettant l'accent sur les formes de fétichisme, de dévotion hypocrite, de fausse croyance, en dénonçant l'idée que les miracles fonderaient la foi, Kant oblige à une purification de l'esprit, et peut-être de la foi même. Est-ce la situation de son temps qui pouvait le conduire à de telles critiques acerbes ? « À l'époque de Kant, le problème du miracle domine toute la controverse ; car une contradiction aiguë est ressentie entre les exigences de la science et les récits de l'*Écriture*. L'orthodoxie religieuse – aussi bien protestante que catholique – s'attachait d'autant plus à une théorie rigide du miracle qu'elle y voyait la dernière ligne de défense de la religion contre les

empiètements d'une conception scientifique et bientôt scientiste de l'univers. Les positions étaient devenues passionnelles, et l'orthodoxie donnait à la croyance aux miracles la signification d'un critère de foi qu'elle n'avait jamais eue – sans s'apercevoir qu'elle plaçait le débat de la science et de la religion sur le terrain le plus défavorable à la cause qu'elle défendait⁵⁵. »

Il est dans ce sens utile que les théologiens lisent Kant ainsi que ceux qui réfléchissent à la philosophie de la religion, dans notre situation qui la réclame d'urgence.

7.2. Il n'en demeure pas moins que Kant pousse la critique au-delà de ces erreurs, et dénonce l'idée même de religion révélée, laquelle semble finalement absorbée par la morale⁵⁶, et une morale dont toute l'initiative revient à l'homme, lequel doit faire effort pour se rendre digne d'être, possiblement, reçu par Dieu : ce que fait Dieu est insondable, mais il importe que l'homme s'efforce au bien : « "Il n'est pas essentiel, ni par suite nécessaire à quiconque de savoir ce que Dieu fait ou a fait pour son salut" ; mais bien de savoir ce que lui-même doit faire pour se rendre digne de ce secours⁵⁷. » Faire de la religion une sorte d'appendice indispensable à la raison au motif des limites de celle-ci, de la faiblesse de l'homme et du mal radical qui l'entache, n'est pas sans signification : si l'homme, certes, ne fait pas son « salut » par lui-même, il s'efforce au devoir de son propre chef, et n'a aucunement besoin que l'initiative vienne de la grâce divine, entendue ici comme une concession à l'illusion religieuse. En clair, le rapport entre la grâce et la nature est inversé chez Kant.

7.3. La foi est exclusivement rationnelle. Elle est comme la réception par la liberté de l'universel impératif de la raison. Au point qu'il devient pour le moins insolite de parler de « foi ». Ce n'est en tout cas pas de foi théologique qu'il s'agit. Ce qui permet à Kant de prétendre que seule la religion rationnelle est nécessaire et universelle, reçue par quiconque, et sans contrainte : à l'égard de ces lois morales, « chacun peut par lui-même grâce à sa raison propre, reconnaître la volonté de Dieu sur laquelle se fonde sa religion⁵⁸ ».

55. Jean-Louis BRUCH, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1968, p. 150.

56. Il est à cet égard intéressant de relire Max Stirner, un hégélien assez génial qui, dans son ouvrage *L'unique et sa propriété* de 1843, montre que l'athéisme (notamment celui de Feuerbach) n'a fait que remplacer Dieu par l'homme, et la religion par la morale, avec pour conséquence que la prison de la morale est pire que celle de la religion d'autrefois. Kant est certainement une grande source de cette tendance à réduire la religion à la morale.

57. P. 124, AK VI 52.

58. P. 186, AK VI 104.

À l'inverse, toute religion révélée serait particulière et contingente, reçue par ceux qui en ont été informés, et souvent sous la contrainte de la peur. Ensuite, tout culte pourrait être choisi, de façon variable, en fonction de cette seule finalité morale; d'où la négation de la Révélation, ou du moins sa relativisation. C'est l'une des sources certainement du libéralisme religieux. La raison reste le critère ultime en matière de religion, et dans ce sens, le livre de Kant est bien le témoin d'une certaine conception des « Lumières ».

7.4. L'espérance n'est pas non plus une vertu théologique. Elle est un espoir raisonnable d'accéder au bonheur suprême donné par Dieu à l'âme immortelle en raison de ses libres décisions (les trois idées régulatrices de la raison théoriques, et postulat de la raison pratique sont à l'œuvre: Dieu, l'âme, la liberté). Aussi la religion est-elle un complément indispensable à la cohérence et à l'achèvement de la raison pratique. Le livre de Kant engage à la sécularisation de la religion, puisque l'espérance reste totalement immanente à l'exercice de la raison.

7.5. On a souvent souligné combien Kant tire à lui les citations bibliques, pour les faire servir à sa thèse. Par exemple, pour justifier que seule l'intention morale peut rendre agréable à Dieu, et non les actes, il cite Mt 5, 28 sur l'adultère, et montre que le péché en pensée compte plus que l'acte⁵⁹. Autre exemple, Kant montre que Jésus promet la récompense d'un monde futur, mais différemment d'une part à ceux qui font le bien en vue d'une récompense (Lc 16, 3-9 sur l'intendant qui est fidèle par prudence), d'autre part à ceux qui le font par devoir (Mt 25, 35-40, sur ceux qui nourrissent les affamés par pur devoir moral, sans aucun souci de récompense). Ces derniers sont les vrais élus du Royaume.

Pour Kant la foi historique, et donc la Bible, n'étant que d'ordre empirique, s'avère incapable d'assurer la nécessité de son objet, et ne joue qu'un rôle pédagogique, conduisant à l'avènement de la raison. Aussi Kant n'a-t-il pas le moindre scrupule à tenir que l'époque la meilleure du christianisme est la sienne, car le christianisme y serait régénéré par l'*Aufklärung*; on y dégage l'essentiel du message évangélique tel qu'annoncé dès le début: la pure intention serait le critère de la moralité. La raison est donc le critère ultime de l'Évangile, purifiant le christianisme, aidant à mettre fin aux vaines querelles religieuses, et à faire adopter une lecture seulement morale des Écritures⁶⁰.

59. Il est intéressant de lire, en un sens pour le moins différent, l'exégèse qu'en a donnée Jean-Paul II dans ses premières audiences du mercredi; cf. *La théologie du corps. L'amour humain dans le plan divin*, Cerf, Paris 2014, p. 222-357.

60. Cf. p. 223.

7.6. En fin de compte, en redéfinissant ainsi la religion chrétienne, en l'absorbant dans les limites de la simple morale, en la sécularisant pour en faire une activité humaine, en lui enlevant toute référence transcendante, Kant propose une conception de la religion immanente à la raison. En voulant sauver le christianisme, ne le met-il pas sur la touche ? Dans cette conception immanente à la raison, Dieu en lui-même n'a pas vraiment d'importance. Ou tout au moins suffit-il de démontrer notre relation avec l'idée de Dieu : « L'idée d'un être commandant selon des lois éthico-pratiques contient l'idéal d'une personne (...). Ce n'est donc pas l'existence de Dieu comme une substance particulière existante, mais bien la relation à un tel concept, comme appartenant à la philosophie transcendante, qui est par là suffisamment démontrée⁶¹. »

7.7. C'est donc le sens de la raison elle-même qu'il convient finalement d'interroger. En lui déniait toute portée métaphysique, Kant l'empêche de se mettre en quête de vérité et de sens. Si une encyclique comme *Fides et ratio*, sur ce point, apporte un éclairage décisif invitant à sortir de la crise actuelle de la raison, c'est en redonnant à la raison sa portée métaphysique : il convient d'abord de connaître la vérité. Il convient corrélativement de la faire. Ce n'est pas d'éthique que notre post-modernité a d'abord besoin, mais de métaphysique. Peut-être seule la foi théologique serait-elle aujourd'hui à même de lui donner cette confiance qui lui manque.

François-Xavier PUTALLAZ

61. *Opus postumum*, Liasse VII, 5, Paris 1986, p. 188-189, AK XXII 54. Merci à Charles Morerod pour cette indication ainsi que pour ses remarques utiles.

Forêt de pierre

*Il y a des feuilles
De toutes les forêts
Dans la forêt de pierre*

*Je marche à pas lents
Sous la palmeraie
De Jérusalem*

*L'arc triomphal
Des Rameaux
Ouvre un chemin
Dans l'eau de la lumière*

*Il faut traverser
Le silence
Pour aller à l'autre bout
De la nef
Et du temps*

*Tout en haut
Des arbres de pierre
Jaillissent les fleurs
De la lumière*

La voix pure

*La poésie
N'est pas
La sainteté
C'est seulement
Le sourire du monde
Et son inconsolable
Pauvreté*

*J'ai toujours désiré
Être une voix
Pure
A capella
Vibrante
Avec la pierre*

*Que sourde
L'eau souterraine
Des cryptes
J'ai chanté
De ma voix de silence
Dans le ciel*

Nocturne

*La nuit dans Assise
La soie du temps
S'effile par les ruelles
Nous voici au pays
D'Ailleurs
Nous voici au bout du monde
Là où le ciel et la terre
Croisent leurs frontières poreuses*

*Le passant
Monte et descend
Sans cesse
Les échelles de Jacob
Dont la ville est semée
Grimper fait battre le cœur
Au milieu des anges
Que frôle notre souffle
Plus fort dans les montées*

Credo ergo sum

Je suis

*Terrassée
Par la merveille*

Véronique DUFIEF

La réconciliation

Le dernier tome du Traité des sacrements

de Jean-Philippe Revel

Le *Traité des sacrements* de Jean-Philippe Revel s'est enrichi d'un cinquième tome consacré à *La Réconciliation*¹. Décédé en août 2013, l'auteur a juste eu le temps d'établir la version finale de ce volume. L'ouvrage fait suite à un premier tome monumental sur le baptême et la sacramentalité (deux volumes publiés en 2004 et 2005), puis au second tome sur la confirmation (2006), au sixième tome sur l'onction des malades (2009) et au septième tome sur le mariage (2012). Le troisième tome sur l'Eucharistie et le quatrième sur l'Ordre « manqueront définitivement » dans ce traité, comme l'explique Daniel Bourgeois dans sa postface intitulée « En hommage à un maître de vie » (p. 291-345). En présentant ce tome sur la réconciliation et en discutant certaines de ses thèses, nous voudrions à notre tour adresser notre hommage au religieux, pasteur et théologien que fut le frère Jean-Philippe Revel. Son œuvre de théologie sacramentaire revêt la plus grande valeur : nul doute qu'elle continuera à nourrir la formation et à orienter la réflexion de plusieurs générations.

Après une introduction (p. 7-18) sur laquelle nous reviendrons plus bas, l'ouvrage se divise en deux parties. La première traite de la signification du sacrement de réconciliation (p. 21-198) tandis que la seconde aborde l'histoire puis la structure de ce sacrement (p. 201-283). L'ordre de ce plan bipartite exprime la nécessité de retrouver la signification du sacrement de réconciliation avant d'en exposer la structure interne (sur la base d'un examen de l'histoire dans laquelle la discipline et la célébration de ce sacrement, nonobstant la permanence des éléments essentiels, ont connu des changements). Non seulement ce sacrement est l'un des plus complexes sur le plan théologique mais il traverse aussi aujourd'hui une grave crise pastorale. « La crise du sacrement de pénitence résulte d'une perte du sens du péché », « conséquence directe de la perte du sens de Dieu » (p. 17). De là l'importance de retrouver, avant toutes choses, le sens de la sainteté de Dieu et de son amour miséricordieux. C'est pourquoi la première partie s'ouvre par un chapitre très développé sur « la révélation

1. Jean-Philippe REVEL, *La Réconciliation*, "Traité des Sacrements, Tome V", Postface de Daniel BOURGEOIS, Paris, Éditions du Cerf, 2015, 374 p.

de la réconciliation » qui constitue près de la moitié de l'ouvrage (p. 22-151). L'auteur y traite différentes approches religieuses de la faute, puis la révélation biblique de la faute et du pardon, la pénitence dans le Nouveau Testament, et enfin l'expérience du péché et le mystère de la grâce.

Il vaut la peine de s'arrêter sur ce premier chapitre qui mérite la plus grande attention. Tout d'abord, en s'inspirant de Paul Ricœur, l'auteur examine certaines « représentations symboliques » de la faute : souillure, rupture, enfermement. À partir de leur sens anthropologique, il en montre la signification plus profonde à la lumière de l'*Alliance* que Dieu noue avec son peuple. Dans l'histoire de la révélation, l'intériorisation de l'Alliance a fait découvrir le mal de la faute comme une « néantisation de l'œuvre de Dieu », un mal intérieur à la volonté (p. 35-40, cf. p. 36 : « Ce mal n'est pas une simple absence, il est une *privation*, c'est-à-dire l'absence d'une chose due »). Dieu seul, parce qu'il est l'auteur de l'Alliance, peut à tout moment la faire revivre : l'homme qui porte la responsabilité de la rupture ne peut que recevoir la réconciliation par une initiative purement divine, comme au départ il n'a pu que recevoir l'Alliance elle-même. L'exigence de la sainteté de Dieu est celle de son amour même : « Si donc le lien de l'Alliance est l'amour réciproque de Dieu et de l'homme, il en résulte que le péché comme rupture de l'Alliance n'est pas autre chose que le refus d'amour, c'est-à-dire le refus d'aimer, et, plus radicalement encore, le refus d'être aimé. Tout péché, quelle que soit sa matière prochaine, n'est péché que parce qu'il est refus de l'amour » (p. 44). L'examen des représentations de la faute s'achève par des remarques très éclairantes sur la « culpabilité postchrétienne » qui se caractérise par le refus de reconnaître sa propre faute : « la conception de la faute comme enfermement dans la culpabilité est une instance typiquement postchrétienne » (p. 54). C'est pourquoi le témoignage fondamental des chrétiens sera « de *se reconnaître pécheurs*, loyalement, en vérité... et de *garder le goût de la vie*, de continuer à croire en la vie, à aimer la vie. *Cela ne peut venir que d'un Autre* » (p. 55).

L'exposé de « la révélation biblique de la faute et du pardon » (p. 55-101) présente une réflexion très instructive sur l'évolution du « sens de la faute » lors du passage de l'hénothéisme au monothéisme strict². Tandis que l'hénothéisme témoigne d'une approche « identitaire » du péché du peuple et de la

2. L'hénothéisme est la forme religieuse qui se concentre sur un seul Dieu sans exclure l'existence d'autres divinités. Sur ces notions, voir notre étude « Le "monothéisme trinitaire" », *Nova et Vetera* 90 (2015) 157-176, à la p. 159.

justice divine, le monothéisme strict ouvre une perspective universelle, celle de l'offre du salut à tous les hommes, fondée sur l'agir créateur de Dieu. D'une part, la perception toujours plus profonde de l'amour de Dieu rend le péché d'autant plus grave, plus douloureux et inexcusable; d'autre part, ce même amour montre que Dieu ne peut se limiter à punir le mal: « C'est la découverte de la miséricorde. Dieu aime tellement ses enfants qu'il ne peut même plus imaginer de leur faire payer la dette de tout le mal qu'ils ont accompli » (p. 85). Telle est la « démesure » de l'amour divin: Dieu pardonne le pécheur et le réintègre dans sa communion au point de « l'équiper au juste qui n'a jamais perdu cette communion » (p. 91).

L'étude de la pénitence dans le Nouveau Testament (p. 101-135) souligne que la *metanoia* est une « conversion au Père » qui est « l'œuvre de l'Esprit ». Notre péché n'est pas seulement une « offense faite à Dieu » mais il « cause en Dieu une souffrance parce qu'il nous sépare de l'amour qui seul peut nous rendre heureux et parce que Dieu nous aime... et désire infiniment notre bonheur... Se convertir, c'est se détourner du péché pour ne pas infliger cette souffrance à Dieu » (p. 103). Ces explications n'impliquent pas que l'être même de Dieu soit soumis à la souffrance mais elles montrent que le péché blesse le don d'amour de Dieu en notre faveur, c'est-à-dire le bonheur qu'il veut nous donner. L'auteur offre de superbes pages sur la « préférence » de Jésus pour les pécheurs: la pécheresse de Luc, la femme adultère, Matthieu le publicain, Zachée, le bon larron. « Faut-il donc être perdu pour être sauvé? Plus précisément, il faut savoir qu'on est perdu pour pouvoir être sauvé... Le salut ne peut venir que de Dieu, à condition que nous le désirions et que nous acceptions de le recevoir » (p. 117). En référence à l'épigraphe du *Soulier de Satin* de Claudel (« *Etiam peccata...* »), l'auteur explique que « c'est dans le péché que Dieu vient saisir l'homme, faisant de sa faute elle-même le lieu du salut, transformant cette faute en grâce » (p. 123). « À chaque instant, le Christ donne sa vie pour nous, non parce que nous sommes bons ou parce que nous sommes convertis, mais parce qu'Il nous aime et pour que nous nous convertissions » (p. 130). Ce premier chapitre s'achève par une méditation très profonde sur l'expérience du péché et le mystère de la grâce (p. 135-151); il offre également une réflexion fort intéressante sur la valeur et les limites de la théorie de René Girard sur le sacrifice (p. 144-151).

J.-Ph. Revel s'appuie sur deux textes de saint Thomas pour montrer que la pénitence ne se limite pas à rétablir le pécheur réconcilié dans l'état où il se trouvait auparavant, mais qu'elle peut conférer un *nouvel état de grâce*: « Il

arrive que le sacrement de pénitence donne à celui qui le reçoit une intensité de grâce plus grande (*maior gratia*) que celle qu'il avait auparavant »; le pécheur pardonné « peut parfois recevoir quelque chose de meilleur (*aliquid maius*) »³. L'auteur prolonge ces réflexions en expliquant que la grâce propre du sacrement de pénitence n'est pas seulement la « rémission des péchés » (qui demeure certes l'élément premier et central) mais *aussi* un « fruit tout à fait particulier de notre rencontre avec la miséricordieuse tendresse de Dieu » (p. 156). « La grâce de la pénitence, c'est de nous faire expérimenter l'insondable amour dont Dieu nous aime » (p. 160): « Le sacrement ne se contente pas de me restituer dans mon état de grâce antérieur; il y a quelque chose de nouveau, une dimension nouvelle de la grâce plus grande et plus profonde qu'auparavant » (p. 178). La même nouveauté est expliquée du côté de Dieu lui-même: « La grâce du sacrement de réconciliation consiste pour Dieu non pas à me ramener sur la route que j'ai quittée, mais à tracer une nouvelle route droite vers lui à partir du point précis où m'a conduit mon errance » (p. 179). Cette explication de la grâce sacramentelle de la pénitence mérite toute l'attention, tant sur le plan théologique que sur le plan pastoral.

Le deuxième chapitre nous fait entrer plus directement dans le sacrement lui-même en considérant « la grâce propre du sacrement de pénitence » (p. 154-180). C'est une section centrale de cet ouvrage. Tous les sacrements sont ordonnés à la communication de la grâce sanctifiante, mais chaque sacrement confère une grâce spécifique qui est comme une « modalité » colorant l'unique grâce sanctifiante: grâce de filiation (baptême), grâce de plénitude du don de l'Esprit (confirmation), grâce de commensalité avec Dieu et avec les hommes (Eucharistie), grâce de service de l'Église (Ordre), grâce d'union de nos souffrances à la Croix rédemptrice du Christ (onction des malades), grâce de transformation de l'amour humain par l'Amour de Dieu (mariage). Quant au sacrement de pénitence, son effet ultime (*res tantum*) est communément défini comme la « rémission des péchés ». À la différence des autres sacrements, celui-ci n'aurait-il donc « qu'un effet de grâce négatif, en ce sens qu'il n'apporte pas une modalité nouvelle de la grâce mais qu'il enlève l'obstacle opposé par le péché au déploiement de la vie divine » (p. 153-154)?

La première partie de ce livre s'achève par la question du ministre du sacrement de réconciliation (p. 181-198), fort opportunément traitée dans le

3. Saint THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 89, a. 2, resp. et a. 3, resp.

contexte de la « signification du sacrement ». En effet, le prêtre signifie l'amour de Dieu qu'il révèle et qu'il communique par son ministère. Le ministre (évêque, prêtre) n'est ni un conseiller psychologique ni le suppléant d'un psychanalyste : « le prêtre est le sacrement de l'amour de Dieu » (p. 187); « le prêtre, autant qu'il le peut, doit se situer en face du pénitent comme le Christ en face de la femme adultère... Le prêtre doit aimer le pécheur au nom de l'Amour de Dieu qu'il représente en aimant ce pécheur réellement, d'un amour véritable. Cela fait partie de son ministère » (p. 188). Par ailleurs, si le prêtre qui absout est « juge », c'est au sens « qu'il peut et doit faire la lumière sur le péché du pénitent et sur sa contrition » (p. 185). L'auteur apporte cette recommandation : « Si le prêtre donne des conseils à l'occasion d'une confession, il doit éviter de mélanger les rôles et de faire rejaillir sur les conseils qu'il donne l'autorité qui tient à son pouvoir ministériel d'absoudre » (p. 186). Le lecteur trouvera également ici de judicieuses observations sur les péchés d'omission (p. 171-174) et sur la fréquence de la confession (p. 189-192)⁴.

Plus brève, la seconde partie de l'ouvrage (p. 201-283) traite successivement l'institution du sacrement de réconciliation, les grandes étapes de l'histoire de ce sacrement, puis sa structure interne. Concernant l'institution, l'auteur retient spécialement deux textes traditionnels. Le premier est Mt 16,17-19 (Jésus remet le « pouvoir des clés » à saint Pierre), avec le parallèle en Mt 18,18 (le pouvoir de lier et de délier est confié aux apôtres et aux disciples, l'Église ayant compris ces paroles en déterminant que les ministres sont les évêques et les prêtres). Le second texte est celui de Jn 20,22-23 : « Il souffla sur eux et leur dit : "Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus" » (ce texte réunit les éléments d'un sacrement : le ministre, un geste sacramentel, les paroles, et la grâce venant de la Pâque du Seigneur). Il reste que « le texte de Jn 20,23 s'applique d'abord et de façon évidente au baptême » ; c'est « de façon seconde et dérivée » qu'il s'applique également au sacrement de pénitence comme « deuxième planche du salut » après le baptême (p. 211). L'auteur examine ensuite certains textes bibliques qui semblent nier la possibilité d'un pardon après le baptême ainsi que d'autres textes affirmant la possibilité de cette rémission ; ce dossier biblique est important car il permet de

4. « Dans tous les cas, on devrait recourir au sacrement de réconciliation toutes les fois où cette démarche de conversion est souhaitable (ou nécessaire compte tenu de la gravité des péchés) » ; « il semble que, dans la plupart des cas, une confession par mois (ou selon les sensibilités tous les deux ou trois mois) représente une moyenne qui convient » (p. 190).

mieux saisir les raisons pour lesquelles certains auteurs chrétiens des premiers siècles ont hésité à étendre le pouvoir des clés à la rémission de péchés aussi graves que l'apostasie, le meurtre ou l'adultère.

L'exposé des principales étapes de l'histoire du sacrement (p. 215-272) trouve bien sa place à ce point de l'ouvrage, car il montre comment l'Église a compris l'enseignement du Christ et des apôtres, tout en manifestant les diverses modalités de la pratique du sacrement de pénitence au cours des siècles. C'est pourquoi la grâce sacramentelle (*res tantum*) et l'enseignement biblique sur le pardon ont été étudiés dans la première partie, tandis que le signe sacramentel (*sacramentum tantum*) et la réalité intermédiaire (*res et sacramentum*) ne seront étudiés qu'à la suite de l'examen de l'histoire de la pratique ecclésiale. L'auteur retient principalement deux étapes. La première est la pénitence canonique, pénitence publique et solennelle pratiquée dans l'Église ancienne (jusque vers le VI^e siècle). Les éléments essentiels de la pénitence antique sont ceux que nous connaissons aujourd'hui mais selon un ordonnancement différent et avec des modalités particulières. Outre la contrition (le profond regret des fautes commises avec le ferme propos de ne plus pécher), la séquence était la suivante : 1^o aveu (confession secrète); 2^o satisfaction, sous la forme d'un stage dans l'« ordre des pénitents », suivant plusieurs étapes et pour une durée généralement assez longue⁵, assortie de sévères prescriptions qui pouvaient affecter la vie du pénitent même après sa réconciliation; 3^o réconciliation sacramentelle (absolution). Cette pénitence pour les fautes graves n'était pas réitérable : elle ne pouvait avoir lieu qu'une seule fois (et elle n'était pas possible pour les clercs à qui seule restait la voie d'une vie pénitentielle retirée du monde, de type monastique, les clercs pouvant cependant recevoir la réconciliation sur leur lit de mort). De la pénitence antique, l'auteur retient surtout *l'association de toute la communauté chrétienne à la démarche pénitentielle* : l'entrée en pénitence revêtait une forme liturgique publique ; par la suite, chaque dimanche au cours de la messe, les pénitents recevaient l'imposition des mains accompagnée d'une prière ; enfin, la célébration de la réconciliation (absolution) était publique. Dans toutes ses étapes, la démarche du pénitent était portée par l'ensemble de la communauté chrétienne : cet aspect suscite aujourd'hui une attention renouvelée. Cela n'empêcha pas l'échec de cette pratique : le « rigorisme » de cette pénitence amena la plupart des chrétiens à la retarder

5. Une bonne description en a été donnée par Thomas MICHELET, « Synode sur la famille : la voie de l'*ordo paenitentium* », *Nova et Vetera* 90 (2015) 55-80, aux p. 71-74 (cf. aussi p. 63-65).

jusqu'à l'article de la mort et à raréfier la communion eucharistique. La pénitence canonique disparut peu à peu.

Malgré la tentative de restauration de la réforme dite « carolingienne » (fin du VIII^e – début du IX^e siècle : pénitence publique pour les péchés publics, pénitence secrète pour les péchés secrets⁶), c'est la pénitence « privée » ou « secrète » qui s'imposa progressivement dès le VII^e siècle ; elle fut apportée sur le continent européen par les moines irlandais. Cela eut d'abord lieu sous la forme d'une « pénitence tarifée » (ainsi appelée à cause des livres pénitentiels contenant la liste des péchés avec l'indication de la satisfaction, généralement assez dure, correspondant à chaque péché). La séquence restait la même (confession, satisfaction, absolution) mais la réconciliation était désormais réitérable. Puis, dès les IX^e et X^e siècles, vint la pénitence sous la forme que nous connaissons aujourd'hui, généralisée dès le XI^e siècle : 1^o confession suivie de l'indication de la satisfaction à accomplir ; 2^o absolution sacramentelle ; 3^o accomplissement de la satisfaction pénitentielle. Par rapport à la pénitence antique, l'accent se déplaça sur la confession (aveu) à laquelle les théologiens reconnurent communément une valeur déjà satisfactoire. Le bilan historique de l'auteur est nuancé. D'un côté, la pénitence « secrète » perdit une bonne part de la dimension communautaire qui caractérisait la pénitence antique, cette dimension étant en quelque sorte concentrée dans la personne du ministre de l'Église. De l'autre, « la pénitence privée produira dans le peuple chrétien un grand affinement spirituel » (p. 257).

Cet aperçu de l'histoire présente bien davantage qu'un intérêt purement historique. D'une part, les éléments fondamentaux du sacrement de pénitence apparaissent bien dans la *pratique* de l'Église. Malgré des différences, cette pratique témoigne au long des siècles d'une continuité qui permet de discerner les éléments essentiels de la pénitence sacramentelle. D'autre part, le caractère fort exigeant de la pénitence canonique antique nous met en présence du cœur de la question posée par ce sacrement : comment l'Alliance donnée par Dieu de façon inconditionnelle (non réitérable !) au baptême et à la confirmation peut-elle être remise en cause de telle sorte qu'on doive recourir à un sacrement qui intervient après le don plénier de l'Esprit conféré par le baptême et la confirmation (cf. p. 323) ? La pratique antique témoigne d'un sens très vif de la

6. Ajoutons que c'est une pratique dont témoigne encore saint THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 5. Saint Thomas assimile cependant à tort la pénitence « publique et solennelle » issue de la réforme carolingienne avec la pénitence canonique antique.

nouveauté du salut et de la fidélité baptismale, un sens qui s'est aujourd'hui émoussé et que nous devons retrouver pour saisir ce sacrement.

L'étude historique s'achève par un examen de la pénitence après Vatican II (p. 258-272). L'auteur y souligne la « redécouverte » de la dimension communautaire de ce sacrement : de même que le péché d'un membre de l'Église blesse l'Église elle-même, la réconciliation d'un chrétien a une incidence sur toute la vie de l'Église. La place de la Parole de Dieu dans la célébration du sacrement (y compris dans sa forme individuelle !) y est également soulignée : souvent négligée dans la pratique courante, elle demande d'être mieux honorée. L'auteur offre un aperçu critique, très intéressant, des célébrations communautaires. En notant la remise en valeur de cette dimension communautaire de la pénitence, notamment dans les célébrations communautaires avec confession et absolution individuelles (suivant le *Rituel* liturgique de la pénitence), il regrette que l'Église ne soit pas encore parvenue à retrouver « un véritable déploiement liturgique comme celui qu'a connu la pénitence solennelle de l'Antiquité » (p. 261). L'articulation de la dimension individuelle et de la dimension communautaire est souvent problématique. L'auteur observe les difficultés posées par la pratique de certaines célébrations communautaires, notamment la réduction de l'aveu et de l'exhortation du prêtre : « on arrive à une *distribution automatique* d'absolution » (p. 266). J.-Ph. Revel montre les déficiences liturgiques, les problèmes doctrinaux et les dangers pastoraux des célébrations avec confession et absolution collectives. Il estime cependant que, dans ce dernier cas, ce qui fait problème n'est pas l'absolution collective : « En soi l'absolution peut parfaitement être communautaire. C'est même ce qui est le plus traditionnel, comme le montre l'histoire, et c'est l'unique manière de redonner au sacrement sa dimension liturgique – sans cela on ne liturgise que les “à-côtés” et non le centre du sacrement. Ce qui fait problème, ce n'est pas l'*absolution* mais la *confession* » (p. 267-268).

Sur ces bases, tout en respectant les confessions individuelles au cours de l'année, l'auteur décrit sa proposition personnelle qui consiste en une « grande retraite pénitentielle communautaire » étalée durant le temps du Carême : une célébration pénitentielle d'entrée en Carême le mercredi des cendres (sans confession ni absolution), des confessions individuelles durant le Carême⁷ puis,

7. J.-Ph. Revel envisage ici (p. 271-272) trois cas distincts : 1° le pénitent n'a pas de péchés vraiment graves et l'on peut renvoyer l'absolution à la fin du Carême ; 2° le pénitent a des péchés graves et un vrai repentir, de telle sorte que le prêtre lui donne l'absolution tout de suite pour

« à la fin du Carême (mercredi saint par exemple), se déroule alors une célébration pénitentielle communautaire de réconciliation *avec* absolution collective en précisant que celle-ci n'a de valeur *que* pour ceux qui se sont confessés et que le confesseur a autorisés à recevoir l'absolution » (p. 272).

L'intention expresse de cette proposition est de retrouver la dimension communautaire de la pénitence antique, tout en respectant le caractère personnel de la confession (aveu et dialogue avec le prêtre). Elle présente évidemment un grand intérêt. Nous y voyons cependant certaines difficultés. La première est d'ordre théologique. L'absolution est bien sûr centrale, mais est-elle le « centre » du sacrement *de telle sorte que* les autres composantes ne seraient que des « à-côtés » ? Autrement dit, la célébration communautaire de l'absolution est-elle vraiment « l'unique manière de redonner au sacrement sa dimension liturgique » ? Par ailleurs, *compte tenu* du développement de l'intelligence de ce sacrement *après* la pénitence antique, on peut se demander si, dans le cas où le prêtre qui absout ne serait pas celui qui a écouté la confession et qui a déterminé la « satisfaction » à accomplir (comme cela a pu se produire dans la pénitence antique), l'unité du sacrement est suffisamment respectée du côté du ministre. Cette dernière question est complexe. La seconde difficulté concerne la réalisation pratique de cette proposition : comment saisir une telle absolution collective « en précisant que celle-ci n'a de valeur *que* pour ceux qui se sont confessés et que le confesseur a autorisés à recevoir l'absolution » ? Autrement dit : comment comprendre une absolution prononcée par le président d'une assemblée mais qui ne s'adresse *concrètement* qu'à certains membres (anonymes ?) présents dans cette assemblée ? Il nous semble que la prise en compte des éléments féconds de la pénitence antique exige encore une réflexion théologique, liturgique et pastorale plus approfondie.

Le dernier chapitre de la seconde partie de l'ouvrage traite, de manière très dense, la structure du sacrement (p. 273-283). La *res tantum* (la grâce sacramentelle) a déjà été exposée plus haut de façon fort éclairante. Restent le signe sacramentel (*sacramentum tantum*) et l'effet intermédiaire (*res et sacramentum*). Pour saint Thomas, le signe sacramentel consiste dans les actes du pénitent

qu'il puisse communier ; 3° le pénitent a des péchés graves mais un repentir insuffisant, et on l'invite alors à s'abstenir de communier pour attendre l'absolution à la fin du Carême, en proposant éventuellement une nouvelle rencontre avec le confesseur avant l'absolution en fin de Carême.

(« matière » : contrition, confession, satisfaction) et du ministre (« forme » : paroles d'absolution). L'auteur critique cet enseignement sur deux points. Premièrement, il estime qu'il n'est pas satisfaisant de considérer les actes du pénitent comme la matière du sacrement, car la matière désigne le *geste sacramentel*. « Or la contrition n'est pas un *geste* (ni même une parole) mais un sentiment intérieur... La confession consiste normalement en *paroles*. La satisfaction peut indifféremment consister en *paroles* (prières à réciter) ou en *gestes* (un jeûne par exemple). Rien de tout cela n'est cohérent avec la notion de *matière sacramentelle* telle qu'on l'entend dans les autres sacrements » (p. 275-276). Deuxièmement, concernant la « forme », l'auteur estime qu'« elle consiste dans l'ensemble du dialogue prêtre-pénitent mais culminant dans la formule d'absolution. On ne peut pas dire que cette absolution informe la démarche du pénitent car il s'agit de réalités entièrement hétérogènes » (p. 277). Considérant la pénitence dans sa célébration actuelle où l'imposition des mains n'a pas le même relief que dans la pénitence publique antique, l'auteur conclut : « Il faut donc dire qu'il n'y a *pas* de matière à proprement parler du sacrement de pénitence au sens où la matière d'un sacrement désigne les gestes rituels accomplis dans la célébration. On pourra seulement dire qu'en un sens lointain et vague, la démarche du pénitent est une quasi-matière (expression retenue par les conciles de Florence et de Trente) » (p. 277) : « quasi-matière du sacrement, au sens où cette démarche du pécheur est pré-requis à l'absolution » (p. 13 ; l'auteur écarte ici l'analogie du couple « matière-forme » pour la pénitence).

Malgré les difficultés bien réelles soulignées par J.-Ph. Revel, nous ne pouvons guère souscrire au premier point concernant la « matière » du signe sacramentel. Tout d'abord, la contrition dont saint Thomas parle au sujet du *signe* sacramentel n'est pas la contrition intérieure mais son expression *extérieure* : « C'est la pénitence extérieure (*paenitentia exterior*) qui est signe (*sacramentum tantum*) dans la pénitence »⁸ ; « Le pécheur pénitent signifie (*significat*), par ses actes et ses paroles (*per ea quae agit et dicit*), que son cœur s'est détaché du péché »⁹. L'Aquinat parle ailleurs des « signes de contrition »¹⁰. Saint Thomas a d'ailleurs lui-même formulé l'objection élevée par

8. SAINT THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 22, q. 2, a. 1, q1a 2, resp. Saint Thomas distingue ici la « pénitence extérieure » et la « pénitence intérieure ».

9. SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST* III, q. 84, a. 1, resp.

10. SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST* III, q. 80, a. 4, ad 5 : « signa contritionis ». Voir aussi *De forma absolutionis*, ch. 3.

J.-Ph. Revel: « Il ne paraît pas convenable d'assigner ainsi les parties de la pénitence: contrition, confession et satisfaction. En effet, la contrition est dans le cœur (*contritio enim est in corde*) et concerne donc la pénitence intérieure... Or la pénitence intérieure n'est pas un sacrement: seule est sacrement la pénitence extérieure qui tombe sous les sens »¹¹. Voici la réponse donnée à cette difficulté: « La contrition est essentiellement dans le cœur et appartient à la pénitence intérieure; mais elle appartient virtuellement à la pénitence extérieure en tant qu'elle implique le vouloir de la confession et de la satisfaction »¹². Cela signifie que, sous l'aspect du signe sacramentel (*sacramentum tantum*), la contrition consiste dans *l'expression sensible* du repentir. Et, par ailleurs, la souplesse avec laquelle saint Thomas applique au sacrement l'analogie de la « matière » lui permet d'expliquer en tout état de cause que cette expression sensible consiste aussi bien en des gestes qu'en des paroles (*per ea quae agit et dicit*)¹³.

L'enjeu n'est pas mince. Saint Thomas tient que les actes du pénitent, en tant que *matière* du sacrement (partie du signe), contribuent à procurer la grâce sacramentelle de la réconciliation. En effet, au moyen de sa doctrine de la causalité instrumentale des sacrements, saint Thomas peut affirmer que les actes extérieurs du pénitent (avec la forme, c'est-à-dire l'absolution par le prêtre à laquelle revient la primauté) causent la pénitence intérieure (*res et sacramentum*), ces deux premières instances (*sacramentum tantum* et *res et sacramentum*) procurant ensemble la grâce de la rémission des péchés¹⁴. Nous trouvons ici un magnifique exemple de la manière suivant laquelle saint Thomas considère Dieu et l'homme comme deux « causes totales »: Dieu agit à la profondeur de la liberté humaine pour lui donner de collaborer à l'œuvre de la grâce. Et dans la pénitence, cette collaboration est assumée *dans le sacrement*

11. SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 90, a. 2, arg. 1. Le corps de l'article explique que ces « parties » (contrition, confession et satisfaction) concernent la « matière » du sacrement.

12. *Ibid.*, ad 1.

13. Voir aussi SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 84, a. 3, resp.: puisque ce sacrement trouve son achèvement (*perficitur*) dans ce que le prêtre accomplit par mode de forme (les paroles d'absolution *Ego te absolvo*), la matière doit résider dans « ce qui est accompli par le pénitent, soit en paroles soit en actes (*ea quae sunt ex parte poenitentis, sive sint verba sive facta*) ».

14. SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 84, a. 1, ad 3: « Dans la pénitence aussi se trouve un élément qui est "signe seulement" (*sacramentum tantum*): ce sont les actes accomplis tant par le pécheur pénitent que par le prêtre qui absout. Ce qui est "réalité et signe" (*res et sacramentum*), c'est la pénitence intérieure (*poenitentia interior*) du pécheur. Ce qui est "réalité seulement" (*res tantum*) et non signe, c'est la rémission du péché. Le premier élément, pris dans son intégralité, est la cause du deuxième. Le premier et le deuxième sont la cause du troisième ».

lui-même. Chez saint Thomas, le personnalisme de ce « travail de réconciliation » est si prononcé qu'il peut affirmer : « Le pécheur lui-même qui confesse ses péchés est comme la matière dans ce sacrement, et *c'est pourquoi* les paroles d'absolution prononcées sur le pénitent réalisent le sacrement de pénitence »¹⁵. Il ne nous semble pas que, en excluant l'engagement personnel du pénitent (en particulier sa contrition) dans la constitution même du *signe sacramentel*, l'on rende mieux compte de la structure du sacrement.

Peut-être admettra-t-on comme J.-Ph. Revel que, « en un sens lointain et vague », la démarche du pénitent est une « quasi-matière ». Mais ici encore nous touchons à l'équivoque. En effet, dans ce contexte, l'expression « quasi materia » provient de... saint Thomas lui-même dans son opuscule sur les articles de la foi et les sacrements de l'Église : « Le quatrième sacrement est celui de la pénitence. Il a comme matière (*quasi materia*) les actes du pénitent que l'on appelle les trois parties de la pénitence »¹⁶. C'est très précisément *ce texte* de saint Thomas que le concile de Florence a *littéralement* repris (et dont la formulation centrale se retrouve au concile de Trente)¹⁷ ! Or ici, sous la plume de saint Thomas, le mot « quasi » n'indique pas une restriction au sens de « pour ainsi dire » ou « d'une manière impropre » : saint Thomas intègre pleinement l'activité du pénitent (contrition, confession, satisfaction) dans le signe sacramentel lui-même. S'il y a restriction, c'est bien plutôt en tant que le terme « quasi » rend compte de l'attribution analogique du couple « matière-forme » aux sacrements, c'est-à-dire selon l'application *analogue* de la structure hylémorphique du réel au signe sacramentel, sans que cela affaiblisse le rôle des actes du pénitent dans la constitution de ce signe sacramentel. Il en va de même pour l'expression latine *loco materiae*¹⁸ que l'auteur traduit à tort par « à la place de la matière » (p. 277) : comme la précédente, cette expression signifie l'application analogue de l'hylémorphisme aux sacrements. En effet, saint Thomas est très clair : les actes du pénitent *sont* la matière de ce

15. SAINT THOMAS D'AQUIN, *De forma absolutionis*, ch. 4 : « Ipse autem peccator confitens est sicut materia in hoc sacramento, unde verba absolutionis super confitentem prolata efficiunt paenitentiae sacramentum ».

16. SAINT THOMAS D'AQUIN, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* : « Quartum sacramentum est penitentia, cuius quasi materia sunt actus penitentis, qui dicuntur tres penitentiae partes ». Voir THOMAS D'AQUIN, *Traité : Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Église*, Introd., trad. et notes par Gilles Emery, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 258-259, avec la note explicative 103 aux p. 290-291.

17. Pour le concile de Florence, voir Denzinger, n° 1323 ; et pour le concile de Trente, voir Denzinger, n° 1673.

18. SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 84, a. 1, ad 1 ; q. 84, a. 4, ad 3.

sacrement¹⁹. Cela exclut, du moins pour ce qui concerne saint Thomas, l'interprétation restrictive du terme « quasi »²⁰. Saint Thomas n'avait pas seulement conscience de l'application analogue du couple « matière-forme » aux sacrements, mais il avait également conscience de l'analogie que l'on observe à ce sujet parmi les sacrements eux-mêmes : dans la pénitence, à la *différence des autres sacrements*, la matière consiste en des « actes humains »²¹.

L'affirmation d'une absence de matière dans le sacrement de pénitence présente une curieuse affinité avec la position de l'école scotiste²². L'auteur intègre bien l'activité du pénitent dans la constitution du signe sacramentel mais en considérant cette activité dans la « forme » du sacrement qu'il décrit, « au sens normal de "parole sacramentelle" », comme « l'ensemble du dialogue prêtre-pénitent mais culminant dans la formule d'absolution » (p. 277). Un autre problème surgit pourtant ici. La proposition de J.-Ph. Revel possède certainement une cohérence interne, mais il ne nous semble pas suffisant d'affirmer que la formule d'absolution est ce en quoi « culmine » l'ensemble du dialogue prêtre-pénitent qui constituerait la forme du sacrement. Cette forme consiste bien précisément dans les *paroles indicatives* « Ego te absolvo... », prononcées par le prêtre, qui sont « les paroles essentielles de la formule d'absolution »²³ (et qui concluent l'invocation déprécative « Que Dieu notre Père vous montre sa miséricorde... »). Et si l'on tient compte de l'*analogie* suivant laquelle il convient de saisir le couple « matière-forme » dans les sacrements, nous ne voyons pas ce qui empêche la parole sacerdotale d'absolution d'« informer » la matière (actes du pénitent), selon le sens donné par saint Thomas : « Dans le sacrement de pénitence, les actes du pénitent, provenant

19. Saint THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 90, a. 2, resp. : « actus paenitentis, qui sunt materia huius sacramenti ».

20. Un cas semblable de la signification du mot « quasi » a été étudié par Albert PATFOORT, « *Cognitio ista est quasi experimentalis (I Sent, d. 14, q. 2, a. 2, ad 3m)* », *Angelicum* 63 (1986) 3-13.

21. Saint THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 90, a. 1, ad 2.

22. En effet, dans l'expression « quasi materia », le sens restrictif de « quasi » est celui qu'ont adopté les disciples de Duns Scot, car pour Duns Scot la pénitence n'a pas véritablement de matière : l'essence du sacrement de pénitence se trouve alors ramassée dans la seule absolution. Au concile de Trente, la formule « quasi materia » fut sans doute admise par les scotistes en ce sens restrictif qui n'était pas celui de saint Thomas.

23. *Ordo Paenitentiae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, 1974, n° 19, p. 18 : « Sacerdos autem, post orationem paenitentis, manibus super caput eius extensis, vel saltem dextera item extensa, formulam absolutionis profert in qua essentialia sunt verba: EGO TE ABSOLVO A PECCATIS TUIS, IN NOMINE PATRIS, ET FILII, ET SPIRITUS SANCTI. Quae novissima verba dum dicit, sacerdos signum crucis super paenitentem facit ».

d'une inspiration intérieure, sont la matière (*pro materia*). C'est pourquoi la matière n'est pas administrée par le ministre mais par Dieu qui agit intérieurement. Mais c'est le ministre qui donne au sacrement son achèvement (*complementum sacramenti*) en absolvant le pénitent »²⁴.

Dans ce même contexte du signe sacramentel, l'auteur regrette que, avec la disparition de la pénitence publique, le geste d'imposition des mains ait perdu de son importance. « En particulier, le geste d'imposition des mains est devenu facultatif (même s'il est recommandé par Vatican II). Ce ne peut donc pas être la "matière" du sacrement mais tout au plus l'organe-témoin de celle-ci » (p. 277). Or l'imposition des mains est, suivant la tradition la plus ancienne, le geste de l'épiclesse, c'est-à-dire de l'invocation de l'Esprit Saint : « C'est, historiquement, le *geste propre* de l'absolution » (p. 276)²⁵. L'imposition des mains est-elle le geste propre de l'*épiclesse* ou le geste propre de l'*absolution*? Peut-on identifier la prière épiclesse et l'absolution? Bien que l'emploi de formules d'absolution essentiellement déprécatives et épiclesse ait été en usage jusque vers le milieu du XIII^e siècle, l'Église catholique romaine a déterminé que la forme du sacrement, dans son essence, est indicative (« Ego te absolvo, etc. ») et que les formules déprécatives prononcées dans la célébration n'ont pas la même valeur : il nous paraît difficile de revenir sur ce développement dogmatique²⁶. Il nous semble que, dans l'absolution, il

24. SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST III*, q. 84, a. 1, ad 2.

25. La cohérence interne de l'exposé de J.-Ph. Revel se retrouve bien dans les explications suivantes : « Mais il y a aussi le geste d'imposition des mains, traditionnel quoi qu'en pense saint Thomas, et qui, en tant que geste, relèverait plutôt de la matière. Ce geste, saint Thomas l'interprète mal. En réalité, c'est toujours une prière déprécative demandant au Père l'envoi de l'Esprit Saint, c'est ce qu'on appelle l'*épiclesse*. Ce geste épiclesse, qui souligne la subordination du ministre à l'action gratuite de l'Esprit Saint, se retrouve comme tel dans la confirmation, dans l'onction des malades, dans l'eucharistie, dans l'ordre, etc., et également dans le sacrement de pénitence, avec le même sens » (p. 276). Sans entrer dans la discussion de chaque sacrement, ajoutons que le sacrement de l'ordre présente un cas particulier puisque dans son cas l'Église a solennellement déterminé que « la matière, et la seule (*materiam eamque unam*), des ordres sacrés du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat est l'imposition des mains » (Pie XII, Constitution Apostolique *Sacramentum Ordinis*; Denzinger, n° 3859).

26. CONCILE DE TRENTE, *Doctrine sur le sacrement de la pénitence* : « La forme du sacrement, dans laquelle réside principalement sa vertu, est placée dans ces paroles du ministre : "Je t'absous, etc." ». Les « prières » que l'on prononce dans la célébration « ne font pas partie de l'essence de cette forme » (Denzinger, n° 1673). Pour l'argumentation théologique, la référence majeure demeure saint Thomas. Saint Thomas avait une connaissance déficiente de la pénitence pratiquée durant l'Antiquité et le haut Moyen Âge, mais il savait que des formules d'absolution exclusivement déprécatives avaient été en usage jusque vers son époque (voir son traité *De forma absolutionis*).

convient de distinguer, sans les séparer : 1° les paroles déprécatives, épiclétiques, accompagnées du geste d'imposition des mains ; 2° les paroles indicatives, essentielles (et accompagnées du signe de la croix). Quoiqu'il en soit, bien que l'imposition des mains ne fasse pas partie de la matière du sacrement, elle demeure un élément fort signifiant de la célébration ; et l'imposition des *deux mains* est effectivement plus expressive que celle d'une seule main (cf. p. 263-264).

Enfin, concernant la réalité intermédiaire du sacrement de pénitence (effet-signe : *res et sacramentum*), l'auteur écarte l'enseignement de saint Thomas pour qui cette réalité intermédiaire est « la pénitence intérieure ou contrition ». « Il faut dire qu'il n'y a aucun rapport entre la contrition d'une part et la notion de *res et sacramentum* d'autre part. En effet, la *res et sacramentum* (ou sacrement intérieur) est ce qui est reçu en tout état de cause dès lors que la célébration est valide, même si les mauvaises dispositions du sujet empêchent que celui-ci reçoive la grâce. C'est la part objective du sacrement, indépendante du sujet récepteur, correspondant à la proposition de grâce faite par Dieu au sujet, que celui-ci l'accepte ou la refuse. Or la "contrition" est l'équivalent exact de ce que, dans les autres sacrements, nous appelons les *dispositions du sujet*. . . Nous sommes donc dans une équivoque complète puisque saint Thomas propose ici comme *res et sacramentum* cela même qui, dans les autres sacrements, détermine par son absence la manifestation de cette même *res et sacramentum* » (p. 278-279). L'auteur expose d'abord l'hypothèse d'une absence de *res et sacramentum* dans le sacrement de pénitence (p. 279-281) ; il considère ensuite la thèse qui identifie cette *res et sacramentum* comme étant la « réconciliation avec l'Église » (p. 281-283) : cette thèse est jugée « séduisante » mais problématique à son tour. En conclusion : « La question de la *res et sacramentum* reste ouverte et de toute façon difficile à trancher » (p. 283).

La question de la *res et sacramentum* de la pénitence est depuis longtemps un objet de débat parmi les théologiens : c'est une difficulté bien réelle qui demeure effectivement sujette à discussion²⁷. Saint Thomas explique que la

27. Voir Sándor Bertalan SZABÓ, *La réconciliation sacramentelle et ses enjeux ecclésiologiques*, "Studia Friburgensia 109", Fribourg, Academic Press, 2010, p. 105-131 : « Le débat moderne au sujet du *res et sacramentum* de la pénitence » ; Gilles EMERY, « La réconciliation avec l'Église et la pénitence intérieure : l'apport de Thomas d'Aquin sur la question du *res et sacramentum* de la pénitence », dans *Praedicando et docendo*, Mélanges offerts à Liam Walsh O.P., éd. Barbara Hallensleben et Guido Vergauwen, "Cahiers Œcuméniques 35", Fribourg, Éditions Universitaires, 1998, p. 31-47.

pénitence intérieure peut être considérée sous deux aspects (cf. p. 278 : « Exposé de la pensée de saint Thomas »)²⁸. D'un côté, en tant qu'elle est un acte de vertu, la pénitence intérieure est la cause de la pénitence extérieure (comme dans les autres vertus : l'acte intérieur est la cause de l'acte extérieur). Mais de l'autre côté, *en tant qu'elle prend place dans le sacrement* (« en tant qu'elle est un acte qui opère pour la guérison du péché », ce qui implique l'absolution par le prêtre), la pénitence intérieure est causée par la pénitence extérieure²⁹. L'enseignement de saint Thomas est effectivement complexe et pose de nombreuses questions, mais il nous semble que J.-Ph. Revel ne lui fait pas entièrement justice. Tout d'abord, il importe d'observer que ce double aspect provient du fait que la « pénitence » est une vertu *et* un sacrement. Saint Thomas ne renonce pas à considérer la pénitence comme une vertu centrale de la vie chrétienne, une vertu qu'il traite dans la *Tertia Pars* (et non pas dans la *Secunda Pars* comme les autres vertus !) afin d'en montrer le lien intrinsèque avec la vie sacramentelle. Quant au sacrement, la pénitence intérieure y est un effet (*res*) par rapport à la pénitence extérieure qui, avec l'absolution du ministre, la cause ; la pénitence intérieure conserve aussi la dimension d'un signe (*signum*) parce que saint Thomas la considère *dans l'unité qu'elle forme avec la pénitence extérieure* avec laquelle elle constitue un tout (de manière analogue au caractère qui est un *signe* en tant qu'il demeure référé au rite sensible de la célébration du sacrement, par lequel il est imprimé³⁰). Les divers éléments (actes du pénitent, absolution par le prêtre, pénitence intérieure, rémission des péchés) sont ici considérés dans le « tout sacramentel » qu'ils constituent. La pénitence intérieure contribue à procurer le pardon en tant qu'on la considère dans le sacrement, c'est-à-dire *à l'intérieur de la démarche ecclésiale*³¹.

L'enjeu de la conception thomiste est manifeste : il ne peut pas y avoir de pardon des péchés dans un nouvel état de grâce (*res tantum*, effet ultime du sacrement) sans une conversion intérieure du cœur. Nous sommes à cent lieues d'un pardon obtenu « mécaniquement » sans la conversion profonde du pénitent. Et cette conversion s'accomplit au sein de la vie de l'Église. Saint

28. SAINT THOMAS D'AQUIN, IV *Sent.*, dist. 22, q. 2, a. 1, q1a 2, resp. et ad 1.

29. *Ibid.*, resp. : « La pénitence extérieure... est tout ensemble signe et cause (*signum et causa simul*) si l'acte du pénitent est conjoint à l'acte du ministre ».

30. SAINT THOMAS D'AQUIN, ST III, q. 63, a. 2, ad 4 : « Character habet rationem signi per comparisonem ad sacramentum sensibile a quo imprimitur ».

31. Voir ci-dessus la note 14.

Thomas rejoint bien ici la doctrine antique ! L'auteur note d'ailleurs clairement que la contrition, qui est l'élément « le plus décisif et le plus incontournable » de la participation du pénitent, « fait partie de la structure même du sacrement » (p. 15). Si, ici encore, l'on tient compte avec souplesse de l'analogie qui gouverne notre intelligence des sacrements, cet enseignement ne présente pas d'incohérence. On pourra certes manifester plus expressément la dimension ecclésiale de la pénitence intérieure ou contrition comme *res et sacramentum*³², notamment en considérant la réadmission au culte public de l'Église³³, mais il ne nous semble pas correct de voir dans l'enseignement de saint Thomas « une équivoque complète ».

Ajoutons deux remarques finales. La première concerne l'origine de la pénitence « secrète », « individuelle », qui s'est progressivement imposée au Moyen Âge. J.-Ph. Revel l'explique par la pratique des moines irlandais (p. 248-249) qui l'ont répandue sur notre continent, ce qui est bien attesté. Cependant, il aurait été intéressant de considérer l'histoire de ce sacrement dans l'Orient chrétien, car le passage de la pénitence publique antique à la pénitence individuelle n'est pas propre à l'Occident : il s'est aussi (et même d'abord) effectué dans l'Orthodoxie orientale où la pénitence « secrète » a remplacé la pénitence canonique publique (après un temps, à la fin de l'Antiquité, où les deux formes semblent avoir coexisté). Cette pratique secrète et individuelle de la pénitence provient vraisemblablement de la confession monastique, d'abord dans le monachisme égyptien³⁴. Origène, qui connaît également la pénitence canonique, en témoigne déjà au III^e siècle. C'est dans ce contexte aussi que naquit, chez

32. Voir S. B. SZABÓ, *La réconciliation sacramentelle*, p. 227-238, spécialement aux p. 234-235 : « *Res et sacramentum*, la contrition est l'effet ecclésial d'une démarche pénitentielle inaugurée, accompagnée, authentifiée par l'Église... et, en même temps, signe du changement qui survient dans le rapport qui relie le caractère baptismal à la députation au culte chrétien ».

33. S. B. SZABÓ mentionne à ce sujet « la réadmission dans l'Église... en tant qu'elle est communauté de culte » (*La réconciliation sacramentelle*, p. 234).

34. Voir Reinhard MEBNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, "Gottesdienst der Kirche, Teil 7/2: Sakramentliche Feiern I/2", Regensburg, Pustet, 1992, p. 134-153. Progressivement, on reconnut que la confession au père spirituel monastique possède les mêmes effets que la pénitence canonique (ce qui exigea des précisions doctrinales pour rappeler que le ministère sacramentel de la pénitence revient à l'évêque et au prêtre). R. Meßner note que, à Byzance même, les moines semblent avoir exercé une sorte de « monopole » de la confession jusqu'au XII^e ou XIII^e siècle (p. 149). Aujourd'hui encore, le rôle « thérapeutique » de la confession au père spirituel demeure très vif dans l'Orthodoxie. Pour l'aspect « médicinal » de la confession monastique, voir Jean-Claude GUY, « Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l'ascèse des Pères du désert (IV^e-V^e s.) », dans GROUPE DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession des Pères du désert à Vatican II*, Quinze études d'histoire, Paris, Éditions du Cerf, 1983, p. 25-40.

Évagre le Pontique, la liste des huit péchés capitaux qui passa en Occident par Jean Cassien. Et c'est probablement par Jean Cassien que la pratique de la pénitence secrète, venue de l'Orient, fut transmise à l'Occident³⁵. Si l'on considère la profonde dimension ecclésiologique des sacrements dans l'Orthodoxie, cette origine orientale de la pénitence secrète n'est pas sans intérêt.

Notre seconde remarque concerne les noms de ce sacrement. J.-Ph. Revel les traite dans l'introduction de son ouvrage : confession, pénitence, réconciliation. Le terme « confession » a pris de l'importance lorsque l'aveu fut souligné comme un élément essentiel du sacrement. L'expression « sacrement de la réconciliation » reçoit aujourd'hui la préférence de beaucoup de pasteurs et de théologiens : ce nom met l'accent sur l'effet ultime du sacrement et peut fort légitimement se réclamer de l'Écriture. Quant au nom « pénitence » (« sacrement de pénitence »), il constitue l'expression habituelle des textes magistériels et du *Rituel* lui-même (*Ordo Paenitentiae*). Le *Catéchisme de l'Église Catholique* emploie la double expression « sacrement de Pénitence et de Réconciliation »³⁶. Selon J.-Ph. Revel, le nom « pénitence » insiste sur les actes du pécheur davantage que sur l'attitude de pardon de Dieu à l'égard des pécheurs : « C'est donc la part humaine, plus que la grâce, qui est soulignée... "Pénitence" insiste de façon unilatérale sur l'effort de l'homme » (p. 9-10).

Ces dernières explications ne nous convainquent pas tout à fait. En effet, le mot *pénitence* traduit le riche terme biblique *metanoia*, c'est-à-dire : repentir, changement de mentalité et de comportement, retour à Dieu par l'accueil croyant de l'Évangile et de sa grâce. Comme l'explique J.-Ph. Revel lui-même, la *metanoia* « signifie littéralement un *retournement* : on était tourné vers quelque chose ou quelqu'un et on se retourne vers autre chose ou quelqu'un d'autre... Dans la bouche de Jésus, il s'agit de se détourner de soi-même pour se tourner vers Dieu » (p. 101-102) ; cette *metanoia* est suscitée par l'amour que Dieu nous porte (cf. p. 103). Dans le discours de saint Pierre au jour de la Pentecôte, suivant Ac 2,38, la *metanoia* (« repentez-vous » ou « convertissez-vous » : *metanoëstate*) est liée au baptême pour la rémission des péchés et la réception du don de l'Esprit Saint. Or très tôt, dans le latin chrétien, le verbe grec *metanoëô*

35. R. MEßNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, p. 144.

36. Tel est le titre de la section consacrée à ce sacrement, qui commence au n° 1422. Le *Catéchisme* (n°s 1423-1424) explique plusieurs noms du sacrement : « sacrement de conversion », « sacrement de Pénitence », « sacrement de la confession », « sacrement du pardon » et enfin « sacrement de Réconciliation » (avec référence, pour la « réconciliation », à 2 Co 5,20 et Mt 5,24).

fut traduit par l'expression « *paenitentiam agere* » (littéralement : faire pénitence)³⁷. Ce vocabulaire se retrouve dans la Bible latine (avant même la Vulgate de saint Jérôme). Par exemple, l'appel de Jésus lors de sa première prédication, « convertissez-vous (repentez-vous : *metanoëite*) et croyez à l'Évangile » (Mc 1,15), y est traduit par « *paenitemini et credite evangelio* » (verbe *paenitere*) ; en Ac 2,38, l'exhortation de saint Pierre (*metanoëstate*) est traduite par « *paenitentiam agite* ». On pourrait multiplier les exemples. Le mot *pénitence*, dont l'étymologie est tout à fait étrangère à l'idée de « peine », signifie bien le changement radical de pensée et de vie, la *metanoia* de l'Évangile ; l'action humaine (repentir et conversion) y est liée à celle de Dieu lui-même, par la grâce de la foi au Christ Jésus. Cette action de Dieu est expressément soulignée par saint Paul qui enseigne que c'est par la miséricorde divine que l'on est amené à la conversion ou au repentir : « La bénignité de Dieu te pousse au repentir (*metanoia: paenitentia*) » (Rm 2,4). Si l'on considère ces textes (parmi les cinquante-six occurrences du substantif *metanoia* et du verbe *metanoëô* dans le Nouveau Testament), ainsi que le lien qui rattache la pénitence au baptême, on doit observer que la *metanoia-paenitentia* est très proche de la « contrition » qui est inspirée par Dieu et qui conduit au salut³⁸. Chacun des noms du sacrement possède certes ses accents propres, mais si celui de « pénitence » (*metanoia-paenitentia*) souligne bien l'action humaine, ce n'est pas d'une manière « unilatérale » qui négligerait l'action divine.

La discussion de ces questions n'enlève rien à la valeur de ce très beau livre dont le souffle évangélique s'accompagne d'une riche et stimulante réflexion théologique. Le frère Jean-Philippe Revel y montre, d'une manière remarquable, que la pénitence ou réconciliation n'est pas un simple exercice spirituel ou disciplinaire, mais le sacrement par lequel Dieu transfigure ontologiquement l'être du pécheur qu'il sauve. À l'opposé de toute réduction psychologique, disciplinaire, juridique ou canonique (ces dimensions ont certes leur place mais elles ne touchent pas le fond des choses), le sacrement

37. Christine MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, tome III : *Latin chrétien et liturgique*, Edizioni di Storia e Letteratura, Rome, 1965, p. 105.

38. Ceslas SPICQ, « μετανοέω, μετάνοια », dans ID., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Réédition en un volume des *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris, 1991, p. 993-999, ici p. 999 : « La définition pastorale moderne de la pénitence : "remords d'avoir offensé Dieu avec le ferme propos de réparer ses fautes et de n'y plus tomber" est bien dans la ligne de la Révélation. Il y manque cependant l'essentiel, à savoir que cette contrition est inspirée par la connaissance de Dieu et a pour effet le salut éternel ».

de pénitence y est expliqué dans le cadre d'une très belle « ontologie sacramentelle de l'Alliance » (cf. p. 319). Et comme l'explique D. Bourgeois dans sa postface, il faut une ontologie de la « relation de création » (cf. p. 335-337, 339-340) pour saisir le sacrement de pénitence comme la réorientation de la liberté de l'homme, par la grâce, pour que le baptisé qui a rompu la communion avec Dieu retrouve sa capacité d'accomplir la finalité plénière de la filiation reçue au baptême.

En guise de conclusion, nous voudrions souligner la dimension trinitaire du sacrement de pénitence. Cette dimension est bien exprimée dans la formule indicative d'absolution (les « paroles essentielles de la formule d'absolution »): « Et moi, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, je vous pardonne tous vos péchés ». En invoquant le « nom » du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, on signifie la tri-personnalité de Dieu qui donne aux hommes de rentrer dans la communion de l'Alliance baptismale. La formule « au nom de » ne signifie pas « par mandat de » mais elle indique que, par l'action de Dieu Trinité lui-même (« cause principale ») qui se sert du ministère du prêtre (« cause instrumentale »), le pécheur absous passe de la domination du péché à la souveraineté retrouvée de Dieu Trinité. Cette action trinitaire est explicitée par la formule déprécative qui précède: « Que Dieu notre Père vous montre sa miséricorde; par la mort et la résurrection de son Fils il a réconcilié le monde avec lui et il a envoyé l'Esprit Saint pour le pardon des péchés: par le ministère de l'Église, qu'il vous donne le pardon et la paix ». Dieu le Père pardonne par le Fils, dans l'Esprit, par une unique action qu'il exerce avec le Fils et l'Esprit. L'ensemble constitue « une formule trinitaire très riche » (p. 263).

J.-Ph. Revel fait observer que la célébration de la réconciliation de plusieurs pénitents avec confession et absolution collectives (malgré les très graves réserves que l'on peut avoir à son sujet en dehors de cas tout à fait exceptionnels) comporte, comme composante propre, une « très belle prière d'absolution solennelle et trinitaire » (p. 267 où le texte qui suit est cité *in extenso*). Ces paroles, probablement inconnues de la plupart des fidèles laïcs et des prêtres, méritent d'être méditées. La formule indicative d'absolution y est précédée de trois formules déprécatives que le prêtre prononce les mains étendues sur les pénitents. La première (Dieu le Père) reprend Ez 33,11 et 1 Jn 4,9-10; la deuxième (Dieu le Fils incarné) fait référence à Rm 4,25 et Jn 20,22-23; et la troisième (Dieu l'Esprit Saint) s'inspire de Ep 2,18 et de 1 P 2,9. L'ensemble jette une lumière très éclairante sur le sacrement de pénitence:

*Dieu notre Père
ne veut pas la mort du pécheur,
mais qu'il se convertisse et qu'il vive.
C'est lui qui nous a aimés le premier:
et il a envoyé son Fils dans le monde
pour que le monde soit sauvé par lui.
Qu'il vous montre sa miséricorde
et vous donne la paix.
— Amen.*

*Jésus Christ, le Seigneur,
livré à la mort pour nos fautes,
est ressuscité pour notre justification.
Il a répandu son Esprit Saint sur les Apôtres
pour qu'ils reçoivent le pouvoir de remettre les péchés.
Par notre ministère, que Jésus lui-même vous délivre du mal
et vous remplisse de l'Esprit Saint.
— Amen.*

*L'Esprit Saint, notre aide et notre défenseur,
nous a été donné pour la rémission des péchés
et en lui nous pouvons approcher du Père.
Que l'Esprit illumine et purifie vos cœurs:
ainsi vous pourrez annoncer les merveilles
de celui qui vous a appelés des ténèbres
à son admirable lumière.
— Amen.*

*Et moi, au nom du Père, et du Fils, + et du Saint-Esprit, je vous pardonne tous
vos péchés.
— Amen³⁹.*

Gilles EMERY, O.P.

39. *Célébrer la pénitence et la réconciliation*, Nouveau rituel, A.E.L.F., Chalet-Tardy, Paris, 1991, p. 79. Texte original latin dans : *Ordo Paenitentiae*, p. 41.

La violence attribuée à Dieu dans la Bible

Une esquisse de théologie de l'Écriture Sainte

1. Violence de Dieu dans l'Ancien Testament

Le monde actuel souffre de beaucoup de violence. Elle ravage la vie des peuples et des individus. Par violence on entend ici toutes les cruautés perpétrées par des êtres humains contre leurs semblables. Fréquemment les religions monothéistes se voient accusées d'être l'une de ses causes majeures¹. La preuve en serait notamment l'Ancien Testament parce que son Dieu agit, semble-t-il, avec grande violence. En effet, de nombreux passages bibliques semblent confirmer cette impression. Voici un seul exemple, tiré du livre de l'Exode (32,26-29) :

Moïse se tint à la porte du camp et dit : « Qui est pour le Seigneur, à moi ! » Tous les fils de Lévi se groupèrent autour de lui. Il leur dit : « Ainsi parle le Seigneur, le Dieu d'Israël : ceignez chacun votre épée sur votre hanche, allez et venez dans le camp, de porte en porte, et tuez qui *son frère*, qui *son ami*, qui *son proche* ». Les fils de Lévi firent ce que Moïse avait dit, et du peuple, il tomba, ce jour-là environ trois mille hommes. Moïse dit : « Vous vous êtes conféré aujourd'hui l'investiture pour le Seigneur, qui au prix de *son fils*, qui au prix de *son frère*, de sorte qu'il vous donne aujourd'hui la bénédiction.

Le Seigneur demande aux Lévites de punir les Israélites coupables d'avoir fabriqué le veau d'or. C'est la faute d'apostasie. Les Lévites doivent bannir tout sentiment d'affection humaine de leur cœur pour massacrer leurs parents les plus proches. Pour des lecteurs contemporains, confrontés à des cruautés semblables perpétrées au xx^e siècle et de nos jours encore, de tels passages sont insoutenables. Quelle est donc leur place dans une *Écriture Sainte*? Comment les expliquer?

2. La voie d'une réponse: la théologie de l'Écriture Sainte

La question soulevée par des passages bibliques attribuant à Dieu des actes de violence et de cruauté doit trouver une réponse convaincante, faute de quoi

1. Pour ce lien entre les religions monothéistes et la violence fondée sur elles, on peut se référer aux ouvrages influents de l'égyptologue et historien des religions Jan Assmann, notamment: Jan ASSMANN, *Le prix du monothéisme*, "Historique", Aubier, Paris, 2007; ID., *Violence et monothéisme*, Bayard, Montrouge, 2009.

l'Écriture Sainte restera scandaleuse pour nos contemporains et pour nous-mêmes. Nous serons alors tentés de la rejeter, en contradiction avec l'Église qui l'a défendue contre les tentatives de rejet de l'Ancien Testament surgissant dès le II^e siècle de notre ère (« marcionisme »), et présentes aujourd'hui encore². Il semble qu'une réponse convaincante doit être cherchée dans une réflexion sur ce qu'est l'Écriture Sainte. En quoi est-elle *sainte* et *parole de Dieu*, alors qu'elle semble présenter par endroits une image insoutenable de Dieu³?

Lorsqu'on veut comprendre adéquatement la nature de l'Écriture Sainte, cinq dimensions sont essentielles. Ces cinq propriétés aideront à mesurer la portée de certains passages bibliques apparemment en contradiction avec la révélation d'un Dieu d'amour.

a) Première dimension : l'Écriture est une parole prophétique

La Bible est qualifiée d'Écriture Sainte parce qu'elle renferme la parole du Seigneur. Ce qui est commun à tous les livres de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament, c'est en effet qu'ils contiennent des paroles du *Seigneur*. Dans le Nouveau Testament, ce sont les paroles et faits et gestes de Jésus, Fils de Dieu. Les paroles des apôtres, disciples de Jésus, prolongent la parole de leur Maître. Dans l'Ancien Testament, chaque livre rapporte des paroles du Seigneur adressées aux patriarches, aux prophètes, aux rois (par exemple à Salomon dans le songe à Gabaon en 1 R 3) et à d'autres personnages, comme à Job qui n'était pas Israélite mais à qui le Seigneur s'est adressé comme à un prophète, en réponse à sa plainte⁴. Or, puisque le Seigneur est saint, sa parole

2. Pour une synthèse récente de la recherche sur Marcion, on peut se référer à Winrich LÖHR, « Markion », *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 24, Anton Hiersemann, Stuttgart, 2012, col. 147-173; voir en particulier, sur la Bible de Marcion, col. 150-156. Voir également Adolf VON HARNACK, *Marcion, l'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, édité par Bernard Lauret, "Patrimoines christianisme", Cerf, Paris, 2003. Pour la controverse actuelle dans la théologie protestante, en Allemagne, sur une redéfinition de la place de l'Ancien Testament dans la Bible chrétienne, voir <www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT> ; le débat a été suscité en 2013 par le professeur de théologie dogmatique (systématique) Notger Slenczka, reprenant des thèses de Schleiermacher, Harnack et Bultmann.

3. La bibliographie sur la violence de Dieu, notamment dans l'Ancien Testament, est abondante; voir par exemple Jean-Daniel CAUSSE, Élian CUVILLIER et André WÉNIN, *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, "Lire la Bible 168", Cerf, Paris, 2011 (avec bibliographie); Thomas RÔMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, "Essais bibliques 27", Labor et Fides, Genève, 1996.

4. Le Talmud de Babylone, traité *Baba bathra* 14a-15b, rapporte et discute une *baraita* (enseignement reçu comme celui de la *mishna*) où chaque livre de l'Écriture est attribué à un auteur jouissant directement ou indirectement d'un charisme prophétique. Le Nouveau Testament professe la même conviction, cf. Lc 24,44.

le sera forcément elle aussi, et de même le document écrit de sa parole sera saint. C'est pourquoi la Bible s'appelle *Écriture Sainte*. Ce nom exprime de façon prégnante la première dimension de la Bible.

Les modernes cependant, conscients du devenir historique et donc humain de la Bible, pourront-ils accepter comme un fait que l'Écriture soit le document écrit des paroles que le Seigneur aurait réellement adressées à des hommes? Affirmeront-ils que Jésus a littéralement prononcé *tout* ce que le Nouveau Testament lui attribue? Les croyants juifs et chrétiens ne vont généralement pas jusqu'à affirmer cela. Mais, en conformité avec la confession de foi appelée « Symbole de Nicée-Constantinople » (381), qui est directement associée au concile de Chalcédoine (451), les chrétiens proclament que *Dieu a réellement parlé par les prophètes⁵ et par son Fils Jésus*. Sur ce fait réel, l'Écriture a greffé, avec liberté, d'autres paroles qu'elle écoute comme des paroles remontant indirectement au Seigneur.

b) Deuxième dimension: l'Écriture est parole humaine et historique

Selon la Bible, le Seigneur n'a pas lui-même écrit ses paroles dans l'Ancien Testament. La seule exception d'une parole écrite par le doigt du Seigneur est l'inscription lapidaire des deux tables des « Dix paroles » ou « Dix commandements ». Mais Moïse les avait fracassées (Ex 32,19). Ensuite, les deuxièmes tables furent écrites par Moïse et non plus par le Seigneur (Ex 34,1.4.28).

Quant à Jésus, il n'a pas laissé de texte écrit de sa main. En outre, plusieurs livres du Nouveau Testament ne furent pas rédigés par les apôtres eux-mêmes mais par des fidèles instruits directement ou indirectement par les apôtres. C'est le cas de l'évangile de Marc et de celui de Luc (également auteur des Actes des Apôtres), ou encore de l'épître aux Hébreux ou de l'Apocalypse. La Bible ne dit jamais que le Seigneur aurait dicté ses paroles à des prophètes, et Jésus n'a jamais enseigné en dictant ses paroles⁶.

5. Henri DE LUBAC, *La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969, p. 119-120, cite saint Justin, saint Irénée, Origène et Rufin comme témoins anciens de la foi au Saint-Esprit comme inspirateur des prophètes.

6. L'Écriture Sainte ne contient donc les paroles divines que dans la *médiation* humaine de ceux qui les ont entendues et rapportées dans leur langue et leur formulation. Le mystère de la parole du Seigneur *en elle-même* reste inaccessible aux lecteurs de l'Écriture Sainte.

Les auteurs des livres de la Bible ont donc composé eux-mêmes leurs écrits. Ils l'ont fait comme tout écrivain qui rédige un document. L'écrivain y met en œuvre son savoir, sa langue, son goût, ses souvenirs et ses émotions. Un écrivain ne peut pas coucher par écrit ses textes sans se servir de toutes les composantes de sa personnalité. Ainsi l'Écriture Sainte est-elle aussi un ensemble d'écrits marqués par la personnalité de leurs auteurs et par les destinataires à qui ils s'adressent. Le milieu et le moment historiques de leur origine ont profondément imprégné les livres de l'Écriture Sainte.

c) Troisième dimension: l'Écriture est le patrimoine de la communauté croyante

Aujourd'hui, la Bible est souvent considérée comme une œuvre littéraire, écrite par un auteur individuel pour des lecteurs individuels. Ce n'est pas faux mais il importe d'ajouter une dimension supplémentaire, importante, pour saisir sa vraie nature. Elle est en effet destinée à une *communauté* croyante qui est son premier destinataire, avant les lecteurs et les lectrices individuels⁷.

Dans l'Ancien Testament, l'Écriture a rang de constitution et de tradition d'origine pour une communauté à la fois nationale et religieuse. D'une part, en effet, la parole révélée du Seigneur est prescriptive. Elle commande et ordonne. Cela ne vaut pas seulement de la Loi proprement dite mais également des prophètes. La parole divine qu'ils sont chargés de proclamer implique l'autorité qu'il faut accueillir et accepter. Les destinataires des commandements divins sont l'ensemble du peuple.

D'autre part, les parties non prescriptives, les récits que l'on trouve dans le Pentateuque et dans les livres historiques, de même que la littérature de dévotion comme les Psaumes et d'autres prières, ainsi que les écrits de sagesse, correspondent aux traditions propres de cette communauté nationale et religieuse israélite et juive. Ces traditions forment l'identité communautaire grâce à la mémoire commune de toute l'histoire et de toute la pensée de la communauté à travers les temps. Avec les lois, ces traditions sont le point de référence pour tout le monde. Car chacun les connaît et chacun peut se faire comprendre grâce à elles.

7. Dans l'Ancien Testament, cela est spécialement visible dans des passages comme la conclusion de l'alliance au Sinaï (Ex 24,1-11) ou l'annonce prophétique publique interdite par le roi Joiaqim (Jr 36).

Dans le Nouveau Testament, Jésus s'y réfère souvent. Par exemple, quand les Sadducéens lui posent une question sur la résurrection des morts, Jésus les renvoie aussitôt à un passage biblique qui est revêtu d'une autorité suprême pour les Sadducéens comme pour Jésus, à savoir Ex 3,6: « N'avez-vous pas lu dans le Livre de Moïse, au passage du Buisson, cette parole que Dieu lui a dite: "Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob" ? » (Mc 12,26). En plaçant la question sur le terrain d'une référence commune, acceptée par les Sadducéens (dans la loi de l'Ancien Testament), Jésus peut apporter un argument en faveur de la vie après la mort que ses opposants ne pourront pas écarter d'un revers de main. Ils devront s'y arrêter.

Quelquefois, ce bien communautaire qu'est l'Écriture pour les communautés croyantes juive et chrétienne est appelé « canon » des Écritures. C'est une désignation formelle qui définit l'Écriture Sainte par ses frontières. Beaucoup plus important que les limites est cependant le contenu de ce patrimoine qui n'appartient à aucun individu en particulier, ni à un grand-prêtre, ni à un roi, ni à une assemblée du peuple. C'est le trésor de famille, transmis de génération en génération. Il appartient à toute la chaîne des générations.

d) Quatrième dimension: l'Écriture protégée

Puisque l'Écriture Sainte est ainsi la référence commune de tous, elle ne peut pas non plus être modifiée. Les changements éventuels devront recevoir l'aval d'instances qui représentent légitimement toute la collectivité. Sans cela les interventions dans le patrimoine de l'Écriture resteront des initiatives privées non reconnues par l'ensemble de la communauté croyante, juive d'abord et chrétienne ensuite. Cela explique la transmission conservatrice, au sens premier de ce mot: l'héritage commun des Écritures. Il n'est pas facile d'introduire des réarrangements. Le trésor des Écritures demeure ainsi ce qu'il est⁸.

8. Cette affirmation s'oppose à l'idée, aujourd'hui prépondérante, suivant laquelle le texte biblique (et le canon entendu au sens de la liste de livres considérés comme jouissant d'une autorité plus grande dans les communautés croyantes du judaïsme) était en pleine fluidité durant les siècles qui ont précédé notre ère. Les écrits bibliques découverts à Qumrân semblent en effet révéler une multiplicité textuelle qui devait céder le pas à un texte fixé seulement au début de l'ère chrétienne: voir par exemple l'introduction à *La bibliothèque de Qumrân*, vol. 3a: *Torah. Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble. Édition et traduction des manuscrits hébreux araméens et grecs*, sous la direction de Katell BERTHELOT, Michaël LANGLOIS et Thierry LEGRAND, Collection en neuf volumes à l'initiative d'André PAUL, Cerf, Paris, 2014, p. V-XVII. Mais cette pluriformité n'exclut pas, à notre avis, la conservation simultanée soignée de certains

Certes, de nombreuses initiatives surgirent dans le judaïsme, durant les trois siècles avant Jésus-Christ, pour enrichir le capital scripturaire par de nouveaux écrits. Certains auteurs, certains courants religieux et certains milieux théologiques s'efforcèrent de faire accréditer des livres religieux nouveaux que l'on appelle « apocryphes » ou « pseudépigraphes ». D'autres érudits proposèrent des changements dans la teneur même des livres saints. Cette vitalité littéraire est bien documentée dans la bibliothèque de Qumran (du III^e siècle avant Jésus-Christ au I^{er} siècle après Jésus-Christ) qui fournit quantité d'écrits de ce genre. Pourtant, le grand nombre d'œuvres religieuses et de copies de livres bibliques réarrangés et attestés dans cette bibliothèque, mais qui ne furent jamais accueillis dans la Bible reconnue par l'ensemble des Juifs (Philon d'Alexandrie, Sadducéens et milieux sacerdotaux, Pharisiens, Samaritains et chrétiens venus du judaïsme), prouve précisément la difficulté d'élargir et de modifier le patrimoine des Écritures reçu de la tradition.

e) Cinquième dimension : l'Écriture Sainte suggère elle-même des correctifs pour certains passages bibliques impossibles à interpréter au sens littéral.

Les Écritures étaient bien défendues contre des adaptations contraires à leur teneur authentiquement transmise. Le prix à payer pour cette conservation respectueuse de la Bible était la difficulté, pour ses lecteurs, de comprendre certains passages dans l'Écriture, comme par exemple les passages présentant une image de Dieu ressentie comme inadéquate⁹. C'est pourquoi les communautés juive et chrétienne ont parfois dû trouver une méthode pour expliquer de tels passages qui se trouvaient certes dans l'Écriture mais qui ne pouvaient pas être entendus « à la lettre ».

Les fondateurs du judaïsme rabbinique, aux premiers siècles de notre ère, créèrent la *mishna* et les deux *talmuds* , avec l'exégèse *midrashique* et *targoumique* ,

manuscrits bibliques de qualité spéciale, depuis une haute époque, qui allaient servir de base à la fixation du texte et du canon bibliques au I^{er} siècle de notre ère. C'était déjà l'intuition du grand savant juif Abraham Geiger au XIX^e siècle. Voir aussi, en ce sens, Adrian SCHENKER, *Une Bible archétype ? Les parallèles de Samuel-Rois et des Chroniques* , édité par Michaël LANGLOIS, "L'écriture de la Bible 3", Cerf, Paris, 2013.

9. Pour le phénomène de corrections du texte biblique durant les trois siècles précédant notre ère, on peut se référer à Dominique BARTHÉLEMY, *Découvrir l'Écriture* , "Lectio divina, hors série", Cerf, Paris, 2000, p. 161-183 ; Adrian SCHENKER et Philippe HUGO (dir.), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* , "Le monde de la Bible 52", Labor et Fides, Genève, 2005 ; Innocent HIMBAZA et Adrian SCHENKER (éd.), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au I^{er} siècle avant J.-C.* , "Orbis Biblicus et Orientalis 233", Academic Press - Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg - Göttingen, 2007.

afin d'orienter l'interprétation scripturaire dans un sens conforme à la foi juive de leur époque. Quant à l'Église, la communauté de ceux qui croient en Jésus Messie promis par le Seigneur, elle a dégagé des lignes de force dans la parole du Seigneur consignée dans l'Ancien Testament, dans les évangiles et les écrits apostoliques.

Ainsi Jésus, relayé par la tradition chrétienne ancienne, a ramené la diversité des prières possibles dans les Psaumes à la substance essentielle de la prière: le *Pater* (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). La prière enseignée par Jésus n'est pas seulement une formule à réciter, mais le résumé de ce que toute prière doit contenir. La prière négative, demandant au Père céleste la destruction des ennemis, n'y est plus présente. Du coup, une donnée de la prière biblique antique allait dorénavant être exclue de la pratique priante de l'Église. Pourtant cette donnée de la prière ancienne fut maintenue dans le patrimoine de l'Écriture.

L'apôtre Paul fut le premier théologien chrétien à relativiser radicalement le caractère *obligatoire* des prescriptions rituelles de la Loi divine, octroyée pourtant au peuple d'Israël par le Seigneur lui-même. Ainsi supprima-t-il l'obligation générale de la circoncision pour tous les croyants chrétiens, obligation pourtant fondamentale chez les Juifs jusqu'à nos jours. Paul avait saisi que ces prescriptions ne s'appliquaient pas lorsque des non-Juifs entraient dans l'Église naissante, en grand nombre: ils n'étaient pas obligés de se faire d'abord Juifs avant de rejoindre la communauté chrétienne. En effet, ces lois avaient été données par le Seigneur à la communauté israélite et juive et ne valaient donc pas pour les nouveaux chrétiens venus de religions païennes, et non du judaïsme. Cependant l'Église apostolique n'a jamais eu l'idée d'abandonner l'Écriture Sainte qui contient ces prescriptions-là. On continuait à les lire, mais dans le sens d'un enseignement sur la personne humaine, sur l'anthropologie religieuse, et non comme des commandements à appliquer. L'Écriture Sainte suggère ainsi elle-même des correctifs pour certains passages bibliques en tension avec des paroles centrales de Dieu.

3. Un correctif biblique pour le Dieu violent dans l'Écriture

Les passages qui montrent le Seigneur sous des traits violents se trouvent dans le contexte de châtements dont le Seigneur *charge des hommes*, que ce soient des personnes individuelles (comme par exemple Saul en 1 S 15,1-3) ou des peuples (comme par exemple les Babyloniens dans le prophète Habacuq 1-2).

Dans la Bible, le contexte plus large des châtements divins est toujours le *jugement* du Seigneur qui rétablit la justice. C'est en effet la fonction de tout jugement authentique. Il est au service de la justice piétinée qui doit être redressée. Dans le déroulement d'un jugement, la personne fautive se voit renvoyée à sa responsabilité ; mais souvent elle ne l'accepte pas spontanément et elle doit être amenée par la force à l'assumer. C'est le rôle du châtement. Le châtement est en effet la contrainte imposée à l'homme injuste qui l'oblige à porter la conséquence du mal qu'il a fait. Dans le passage d'Ex 32,26-29 que nous avons cité au début de cet exposé, les Lévites acceptent la mission que le Seigneur leur confie de châtier les Israélites coupables d'apostasie. C'est eux qui exécutent la punition, au nom du Seigneur. Ils sont les serviteurs de son jugement.

Or l'idée du Seigneur se servant d'hommes pour exécuter des punitions disparut de la Bible autour de l'exil à Babylone, au VI^e siècle avant Jésus-Christ. Le Seigneur continue de susciter des hommes pour *sauver* son peuple, tel le roi Cyrus en Is 45,1-6 : son rôle n'est pas celui de la punition mais seulement de la libération. En outre, une idée nouvelle et centrale se fit jour depuis la prophétie du Deutéro-Isaïe (notamment depuis les troisième et quatrième chants du Serviteur du Seigneur : Is 50,4-11 ; 52,13-53,12) : le salut se fera davantage par les serviteurs du Seigneur qui acceptent *de souffrir et de mourir* pour lui, plutôt que par des guerriers et des rois qui punissent et tuent au nom du Seigneur.

Au II^e siècle avant Jésus-Christ, le livre de Daniel ajoute l'espérance d'un jugement final et définitif de Dieu en conclusion de toute l'histoire humaine. C'est la vision du « Fils de l'homme » qui instaurera un règne de douceur et d'humanité à la fin des temps. Il mettra fin aux régimes injustes et à leurs brutalités que connaît l'histoire des hommes depuis les origines. Les serviteurs du Seigneur Juge sont le Fils de l'homme et les anges, et non plus les hommes chargés de missions punitives.

Dans cette nouvelle perspective de l'Écriture Sainte, les passages qui montrent le Seigneur donner ordre à des êtres humains de sévir en son nom contre les adversaires se trouvent en porte-à-faux. Ils ne correspondent plus à la conception du jugement du Seigneur que déploient les livres bibliques plus récents, et qui s'impose comme plus cohérente avec le gouvernement réel de Dieu dans le monde. Ces livres bibliques sont donc le *correctif* des représentations plus anciennes du jugement et du châtement divins que l'on trouve dans

la Bible, puisqu'ils ne reprennent plus ces représentations à leur compte et les remplacent par une autre conception du jugement de Dieu. On ne peut plus prendre à la lettre les idées anciennes du châtement divin. Le Seigneur n'a pas donné ces ordres cruels que certains passages de la Bible, comme Ex 32, rapportent. Il faut les comprendre autrement. Puisque les communautés croyantes, juive et chrétienne, ont néanmoins gardé ces passages dans la Bible, de tels passages impliquent à leurs yeux un rapport réel à la parole divine, mais c'est un rapport indirect. Ils ne peuvent pas et ne doivent pas être pris à la lettre. Ils sont exclusivement reliés à la parole du Seigneur lorsque celle-ci est entendue dans un sens transposé, adapté ou figuré. L'allégorie ou l'exégèse typologique des Pères de l'Église correspond à cette intelligence du sens de l'Écriture.

Quelle est donc la signification indirecte et « corrigée » de tels textes ? Ces passages disent peut-être deux choses. Premièrement, le jugement du Seigneur est chose importante. Le Seigneur sauvera ceux qui ont subi l'injustice et il récompensera ceux qui lui sont restés fidèles à travers épreuves et souffrances. Car le Seigneur est fidèle. Deuxièmement, la responsabilité des coupables est grande. Les fautes humaines peuvent atteindre des dimensions horribles. C'est peut-être là le sens des images de cruauté dans le châtement ordonné par le Seigneur : la sévérité de la peine correspond à la gravité de la faute. Car dans le cas d'une responsabilité écrasante, la tentation est grande de vouloir l'alléger en minimisant l'importance du mal commis.

4. Conclusion

La Bible est Écriture Sainte parce qu'elle nous donne accès à la parole de Dieu proclamée par le Fils de Dieu, par des prophètes et d'autres porte-parole du Seigneur. Comme Dieu est saint, sa parole l'est aussi ; et de même le document dans lequel cette parole est consignée. Et dans certains passages bibliques, la parole est divine non pas selon le sens littéral direct mais dans un sens indirect et transposé. L'Écriture Sainte, et les communautés croyantes juive et chrétienne, suggèrent elles-mêmes des correctifs qui obligent à prendre ces passages-là non pas à la lettre mais dans un sens adapté. Les paroles scripturaires qui attribuent au Seigneur des ordres inhumains et violents sont de cette nature.

Adrian SCHENKER, O.P.

Une seule chair en un seul esprit. Théologie du mariage

Le livre de José Granados, *Una sola carne in un solo spirito. Teologia del matrimonio*¹, se présente comme un véritable manuel de sacramentaire du mariage : fort complet il embrasse toutes les questions touchant au sacrement du mariage. Il faut commencer par saluer le courage de l'Auteur car le thème du mariage est extrêmement complexe et délicat. Saint Augustin, dans son *De conjugiiis adulterinis* (419), confiait déjà la difficulté d'une telle entreprise : « Bien que j'aie examiné et discuté, autant que mes lumières me l'ont permis, la question du mariage, je suis loin d'ignorer qu'elle est fort obscure et fort compliquée (*obscurissimam et implicatissimam*)². » Et pourtant, le saint Docteur africain connaissait fort bien la question puisqu'il avait déjà écrit auparavant quatre ouvrages sur le sujet : *De continentia* (395-396), *De bono conjugali* (401), *De sancta virginitate* (401), *De bono viduitatis* (414). Il écrira ensuite encore *De*

nuptiis et concupiscentia (419-421). Le professeur Granados ne s'est donc pas laissé effrayer par un thème aussi « obscur et compliqué » et il convient de le remercier d'offrir un ouvrage lumineux.

J'ai commencé par qualifier l'ouvrage de « manuel », mais disons-le, ce livre est aussi beaucoup plus qu'un manuel de sacramentaire du mariage.

Un *manuel* parce qu'il recueille et creuse tous les éléments classiques d'un traité complet sur le sacrement de mariage, reprenant le parcours historique de la formation de la théologie du sacrement de mariage, ses questions débattues, ses développements clés. Un *manuel* qui introduit également dans la richesse de la Tradition : Écriture Sainte, Pères, Docteurs médiévaux, Conciles, théologiens modernes, Jean-Paul II, etc.

Cependant, il y a là *beaucoup plus qu'un manuel* parce que le livre ne se contente pas de revisiter les thèmes classiques de la sacramentaire du mariage, mais il les embrasse avec grande profondeur offrant une vraie contemplation du Mystère du mariage en le reliant aux Mystères de la foi : si la foi chrétienne est révélation de l'amour de Dieu dans le Christ, alors le mariage, sacrement de l'amour, est bien un lieu charnière de révélation de la foi³. Cette vision

1. JOSÉ GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito. Teologia del matrimonio*, Cantagalli, Siena 2014. Le livre a également été publié en espagnol : *Una sola carne en un solo espíritu. Teología del matrimonio*, Pelicano-Palabra, Madrid 2014. Le titre renvoie à la citation paulinienne d'*Éphésiens* 4,4 « Il n'y a qu'un Corps et qu'un Esprit, comme il n'y a qu'une espérance au terme de l'appel que vous avez reçu. »

2. ST AUGUSTIN, *De Conjugiiis adulterinis*, I/XXV.32, in *Œuvres*, 1^{re} série, II, Bibliothèque Augustinienne, DDB, Paris 1948, 172-173 : « *His ita pro meo modulo pertractatis atque discussis, quaestionem tantam de conjugiiis obscurissimam et implicatissimam esse non nescio.* »

3. Cf. la présentation de J. GRANADOS au premier chapitre de son ouvrage *Una sola carne in un solo spirito...*, cit., 27-32.

ample et architectonique permet d'élargir l'horizon tout en l'unifiant. José Granados propose ainsi un parcours qui présente le sacrement de mariage comme lieu d'unification entre chair et esprit, amour humain et amour divin. Il articule et ordonne la réflexion selon un ordre de sagesse dont je voudrais souligner quatre points essentiels qui me semblent constituer les clés de lecture transversale de l'ouvrage :

1/ Sacramentalité originaire du corps et du mariage

Le livre de J. Granados prend pour base l'intuition de saint Jean-Paul II sur la sacramentalité originaire du corps et du mariage, envisageant le corps comme ouverture originaire de l'homme à la rencontre et à la relation, lieu où se rend présent l'amour et en particulier l'Amour divin, lieu façonné par la présence de l'Esprit Saint. L'*una caro* est ainsi appelée à devenir *unus spiritus*.

2/ Mariage comme clé de l'économie sacramentelle

L'ouvrage repose sur la conviction que le mariage – sacrement originaire – articule et introduit tout le langage du corps au sein de la vision sacramentelle. « Témoin de la connexion entre corps et Esprit », le mariage est donc « nécessaire pour comprendre toute l'économie sacramentelle »⁴. Aussi constitue-t-il « un lieu "stratégique" pour comprendre comment une telle grâce [sacramentelle] peut être communiquée dans les sacrements :

toujours à travers la chair, toujours selon un mode relationnel⁵ ».

3/ L'articulation entre création et rédemption : une lecture christologique

J. Granados exploite de façon féconde une idée très présente dans la patristique que Jean-Paul II a reprise avec insistance – en particulier dans ses catéchèses sur l'amour humain⁶. Il s'agit de la compréhension du lien entre mariage et langage du corps à partir de l'événement de l'Incarnation et de la Pâque, c'est-à-dire à partir de la lumière que la résurrection reverse sur l'origine de l'homme⁷. Le Mystère Pascal – comme don total du Christ à travers sa mort et sa résurrection – illumine de l'intérieur la réalité du mariage, et ce, dès avant même le Christ. C'est, en effet, à partir de l'amour de Jésus et de l'événement pascal, à partir de l'Incarnation, de sa mort et résurrection, qu'il convient de relire l'origine, c'est-à-dire le récit de la Genèse et le dessein de Dieu sur l'amour humain. Cette lecture dévoile la grammaire originaire des noces inscrite dans le cœur humain dès l'origine : « C'est à partir du centre de la foi pascalle que s'illumine le mariage du principe⁸. »

4. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito...*, cit., 409 : « Il matrimonio testimonia la connessione tra corpo e Spirito, necessaria per comprendere tutta l'economia sacramentale. »

5. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito...*, cit., 409 : « Il matrimonio costituisce un luogo "strategico" per comprendere come tale grazia [sacramentale] si possa comunicare nei sacramenti: sempre attraverso la carne, sempre in modo relazionale. » Voir encore 19, 211, 214.

6. Cf. ST JEAN-PAUL II, *Théologie du Corps*, Y. SEMEN (éd.), Cerf, Paris 2014.

7. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito...*, cit., 153.

8. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito...*, cit., 66 : « Dal centro della fede pasquale, si chiarisce il matrimonio del principio. »

Mais d'autre part, la réalité du mariage de la création est « fondamentale pour découvrir comment le Christ conduit l'histoire à sa plénitude⁹ ». C'est là toute l'intuition de *Gaudium et Spes* 22 – « le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » – qui jette une lumière profonde sur le mariage. Finalement par-delà toutes ces réflexions, la grande question que pose l'Auteur peut se résumer ainsi : comment la chair du Christ touche-t-elle l'« une seule chair » des époux ?

4/ Dimension ecclésiale du mariage

À partir de cette lecture christologique, l'Auteur est conduit à mettre en valeur la dimension profondément ecclésiale du mariage qui culmine dans le Christ et dans l'Église. En effet, suivant la tradition patristique, le « grand mystère » de l'épître aux Éphésiens 5 permet une lecture typologique de toute l'histoire du salut, faisant valoir l'unité intrinsèque de cette histoire d'Adam et Ève jusqu'au Christ et à son Église.

L'accent mis sur la dimension ecclésiale permet à José Granados de souligner le lien vital unissant baptême et mariage. C'est par la grâce de leur baptême que les époux sont membres du Corps du Christ et c'est en tant que membres de ce Corps qu'ils vivent la grâce du sacrement de mariage comme une nouvelle modalité d'appartenance à ce Corps (en tant « qu'une seule chair »)¹⁰ et

donc, comme une nouvelle manière d'édifier le Corps de l'Église. Considérant le baptême et la façon dont celui-ci introduit les époux dans l'Église à travers l'appartenance au Corps de Jésus, José Granados offre des lumières précieuses sur l'indissolubilité du mariage et « l'une seule chair » que forment les époux :

Le baptême s'insère dans un corps nouveau, le corps de Jésus. De cette façon, deux baptisés pourront s'unir « en une seule chair » seulement à partir de cette nouvelle corporalité. Ainsi, comme l'homme ne peut abandonner son corps reçu à la naissance, analogiquement il n'est de même pas possible pour un chrétien de se défaire du corps nouveau reçu dans le Baptême ni, par conséquence, de la nouvelle forme d'unité en une seule chair inaugurée par Jésus¹¹.

En soulignant la mission d'édification de l'Église-communion, l'Auteur met en valeur combien la dimension sociale du mariage et sa capacité générative à travers la richesse des expériences familiales (filiation, sponsalité, paternité, maternité, fraternité) sont ordonnées au déploiement du Corps du Christ et à la maturation du Règne de Dieu sur terre. Ces pages

9. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito...*, cit., 67 : « Il matrimonio creaturale, [...] è fondamentale per scoprire in che modo Cristo conduca la storia a pienezza. »

10. Voir, entre autres, J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito...*, cit., 190, 210, 230, 248, 267, 281, 320-324.

11. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito...*, cit., 249 : « Il battezzato s'inserisce in un corpo nuovo, il corpo di Gesù. In questo modo, due battezzati potranno unirsi "in una sola carne" solo a partire da questa nuova corporalità. Così come l'uomo non può abbandonare il suo corpo, ricevuto alla nascita, analogamente non è neanche dato al cristiano di disfarsi del corpo nuovo ricevuto nel Battesimo né, di conseguenza, della nuova forma di unità in una sola carne inaugurata da Gesù. »

constituent un éclairage profond pour l'ecclésiologie.

Un des grands mérites de la réflexion réside encore dans le fait que l'Auteur offre une vision profondément ancrée dans la Tradition – en particulier la Tradition patristique et les Docteurs médiévaux – tout en assumant l'apport et la nouveauté de l'enseignement conciliaire récent et de saint Jean-Paul II. Sans cacher les méandres laborieux de la réflexion théologique sur le sacrement de mariage au cours des siècles ni céder à la tentation d'une herméneutique de rupture, José Granados montre de façon particulièrement intéressante combien l'apport du concile Vatican II et de saint Jean-Paul II constituent certes une nouveauté, mais surtout un renouvellement qui plonge ses racines dans la continuité la plus profonde à la Tradition de l'enseignement de l'Église sur le sacrement du mariage.

Enfin, pour conclure, je ne peux que recommander la lecture de cet ouvrage, non seulement aux étudiants en sacramentaire du mariage, mais aussi et tout simplement à tous ceux qui réfléchissent sur la réalité de ce sacrement. En cette période de réflexion synodale, ce livre est précieux car il offre des points de référence précise, des réponses claires et approfondies sur les questions brûlantes actuellement débattues. Avec intelligence et profondeur, le professeur Granados les affronte avec courage, sans les éviter, faisant le point des discussions en cours puis donnant son éclairage théologique propre : indissolubilité, contrat et sacrement, foi et sacrement

de mariage, eucharistie et mariage, divorcés remariés, mariages mixtes, ministre du sacrement¹², etc.

Tout en étant très sûr et très riche du point de vue doctrinal, ce livre l'est aussi du point de vue pastoral car il offre – outre tout le fondement théologique nécessaire à une vraie pastorale – les clés d'un vrai parcours d'accompagnement des époux, notamment à travers la présentation du sacrement de mariage dans sa relation au temps et à l'histoire, comme promesse assumant l'origine, et ouvrant un avenir, comme cheminement patient dans le temps, suivant le rythme de l'Esprit¹³.

Sr Alexandra DIRIART

arguments en cause dans le débat (262-269), José Granados tranche en faveur de la ministérialité des époux (269-270). Pour ma part, tout en reconnaissant les époux comme ministres du sacrement, je me pose encore la question de savoir s'il ne faut pas reconnaître une co-ministérialité au prêtre.

13. J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo spirito...*, cit., 409 : « L'una caro diviene *unus spiritus* attraverso un paziente cammino nel tempo. [...] La sacramentalità del matrimonio, il suo carattere di segno efficace, non avviene per elevazione ad una sfera non terrena, ma piuttosto attraverso il nesso con la pienezza del tempo in Cristo e nella Chiesa; è così che assume il tessuto temporale concreto della vita dei coniugi. »

12. C'est peut-être le seul point de cet ouvrage (262-270) où je ne réussis pas à suivre entièrement l'Auteur. Après avoir rappelé les

ERNEST-BERNARD ALLO - CHARLES JOURNET, *Correspondance*, éditée par Jacques RIME, *Mémoire dominicaine* n° 32, Éditions du Cerf, Paris, 2015, p. 165-337.

À la mort du P. Ernest-Bernard Allo, o.p., en 1945, Charles Journet publiait dans *Nova et Vetera* les trois premières lettres que lui avait adressées le dominicain en 1919, en ajoutant : « Ces lettres, qui, à l'époque où elles nous parvinrent, nous indiquèrent une orientation qui fut pour nous décisive, marquèrent le début d'une amitié que nous regardons comme une des grâces de notre vie. »

L'édition complète de cette correspondance établie par Jacques Rime est une publication majeure. Elle comporte 127 lettres ou cartes, de décembre 1918 à février 1940, plus nombreuses dans les premières années, jusqu'en 1924 – date à partir de laquelle, Journet s'installant au séminaire de Fribourg, les deux hommes peuvent se voir régulièrement.

Correspondance majeure, c'est aussi une correspondance intéressante et attachante par bien des aspects. Elle révèle le jeune prêtre Charles Journet (il est prêtre depuis un an et demi lorsqu'il écrit pour la première fois au P. Allo), avant sa rencontre avec Jacques Maritain : années de maturation où paraissent déjà des traits essentiels de sa physionomie intellectuelle, son attention aux questions d'exégèse et d'histoire des religions, son « esprit apostolique » (lettre de E.-B. Allo du 12 janvier 1920, p. 199), sa recherche d'un « maître » (cf. p. 206, p. 216, « Si vous saviez comme cela réconforte de sentir quelqu'un derrière soi, surtout chez nous, où c'est la

grande confusion religieuse et philosophique »). C'est aussi un document de première main sur le bref essai de vie dominicaine fait par l'abbé Journet en septembre 1920.

Cette correspondance vaut peut-être plus encore par la figure du P. Allo qu'elle fait apparaître : sa valeur « scientifique » (la lettre du 25 janvier 1919 est un vivant petit traité d'herméneutique historique et biblique), mais, plus fondamentalement, la finesse et la pertinence de ses jugements, sa belle santé humaine, religieuse et intellectuelle – ce qui est infiniment plus rare et qui fait de lui véritablement un maître.

« Si donc j'ose vous dire très franchement mon impression [à propos d'un livre du pasteur Berguer (une vie de Jésus à la lumière de la psychologie et de la psychanalyse) et des réactions qu'il suscite, et de l'émoi que celles-ci provoquent chez Journet], il me semble que vous vous émouvez un peu trop vite, et que cette nouvelle découverte de l'Amérique, que font quelques libéraux de Genève, pourrait n'avoir d'autre portée que celle d'un incident local et sans lendemain. Ensuite, faut-il aller jusqu'à s'indigner des réponses que vous trouvez « lamentables » ? Elles manquent sans doute un peu d'adresse, le point précis n'y est pas touché, et M. Carry s'est trop pressé de répondre à un livre qu'il n'avait pas lu ; mais il ne prétendait pas l'avoir lu, et, s'il n'y a opposé que des généralités, au moins ces généralités sont-elles justes. » (29 avril 1920, p. 212)

« Je crois, cher ami, qu'une réponse de ce genre [esquissée par Allo dans les lignes qui précèdent ce paragraphe] serait assez

appropriée, et produirait un effet à condition d'être faite gentiment, courtoisement, sans expressions dures ni termes indignés, sans enfler la voix, ce qui serait en affaiblir l'effet. » (*Ibid.*, p. 215) Avec l'encouragement du P. Allo, Journet rédigea sa brochure *Quelques réflexions sur La vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique de M. Le pasteur Georges Berguer*, 1920.

Citons encore ces lignes du P. Allo à propos du stoïcisme, qui avait attiré Journet : « Il ne me fait pas peur, mais je me méfie beaucoup de sa direction de conscience. Parce qu'il fige les gens dans une attitude d'estime d'eux-mêmes qui les empêche de porter leurs regards jusqu'au fond. Il a eu de belles âmes, comme Épictète et Marc-Aurèle, que j'aime, mais qu'on ne peut disculper d'orgueil inconscient. On peut passer à leur école comme à une étape, pour gagner le sentiment d'indépendance des niaiseries, et se cuirasser contre les contrariétés quotidiennes ; mais si on ne les dépasse pas, rien n'est fait. Car il n'y a pas, au fond, d'esprit plus opposé à celui du christianisme. Leur métaphysique ne vaut rien, et leur optimisme, leur soumission à leur Providence – qu'ils ne sauraient, avec un peu de critique, considérer comme le Père, comme le vrai Dieu bon –, c'est une commande, une gageure ; ils suppriment, en refusant de la regarder, une grande partie de la réalité, qui ruinerait leur optimisme et leur sentiment d'indépendance ; et, s'ils chantent Dieu quand même comme l'excellent Épictète, – leur Dieu indifférent, froid et mauvais – c'est qu'ils se sont noblement monté le cou, comme beaucoup d'autres artistes idéalistes, ou bien que, sous ce fantôme, ils entrevoient le vrai Dieu, le nôtre, bien différent de celui de leur théorie. » (p. 191)

MICHEL CAGIN, OSB

SAMUELE PINNA, *Meditazioni sul Concilio. Una lettura del Vaticano II con Benedetto XVI*, Presentazione di Piero Viotto, Aracne Editrice, Roma, 2015, 152 p.

Arbor Historiae est le nom de la collection d'études que *Méditations sur le Concile* inaugure chez l'éditeur Aracne. L'image de l'arbre, choisie justement pour représenter idéalement et pour illustrer graphiquement le nom de la collection qui accueillera des études d'histoire de l'Église, peut en un certain sens représenter aussi l'image de l'Église, comme s'il s'agissait d'un *arbor Ecclesiae*, d'une vigne féconde qui, dans ses racines solides et dans ses diramations touffues, s'étend inséparablement partout ailleurs dans l'histoire de l'homme.

Les *Meditazioni sul Concilio* s'occupent d'une branche bien précise de cet arbre. D'une branche importante, neuve, certainement riche en feuilles, mais rien d'autre qu'une branche. Nous relevons ainsi déjà une première vertu de ce petit volume : l'équilibre constant avec lequel l'Auteur aborde et interprète le Concile Vatican II, en le relisant notamment comme *un* concile, contrairement à certains essais contemporains oubliant trop facilement qu'il a été précédé par vingt et un autres conciles qu'il n'a pas révoqués. En fait, l'Auteur lui-même fait justement allusion, en ce qui concerne le Concile Vatican II, à des « interprétations de "signe opposé" », à des « relectures et des contributions d'orientations différentes » qui « se succèdent périodiquement », d'où proviennent « des visions presque totalement "idéologiques" » (p. 18).

Or la raison de l'équilibre dont le présent essai peut se vanter est déjà indiquée par l'Auteur dans le sous-titre « *Una lettura del Vaticano II con Benedetto XVI* », à savoir dans le choix d'un guide digne de foi, tel un Virgile fiable auprès de Dante, capable de nous accompagner dans le voyage à travers l'abondance des écrits

conciliaires. L'Auteur se présente profondément enraciné dans la solide Tradition de l'Église et ne se laisse pas dévier par les brises sinueuses et attrayantes qui soufflent de temps en temps et qui abandonnent le navigateur improvisé dans un calme absolu ou le poussent dans des ouragans dévastateurs.

Le philosophe italien Piero Viotto le relève clairement dans sa *Présentation* de l'essai : « Un théologien, lorsqu'il est véritable théologien, ne peut pas être un conservateur ou un progressiste, car son savoir concerne l'être de Dieu qui, même lorsqu'il se manifeste dans l'histoire, ne peut pas se résoudre dans le devenir, parce que c'est toujours l'être de Dieu qui se révèle, même si, en Se révélant, Il accepte les conditionnements de l'histoire humaine pour se manifester à l'homme et se faire comprendre. Les théologiens conservateurs ou progressistes se limitent à étudier ces conditionnements, psychologiques et sociologiques, à en faire l'herméneutique et perdent ainsi de vue leur vrai devoir qui est la contemplation de Dieu. » (p. 13) Et il poursuit : « Le livre que l'abbé Samuele Pinna consacre au Concile Vatican II, à travers une analyse soignée des écrits de Joseph Ratzinger-Benoît XVI, n'est pas un traité de théologie et même pas un livre d'histoire, mais une méditation sur l'événement du Concile, qui exprime, dans l'Église, la communion dans la foi des croyants. » (*ibidem*)

Cependant, par *méditation* il ne faut pas entendre un discours édifiant occasionné par une analyse du Concile. Il s'agit plutôt d'une enquête qui « lit et évalue – affirme encore Piero Viotto – les événements du Concile » et d'un « excellent instrument de travail » (p. 16) permettant de pénétrer dans les documents conciliaires à travers les écrits de celui qui en a été l'un des acteurs et même des réalisateurs.

Le voyage auquel je faisais allusion, et dans lequel nous accompagnons l'Auteur, est

cadencé par trois étapes qui correspondent aux trois parties qui composent l'essai : la première partie, après une brève reconstruction de l'histoire du Concile (ch. 1), examine attentivement la question « herméneutique » (ch. 2), en reprenant et en expliquant le concept de Tradition, en explicitant le lien intrinsèque qui la relie au Concile et en clarifiant des termes et des expressions qui sont souvent reçus de manière acritique ou mal compris, tels que « mise à jour », « caractère pastoral », « dogme », « théologie ».

La deuxième partie, qui constitue le cœur du livre, est consacrée à l'analyse des Constitutions conciliaires (*Sacrosanctum Concilium*, ch. 1 ; *Lumen Gentium*, ch. 2 ; *Dei Verbum*, ch. 3 ; *Gaudium et spes*, ch. 4), définies comme des « points cardinaux de la boussole capable de nous orienter » (p. 21). Enfin, la troisième partie, *Orientamenti conclusivi*, est dédiée à l'analyse de la nature de l'Église, « cœur de la discussion conciliaire » (p. 129), « thème central du Concile et lieu où l'on observe la racine de la « crise » de la foi catholique, mais aussi son renouveau » (*ibidem*).

L'Auteur manifeste ici la partialité et l'insuffisance d'une approche uniquement phénoménologique et sociologique pour saisir la réalité intime de l'Église, dont la foi seule constitue le critère valable (p. 129) pour la comprendre comme Mystère (p. 132). Le thème de l'Église, donc, se révèle en ces dernières réflexions passionnées, non seulement comme le « cœur de la discussion conciliaire » (p. 129), mais aussi comme le véritable noyau thématique de tout l'essai, ainsi que l'exergue ouvrant le volume l'anticipe clairement : « L'Église n'a pas besoin aujourd'hui de nouveaux réformateurs. L'Église a besoin de nouveaux saints. » (Jean-Paul II)

C'est exactement à la sainteté et à la sainteté de l'Église que Pinna consacre ses toutes dernières réflexions. On trouve là un mérite ultérieur de son analyse :

contrairement à ce qu'une certaine théologie tend à soutenir, la fidélité de l'Épouse du Christ n'y est pas mise en question. « En effet – affirme l'Auteur – la sainteté est une qualité essentielle [...] de l'Église. » (p. 141-142) Face à une telle affirmation, les partisans tenaces d'une Église pécheresse seront probablement contrariés, ceux mêmes qui peut-être se réclament à la fois de l'ancien et toujours valide adage *Ecclesia semper reformanda*. C'est justement à propos de la centralité de la vie de foi pour saisir l'essence de l'Église et aidant le baptisé à se reconnaître pécheur, que l'Auteur écrit : « La foi même, en toute sa grandeur et son ampleur, est donc toujours à nouveau la réforme essentielle de ce dont nous avons besoin. » (p. 144) L'Auteur semble donc relire l'expression *réforme de l'Église* en interprétant le complément *de l'Église* comme un génitif subjectif : ce n'est pas tellement l'Église à devoir être réformée – on dirait aujourd'hui : « être mise à jour » – mais c'est plutôt l'Église elle-même qui doit être présentée comme l'auteur de la véritable réforme. La réforme de l'Église serait donc une œuvre propre de l'Église. Mais dans quelle mesure peut-elle opérer cette réforme ? Dans la mesure où – écrit Pinna – « elle est toute relative à son Seigneur » (*ibidem*). En effet, « sans ce rapport vital, elle perdrait sa consistance et égarerait son identité propre. Pour expliquer cette union indissoluble entre le Christ et l'Église, Saint Ambroise a fait recours à une image suggestive : l'Église est comme la lune, et la lune est *mysterium* car elle est signe du Christ et de son Église : "L'Église brille non pas de sa lumière propre, mais de celle du Christ et prend sa splendeur du Soleil de justice, de telle sorte qu'elle peut dire : 'Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est le Christ qui vit en moi' (Ga 2,20)". » (p. 144-145)

DAVIDE RISERBATO

REYNAL SOREL, *Dictionnaire du paganisme grec. Notions et débats autour de l'époque classique*, Paris, Belles-Lettres, 2013, 513 p.

Une centaine de notices bien choisies, bien ciblées, font entrer le lecteur dans l'essence du paganisme grec, tel qu'il s'est manifesté dans la pluralité de ses manifestations, de ses dieux, de ses panthéons et de ses cultes. Ce bain dans le pluriel est bien ce qu'il y a de plus caractéristique chez les anciens Grecs, avec toutes les conséquences que cela comporte : une ambivalence fondamentale entre puissance et inconsistance des dieux, entre doute et inconnissance humaine, entre sagesse et démesure.

Comme l'écrit Reynal Sorel, « un fatras d'impressions, d'interrogations, d'indignations, mais aussi de soumissions. Tout y est aliénant, jusqu'à réduire les dieux à n'être qu'une somme fragmentée d'épithètes effeuillées touche par touche aux quatre coins des terres hellènes en autant de cultes particuliers rendus dans des sanctuaires qui s'ignorent entre eux. C'est cela le polythéisme : la dissection par amputation de la pleine manifestation d'un dieu » (p. 15-16).

Ce n'est pas un énième dictionnaire de la « civilisation grecque » ou de sa « culture » que Reynal Sorel a voulu composer, et encore moins, dit-il, un dictionnaire de la « religion grecque » ; mais il a tenté de « rendre au paganisme ce qu'il fut : l'acceptation, débattue en son temps, de l'inconnissance humaine et de l'inconsistance divine. Pas de dogme. Une telle absence laisse un certain champ libre que ce dictionnaire souhaite arpenter » (p. 17).

D'Abandon des dieux à Virginité, en passant par Ambivalence, Attente, Colère, Don, Inconsistance, Invention, Prison, Souffrance et Mort des dieux, Agnosticisme et Anthropomorphisme, Bouc émissaire et Châtiments, Cosmogonies et

Métempsychose, Sacrifices et Purifications, Droits des gens et Citoyenneté, Inceste et Prostitution, Différence des sexes et Homosexualité, Épiphanies et Initiations, pour ne donner que quelques exemples, Reynal Sorel montre au fil des pages comment, dans le paganisme, « s'imbriquent inséparablement les deux administrations du sacré et de la cité, et comment il a fait naître des attitudes mentales et gestuelles spécifiques qu'il expose de manière aussi vivante qu'originale.

Comme l'écrit très justement Jean-François Mattéi en introduction, « il n'existait pas d'ouvrage général qui traitât de la vision grecque de la condition humaine en matière de croyance religieuse, d'institution politique et de vie sociale qui renverrait à ce que les Chrétiens ont entendu tardivement par le "paganisme". Nous croyons parfois être débarrassé du point de vue chrétien, mais notre regard sur la Grèce demeure celui d'une culture qui s'est établie contre un monde révolu qualifié de "païen" ».

Une orientation bibliographique générale, un index des personnages historiques, divinités et héros complètent cet excellent dictionnaire dont l'importance et l'actualité sont évidentes dans une société qui revendique toujours plus violemment sa libération d'avec la vision chrétienne du monde et du sens de la vie humaine.

JEAN BOREL

THIERRY-DOMINIQUE HUMBRECHT, o.p., *Éloge de l'action politique*, Parole et Silence, Paris, 2015, 206 p.

Croire à la parole politique, contre sa dévaluation. Croire à l'action politique, contre les exténués de l'avenir, inutiles aux autres. Croire à l'idéal politique, contre l'illusion adolescente de vouloir tout de suite changer le monde, voilà ce que défend vigoureusement Thierry-Dominique Humbrecht, soucieux de notre avenir social et sociétal, mais également ecclésial.

Plus que jamais, l'intelligence et la volonté, le discernement et une « probité de fer » de la part de chacun sont requis pour tenter de donner le meilleur, et de revigorer de l'intérieur institutions et projets politiques. Mais, écrit Thierry Humbrecht « aux chrétiens qui voudraient entrer en politique ou du moins dans des métiers de décideurs : avant tout soyez chrétiens, le reste suivra ».

Une chrétienté de conviction est donc devant nous, seule à même « de conjuguer les trois fondamentaux suivants : une *fondation*, le retour aux liens religieux, sociaux et humains d'une civilisation, liens toujours capables d'insuffler la vie ; une *confrontation*, la nécessité de devenir partenaires de la culture, d'argumenter et de débattre ; une *évangélisation*, dynamisme de proposition explicite du message et de la personne du Christ, de la mission à la conversion » (p. 190).

À l'indépendance croissante que les États européens veulent par rapport au christianisme correspond une liberté toujours plus grande des Églises par rapport aux États. Loin de tout passéisme, Thierry Humbrecht montre que la chance nouvelle des chrétiens est de pouvoir s'affirmer en tant que tels, dans un engagement d'autant plus porteur d'espérance qu'il sera plus désintéressé.

JEAN BOREL

MONIQUE VÉNUAT et CHRISTIAN JÉRÉMIE (dir.), *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières*, "Colloques, congrès et conférences sur la Classicisme 15", Paris, Honoré Champion, 2015, 671 p.

Les trente et une contributions que rassemble ce volume nous plongent dans le monde aux multiples facettes des pratiques de l'éloquence ecclésiastique, telles qu'elles furent mises en œuvre du ^{xv}^e au ^{xviii}^e siècle dans les différentes confessions d'Europe. Chacune illustre à sa manière le dynamisme exceptionnel qu'a connu l'art oratoire, lequel fut non seulement lié au désir de convertir les peuples ou de conduire les âmes sur la voie de l'Évangile, mais inévitablement aussi à des aspirations de nature plus ou moins polémiques, idéologiques et politiques.

Ces exposés sont répartis en six chapitres. Dans le premier, les auteurs tentent de montrer comment la prédication, que ce soit dans l'Église de l'Unité des Frères tchèques et moraves ou encore dans les assemblées réunies autour de François de Sales, a joué un rôle déterminant dans la construction spirituelle des communautés.

C'est également par le renouveau de l'art oratoire que, dès le milieu du ^{xvi}^e siècle, l'Église catholique romaine a cherché à reconquérir ses publics. D'où la place de choix que font aux prédicateurs les traités de rhétorique rédigés à la suite du Concile de Trente. Sous le régime de l'Édit de Nantes, le sermon protestant, sous les deux formes publique (office des oreilles) et privée (office des yeux) qu'il a prises, fut de la plus grande importance pour souder une résistance durable aux persécutions. Le *corpus* de sermons publiés entre 1598 et 1685 témoigne alors de l'émergence d'une classe de pasteurs-auteurs « jouant avec les codes de la circulation du livre dans un cadre général ». Même dans les communautés monastiques, comme l'ordre

des Feuillants, la pratique de la prédication s'est renouvelée et renforcée, sans vouloir contrevenir à la vocation contemplative. Enfin, c'est par une forme d'éloquence spécifique que le cardinal du Perron, sous le règne d'Henri IV, a voulu conforter les catholiques dans la vraie doctrine et convaincre d'erreur les hérétiques.

Le second chapitre est consacré à mettre en lumière l'instrumentalisation possible des sermons et leur utilisation au service d'une cause politique. Comme en Espagne, par exemple, lors de l'arrivée de don Juan d'Autriche à la cour de Madrid. Une série de sermons politiques furent ainsi publiés à sa gloire dans le but de mettre en scène la capacité de mobilisation de son parti. John Donne, chapelain du roi Jacques I^{er}, a également prôné et justifié par nombre de prédications la position du « roi théologien » se devant de refuser de céder à la menace des papistes comme aux injonctions des séparatistes. Et c'est encore à la littérature prédicative anglaise qu'un auteur fait appel pour démontrer le rôle qu'elle a eu, à travers les « guide-books » et autres « conduct manuals », sur l'éducation civile et morale des jeunes. L'un des domaines privilégiés de la prédication a de tout temps été l'oraison funèbre.

Le troisième chapitre en décline les différents usages dans l'Église catholique et les Églises issues de la Réforme, dont la discipline prescrivait à l'époque des funérailles en silence, sans rite ecclésiastique quelconque : ni messe pour le repos de l'âme ni prédication non plus à la manière luthérienne. Cette éloquence muette devait donner au *Soli Deo gloria* tout son sens et toute sa force. À l'opposé, l'exemple de l'éloquence apologétique pour faire l'éloge de la Maison d'Autriche et de la reconquête catholique contre les protestants est frappant. De même que le style et l'emphase des oraisons de Bossuet et de l'Abbé Grégoire.

Très intéressants sont les exposés du quatrième chapitre sur les rapports entre éloquence et controverse, comme ce fut le cas entre jésuites et jansénistes. Et nous retrouvons là également Bossuet, qui a combattu les réformés dans une longue série de controverses tout au long du Grand Siècle jusqu'à la Révocation. Il y a aussi controverse éloquente entre réformés et luthériens, comme l'illustre la violence des critiques entre le pasteur luthérien de Hambourg Joachim Westphal et Jean Calvin au sujet de l'eucharistie. Quant aux articles des deux derniers chapitres, ils s'attachent à montrer comment, du côté catholique comme du côté réformé, avec ses différents genres et modèles, l'éloquence s'est progressivement mise dans les deux camps au service de l'instruction religieuse, de la dévotion et encore une fois de la polémique. « Mémoires » et « Journaux », manuels d'instruction religieuse, morale et direction spirituelle qui se diffusent partout sont les témoins par excellence d'un autre usage de l'éloquence pour toucher l'intelligence et le cœur, mais aussi pour nourrir et entretenir des combats, des positions doctrinales et ecclésiologiques irréconciliables.

Comme le disent les éditeurs en introduction : « Dans une Europe déchirée par les conflits religieux, l'éloquence sert de signe de reconnaissance. » Trois index thématiques, des auteurs modernes et des personnages de la Bible et de l'Antiquité, font de ce colloque une référence sur un thème original et qui est d'autant plus intéressant qu'il est traité de façon interconfessionnelle, objective et respectueuse.

JEAN BOREL

PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences, Troisième Livre*, Introduction, traduction, notes et tables de Marc Ozilou, "Sagesses Chrétiennes", Paris, Cerf, 2014, 511 p. — PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences, Quatrième Livre*, Introduction, traduction, notes et tables de Marc Ozilou, "Sagesses Chrétiennes", Paris, Cerf, 2015, 590 p.

Avec ces deux derniers volumes, Marc Ozilou achève la première traduction française intégrale des *Quatre Livres des Sentences* de Pierre Lombard. Cette traduction non seulement satisfait à toutes les exigences scientifiques que l'on peut aujourd'hui souhaiter d'un texte médiéval par sa précision et sa lisibilité, mais également par la richesse et l'intérêt des notes qui l'accompagnent et des trois remarquables introductions que l'Auteur a faites dans le but de resituer l'ensemble de l'œuvre du Lombard dans son contexte historique (Livre I), littéraire (Livre II), théologique (Livre III) et sacramentel (Livre IV).

Le lecteur peut donc aujourd'hui vérifier par lui-même l'affirmation suggestive de Marc Ozilou, disant que les *Sentences* de Pierre Lombard ont été comme les « poumons du Moyen Âge » et que « par elles l'Église médiévale a inspiré l'air des Pères et expiré l'air des Docteurs ». Cette vérification est d'autant plus intéressante à faire que la doctrine christologique, exposée au Livre III, « entraîna un temps la censure des *Sentences* ; ce qui faillit même entraîner une condamnation au concile de Latran en 1179 qui aurait été définitive et qui, par conséquent, aurait changé la face de l'histoire de la théologie occidentale, si tel avait été le cas » (p. 7).

Les quarante *Distinctions* du Livre III forment deux parties : dans la première, le Lombard se concentre sur l'incarnation et la naissance du Christ (I-VIII), sa nature humaine et sa nature divine (IX-XI), les conditions de l'incarnation (XII), les grandeurs et

les faiblesses de l'humanité (xiii-xvi), la volonté humaine du Christ et son mérite (xvii-xviii), la rédemption, la médiation et la passion (xix-xxii) ; dans la seconde, il envisage ce qui concerne la vie chrétienne, les vertus théologiques et cardinales (xxiii-xxxiii), les dons (xxxiv-xxxv), la Loi et la charité (xxxvi), les dix commandements, la Loi et l'Évangile (xxxvii-xl).

En reprenant dans une substantielle introduction doctrinale le détail du dossier des *Distinctions* v-vii sur les rapports entre, d'une part, nature et personne dans le Christ, et, d'autre part, les rapports de l'âme et de la chair et du Verbe, et de l'unité ainsi constituée, Marc Ozilou met tout d'abord en lumière le travail et le cheminement de la pensée de Pierre Lombard, ainsi que l'enjeu des vifs débats qui opposèrent entre eux les théologiens du xii^e siècle. Par la présentation qu'il fait ensuite de la rédaction et de la réception des quatre plus importants commentaires des *Sentences* rédigés par Alexandre de Halès, Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin, il montre alors comment, avec chacun d'eux, va progressivement se dégager une solution satisfaisante à ces problèmes christologiques délicats.

Le quatrième *Livre des Sentences*, le plus long, est lui aussi constitué de deux parties : dans la première, le Lombard expose en quarante-deux *Distinctions* le sens et l'usage des sacrements de la Nouvelle Loi, baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, extrême-onction, ordres ecclésiastiques et mariage. Dans la seconde, les fins dernières, soit la résurrection (xliii-xlv) et le jugement (xlvi-l).

L'intérêt majeur de ce *Livre IV* réside dans le fait que Pierre Lombard, pour le composer, s'est abondamment appuyé sur le *Décret de Gratien* intitulé *Concorde des canons discordants* (*Concordia discordantium canonum*), et rédigé par un contemporain vers 1140. Ce *Décret* se présente en effet comme une compilation de

textes canoniques et juridiques antérieurs (canons apostoliques et textes patristiques, décrétales pontificales et décrets conciliaires, lois romaines et franques) visant pour la première fois à unifier le droit de l'Église latine.

La traduction de ce *Livre IV* permettra à ceux qui s'y intéressent de comprendre, de l'intérieur des problématiques envisagées, le rôle et les enjeux doctrinaux, le succès et l'influence que ce *Décret* a eus dès le xii^e siècle et au cours des siècles ultérieurs, comme le démontre aujourd'hui Pierre Legendre dans son ouvrage capital : *L'autre Bible de l'Occident, Le Monument romano-canonique, Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés* (Paris, 2009) : « La *Concorde des canons discordants* représente historiquement l'instant de cristallisation de la structure romano-canonique, où s'accomplit la capture décisive du matériau juridique au nom de la Bible chrétienne, par le truchement d'une figure ambivalente, à la fois christique et impériale, le pontife-Auteur intemporel du droit. » (p. 147)

Le soin avec lequel Marc Ozilou a établi pour chacun des *Quatre Livres* trois index, un index biblique, un index des auteurs anciens et médiévaux et un index complémentaire des auteurs et ouvrages modernes consultés, font de cette traduction de l'œuvre de Pierre Lombard un événement éditorial de premier ordre, et nous ouvre l'accès à l'un des textes fondateurs de l'esprit et de la tradition intellectuelle de l'Occident chrétien.

JEAN BOREL

PIERRE RICÉ, *Les combats de l'Église au Moyen Âge*, CNRS Éditions, Paris, 2015, 302 p.

Ce que le titre de cet ouvrage ne dit pas et qui fait toute son originalité, c'est qu'il s'agit en réalité d'une anthologie de textes médiévaux pour faire comprendre et revivre les différents combats que l'Église a soutenus du ^v^e au ^{xv}^e siècle, et la manière dont les écrivains des différents siècles les ont eux-mêmes envisagés.

Nombreux sont ces combats ! Pierre Riché en examine treize, qui constituent autant de chapitres réunissant sur le même thème les différents textes choisis et brièvement introduits. Quelques orientations bibliographiques précieuses données pour chacun d'eux permettent au lecteur intéressé de poursuivre une recherche plus approfondie.

La conversion des Barbares est le premier de ces combats. Dès la conversion de Constantin, l'Église est en pleine expansion, des populations entières passent au christianisme, Avars, Polonais, Saxons, Hongrois et bien d'autres encore, sans compter les Tartares et les Sarrasins que l'Église espère atteindre.

Il ne suffit pas que les Barbares se convertissent au catholicisme, il faut encore que l'Église combatte les croyances et pratiques superstitieuses qu'ils conservent. L'instruction de ces peuples est le second combat que l'Église doit ainsi viser pour assurer, par une confession de foi commune, le maximum de consensus et d'unité. Et puisque Dieu et Mammon ne peuvent être associés dans une même adoration, la lutte contre la richesse et la défense des pauvres sont également constitutives de la nouvelle religion.

La papauté, qui assure visiblement l'unité des croyants, doit être soutenue positivement au cours des siècles. Mais ce n'est pas sans poser d'innombrables problèmes entre les deux pouvoirs, spirituel

et politique, qui se disputent tour à tour l'hégémonie. Et si le pouvoir spirituel imite les fastes du pouvoir royal, il doit alors être remis face aux exigences évangéliques. Autre combat, intérieur cette fois à la hiérarchie ecclésiale, comme celui du maintien de l'union entre l'Église d'Orient et l'Église d'Occident, Papauté et Patriarcat de Constantinople.

La présence des Juifs suscite un double combat : celui de la critique et de l'accusation, et celui de leur protection. Le combat contre les hérésies a toujours préoccupé les autorités religieuses. Parmi elles, le manichéisme, le catharisme et les premiers mouvements évangéliques ont été sévèrement réprimés. Et quel combat ne fut pas mené avec les croisades contre l'islam ? Et pourtant, l'Église livre une lutte constante pour la paix contre toutes les formes de violence, celles de l'injustice et des guerres, celles de la brutalité humaine et de la sévérité des maîtres.

Enfin, le combat contre la sexualité, les mises en garde monastiques contre la femme, les combats pour la dignité, l'œuvre pastorale et la culture des clercs et des moines, ainsi que les discussions très vives et contradictoires qui eurent lieu sur le rôle des laïcs dans l'Église : tels sont les trois derniers chapitres de ce livre passionnant, où les textes que Pierre Riché a choisis pour illustrer la pertinence de ces combats, mais aussi leur actualité, se répondent et s'enrichissent mutuellement dans un même but : construire une Église aussi fidèle que possible à la vocation qu'elle a reçue de donner dans le monde des signes du Royaume des cieux.

JEAN BOREL

ÉRIC PALAZZO, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2014, 505 p.

Redécouvrir et restituer la place du corps dans la liturgie ainsi que les fondements théologiques de l'activation des cinq sens dans le déroulement des cérémonies dont l'ensemble des textes, images et objets hérités de l'Antiquité chrétienne et du Moyen Âge sont les témoins privilégiés, tel est le but qu'Éric Palazzo poursuit dans cet ouvrage.

Dans un domaine aussi vaste et qui demeure encore insuffisamment exploré, l'Auteur fait œuvre de pionnier. La matière de ses recherches est disposée en quatre parties : la première introduit d'abord le lecteur à la profondeur de la théologie chrétienne des cinq sens dans la Bible et plus particulièrement dans le Nouveau Testament, au rôle qu'ils jouent d'abord dans la vie du Christ et dans la transmission de la foi ; puis à l'interprétation exégétique et iconographique qu'en ont donné les premiers Pères de l'Église et les théologiens du Moyen Âge jusqu'au ^{xii}^e siècle et, enfin, à la synesthésie, c'est-à-dire à l'effet sensoriel produit par l'interaction des cinq sens entre eux.

Comme l'ont vivement souligné Jean Chrysostome, Raban Maur et bien d'autres encore, l'un des effets les plus importants de la synesthésie dans la liturgie est le retour à l'ordre et à l'harmonie des origines, du temps de la création, qui ont été perturbés au moment de la chute de l'homme. « La liturgie met ainsi en œuvre le "triangle augustinien" où interagissent les sens corporels, les sens spirituels et le sens intérieur de l'homme, son cœur. » L'activation sensorielle de tous les éléments du rituel, dit l'Auteur, « constitue ainsi autant de modalités visibles de l'incarnation du *Verbum* en faisant réellement voir et comprendre à l'homme l'expérience du Christ incarné par l'activation de ses sens » (p. 417).

La seconde partie aborde alors la célébration de la messe et la mystagogie des différents éléments rituels qui la structurent, toujours accompagnée qu'elle doit être aussi par les objets liturgiques nécessaires à son déroulement. Le savant décryptage de certains portails sculptés, comme ceux des églises de Souillac et de Besse, l'intervention des vêtements liturgiques pour activer la dimension sensorielle de la liturgie et du corps des célébrants, le symbolisme du livre et sa relation étroite avec le corps, le chant d'introït comme forme multisensorielle de l'incarnation du Christ avant la consécration sont autant de points que l'Auteur met en lumière pour montrer la cohérence profonde des articulations de l'acte liturgique en lui-même et de ses rapports avec le Christ, en qui et par qui tout fut créé.

Ce qui fait la richesse et l'intérêt de ces développements, ce sont les analyses des diverses représentations iconographiques de la liturgie auxquelles l'Auteur nous initie, ce qu'elles « donnent "à voir" du point de vue de l'activation sensorielle à partir des objets du rituel. Cela permet de distinguer ainsi, d'un côté, ce que révèle l'iconographie des représentations liturgiques sur l'activation sensorielle des objets en vue d'atteindre l'effet théologique et sacramentel recherché dans le rituel et, de l'autre côté, la prise en compte de l'objet dans sa matérialité pour cerner la façon dont tout, dans sa forme, sa matière, ses représentations, son iconographie (historiée ou ornementale) est pensé en vue de l'activation des cinq sens pour permettre, là encore, de produire la double dimension théologique et sacramentelle du rituel » (p. 26).

La consécration eucharistique dans sa relation avec les cinq sens fait l'objet de la troisième partie. Divers sacramentaires médiévaux, comme les sacramentaires carolingiens de Tours, ceux de Metz, Drogon, Gellone, tous plus superbes les uns que

les autres, sont convoqués pour mettre en lumière les gestes et les paroles du rite de la consécration des espèces, ainsi que les objets spécifiques qui lui sont attachés comme les calices, les patènes ou encore l'éventail liturgique appelé *flabellum*, en usage aussi bien en Orient qu'en Occident. Le fameux cartulaire de Saint-Martin-du-Canigou offre à l'Auteur l'occasion d'illustrer de manière exemplaire, complète et vivante les effets de l'activation sensorielle du rituel.

Une quatrième partie est enfin consacrée d'une part aux différentes implications sensorielles des pratiques dévotionnelles, de nature liturgique, qu'il est possible d'appréhender à partir des textes issus de la littérature hagiographique ou visionnaire du

Moyen Âge (crucifix, don des larmes, visions de l'au-delà) et, d'autre part, aux rituels de l'initiation chrétienne du baptême et de la confirmation, de l'onction des malades et des exorcismes. Toutes ces pratiques et ces initiations requièrent en effet la participation des cinq sens et en démontrent l'importance dans l'expérience spirituelle.

Une bonne bibliographie et deux index des noms de personnes et de lieux font de ce livre la meilleure introduction actuelle en langue française sur l'anthropologie chrétienne des cinq sens telle qu'elle a été comprise et vécue au cours des douze premiers siècles de l'histoire de l'Église.

JEAN BOREL

Achevé d'imprimer le 30 novembre 2015
sur les presses de
La Manufacture - Imprimeur – 52200 Langres
Tél. : (33) 325 845 892
N° imprimeur : 150965 - Dépôt légal : décembre 2015
Imprimé en France



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



Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

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

Tél. Courriel.....

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

o annuel

Suisse CHF 65.00

Europe € 48.00

Autres pays € 50.00

o de soutien

CHF 75.00 (à partir de)

€ 60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

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

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

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

NOVA ET VETERA, VOL 90, 2015

TABLE DES MATIÈRES

I

NOVA ET VETERA	
<i>Éditorial : Charlie Hebdo</i>	3
BENOÎT XVI	
<i>Religions et mission</i>	11
GILLES EMERY, O.P.	
<i>La vision bienheureuse de Dieu et sa définition par Benoît XII</i>	17
THOMAS MICHELET, O.P.	
<i>Synode sur la famille : la voie de l'ordo paenitentium</i>	55
MARIE-THÉRÈSE HUGUET	
<i>Anthropologie chrétienne et espérance à la lumière de Marie</i>	81
FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ	
<i>Les enjeux du diagnostic préimplantatoire</i>	101

Notes et lectures

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ	
<i>La métaphysique, source d'émerveillement</i>	113

Bibliographie	115
----------------------	-----

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

II

MGR CHARLES MOREROD, O.P.	
<i>Notre Revue a-t-elle un saint fondateur ?</i>	121
CHARLES JOURNET	
<i>Église et monde. Plans de rencontre</i>	125
✠ GEORGES CARD. COTTIER, O.P.	
<i>« Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu »</i>	129
EMMANUEL PERRIER, O.P.	
<i>L'adoration eucharistique : des voiles pour la vision</i>	141
GILLES EMERY, O.P.	
<i>Le « monothéisme trinitaire »</i>	157
BERNARD-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, O.P.	
<i>La vie consacrée dans le mystère chrétien</i>	177
MICHEL FERRANDI	
<i>Analogie métaphysique et suranalogie de la foi</i>	193
BERNARD N. SCHUMACHER	
<i>Le désir d'immortalité à l'aube du troisième millénaire : enjeux anthropologiques</i>	207

Notes et lectures

JEAN-CHARLES ZAY	
<i>Péguy, un pont entre deux mondes</i>	227

Bibliographie	239
----------------------	-----

RÉGIS BURNET, *Les Douze Apôtres. Histoire de la réception des figures apostoliques dans le christianisme ancien* – RÉGIS BURNET, JEANNE RAYNAUD-TEYCHENNÉ, *Judas, le disciple tragique*.

III

NOVA ET VETERA

- Lettre encyclique Laudato Si’
sur la sauvegarde de la maison commune*** 245

SR ALEXANDRA DIRIART

- La vocation universelle à la sainteté :
dynamisme et caractéristique fondamentale
de l’ecclésiologie de Lumen Gentium*** 251

✠ GEORGES CARD. COTTIER, O.P.

- Réflexions en vue du Synode*** 271

MICHEL CAGIN, O.S.B.

- Jacques Maritain et le Concile Vatican II*** 283

YVES SIMON

- La définition de la vertu morale*** 299

MICHELE M. SCHUMACHER

- La réalité de la sexualité humaine à la lumière
de Veritatis Splendor*** 337

Notes et lectures

Bibliographie 357

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

IV

SERGE-THOMAS BONINO, O.P.

***Vertus sociales et sens de Dieu
selon saint Thomas d'Aquin***

363

PHILIPPE TOXÉ, O.P.

***La réforme des procès en nullité de mariage
en Droit canonique latin***

377

FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ

Kant et la religion

397

VÉRONIQUE DUFIEF

Poèmes

423

GILLES EMERY, O.P.

***La réconciliation. Le dernier tome du Traité
des sacrements de Jean-Philippe Revel***

427

ADRIAN SCHENKER, O.P.

***La violence attribuée à Dieu dans la Bible.
Une esquisse de théologie de l'Écriture Sainte***

449

Notes et lectures

SR ALEXANDRA DIRIART

***Une seule chair en un seul esprit.
Théologie du mariage***

459

Bibliographie

463

ERNEST-BERNARD ALLO - CHARLES JOURNET, *Correspondance* – SAMUELE PINNA, *Meditazioni sul Concilio. Una lettura del Vaticano II con Benedetto XVI* – REYNAL SOREL, *Dictionnaire du paganisme grec. Notions et débats autour de l'époque classique* – THIERRY-DOMINIQUE HUMBRECHT, o.p., *Éloge de l'action politique* – MONIQUE VÉNUAT et CHRISTIAN JÉRÉMIE (dir.), *L'Éloquence ecclésiastique de la pré-Réforme aux Lumières* – PIERRE LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences, Troisième et Quatrième Livres* - PIERRE RICHÉ, *Les combats de l'Église au Moyen Âge* – ÉRIC PALAZZO, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art du Moyen Âge*.

NOVA VETERA

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

Conditions d'abonnement :

Abonnement annuel

Suisse	CHF	65.00
Europe	€	48.00
Autres pays	€	50.00

Abonnement de soutien

CHF	75.00 (à partir de)
€	60.00 (à partir de)

Prix au numéro

CHF	18.00
€	17.00

Modes de paiement :

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

ISBN 978-2-9700954-5-3



9 782970 095453 >

ISSN 0029-5027

<http://www.novaetvetera.ch>