

LUC-THOMAS SOMME O.P.

Eclairs éthiques

Etudes d'éthique chrétienne, NS

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

Éclairs éthiques

Collection du Département de Théologie morale et d'Éthique de
l'Université de Fribourg (Suisse)
Sous la direction de

Luc-Thomas Somme O.P.
Didier Caenepeel O.P.

NS 12

ÉCLAIRS ÉTHIQUES

Luc-Thomas Somme O.P.

© 2024 Academic Press Fribourg
Chiron Media Sàrl
Avenue de Tivoli 3
1700 Fribourg
Suisse

www.academicpressfribourg.info

Service éditorial : editorial@academicpressfribourg.info

Service de vente, promotion, droits : distribution@academicpressfribourg.info

Service médias : media@academicpressfribourg.info

DOI : 10.55132/ecet130

Lien DOI : <https://doi.org/10.55132/ecet130>

ISBN du livre en version pdf : 978-2-88981-033-8

ISBN du livre broché : 978-2-88981-034-5

Publié avec le soutien du Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Ce livre est sous licence :



Cette licence permet à d'autres de remanier, d'adapter et de s'appuyer sur ce travail à des fins non commerciales. Bien que leurs nouvelles œuvres doivent également faire référence à ce travail et être non commerciales, ils ne sont pas tenus d'accorder une licence à leurs œuvres dérivées selon les mêmes conditions.

Introduction

L'éclair procure une clarté sporadique et fulgurante dans la nuit. Ces « éclairs éthiques » ambitionnent ainsi de donner quelque rais de lumière dans un contexte largement marqué par l'opacité du doute et de l'anxiété. Comment agir dans notre monde où sévissent tant d'inégalités et sur lequel pèsent tant de menaces ? Agir peut-il encore servir et, à le supposer, comment l'orienter vers le bien ?

Les textes rassemblés ici sont pour beaucoup des écrits d'occasion, supports de contributions à des colloques ou à d'autres exercices académiques (leçon probatoire, leçon inaugurale). Leur thématique apparaît aussi fragmentée que les éclairs zébrant le ciel de manière fugitive. Pourtant, de même que la pluralité des éclairs se résume au phénomène unique d'une foudre expressive d'une même source d'énergie, ces différents moments de pensée procèdent d'une perspective unifiée et plaident pour une commune espérance.

« Il y a un temps pour tout » dit Qohèleth. Non pas un temps chronologique, duratif, mais un temps favorable, une occasion, ce que les Grecs appelaient le *kairos*. Les actions sont toujours singulières, circonstanciées : nul n'accomplit le bien en soi, abstraitement, mais ici et maintenant, concrètement. L'éthique ne s'exerce donc que dans un discernement attentif : ce qui est bon généralement peut ne pas l'être en telle circonstance et réciproquement quant au mal. Manquer le *kairos*, c'est manquer le réel et se priver ainsi de l'occasion, éthique mais fugitive, du bien.

Après l'éclair de l'instant et du discernement vient la prise en compte de la durée. Si l'action humaine ne s'opère qu'ici et maintenant, cela l'inscrit dans un cadre spatio-temporel. L'urgence omniprésente ferait facilement croire qu'il faut accélérer, pour que parcourir la distance jusqu'au but prenne moins de temps. Notre représentation physique spontanée du mouvement pense en termes de vitesse le rapport de la distance, et donc de l'espace, au temps, ou plutôt à la durée. Mais il est un cas particulier qui fragilise cette imagination : celui du retour. Le temps s'écoule d'une manière irréversible, dans une direction

unique. Mais le déplacement spatial peut aller dans un sens ou en sens contraire et même dans les trois dimensions du volume. On peut ainsi retourner à son point de départ local, mais non pas temporel : recommencer n'est pas retourner. La nostalgie qui espère du temps ce que seul l'espace peut donner constitue ainsi une méprise majeure et funeste dont seule une espérance qui consent au temps peut nous libérer. Ainsi seulement un retour peut-il être envisagé comme éthique : non un retour régressif mais une nouvelle naissance.

Un troisième éclair considère la pauvreté comme condition de pérégrination humaine, entendue ici résolument comme suite du Christ. Cette pauvreté évangélique, mise par Jésus comme condition pour être son disciple, n'a pas toujours été louée au titre de l'état de vie. On sait combien la conformité au Christ pauvre était au cœur de la spiritualité de saint François, du Poverello d'Assise. On sait aussi que ce trait de sa spiritualité personnelle est devenu un héritage pour toute la famille spirituelle dont il est le père. On se rappelle moins spontanément que cette pauvreté évangélique est une caractéristique commune d'une nouvelle forme de vie religieuse apparue au tournant du treizième siècle, celle des ordres mendiants. Parmi les fleurons théologiques de ceux-ci, le saint dominicain Thomas d'Aquin eut à batailler pour légitimer cette pauvreté mendicante suspecte tant aux yeux des clercs séculiers que des moines habitués à travailler de leurs mains pour assurer leur subsistance. Se plonger dans cette polémique d'un autre temps permet de renouer avec cette sève et ce ferment originaires du mouvement récurrent et toujours à reprendre : celui du retour à l'Évangile, retour le plus éthique qui soit.

Il y a maintenant trois décennies, une encyclique du saint Pape Jean Paul II se donnait pour tâche d'exposer les fondements de la morale chrétienne. Le titre de cette encyclique employait la métaphore d'une beauté lumineuse : la « splendeur de la vérité ». Au-delà des vérités morales minusculaires qu'elle procure, cette encyclique centre son lecteur sur la Vérité majusculaire, sur celui qui peut s'annoncer comme la Voie, la Vérité et la Vie et que le Credo confesse comme « lumen de lumine ». Cette lumière luit dans des ténèbres comme un éclair illuminant ceux qui demeuraient dans l'ombre de la mort.

Le plus beau de l'éthique est sans doute de prodiguer l'amour du bien et de se dépenser en sa faveur. Mais dans notre monde amphibie l'ivraie est mélangée au bon grain et le blé pur n'est qu'eschatologique. L'éthique a donc maille à partir avec le mal aussi. Une conférence aux exorcistes de France est l'occasion de réfléchir au mal de l'homme. De l'homme ou dans l'homme ? Un mal dont il est victime ou dont il est l'auteur ? Un mal imputable au libre choix, au poids d'un faute ancestrale ou à une puissance spirituelle personnelle, à un adversaire ? Ici aussi le discernement est nécessaire pour ne pas croire que le diable est toujours là, pour ne pas croire non plus qu'il ne le soit jamais. Pour croire surtout que le bien et l'amour sortent toujours vainqueurs par la puissance du Christ ressuscité.

Faire le bien et éviter le mal. Tel est finalement le socle universel de l'éthique. Universel ? La prétention d'universalité n'est-elle pas l'hégémonie idéologique occulte de valeurs culturelles particulières, nommément occidentales ? L'éthique n'est-elle pas elle-même dépendante de cette spatio-temporalité qu'elle regardait tantôt ? Ne varie-t-elle pas dans l'histoire et selon les peuples et les continents ? Assurément, l'éthique doit prendre en compte ces variations générales ainsi que la disparité des consciences personnelles. Il reste que certains interdits moraux, comme ne pas tuer l'innocent, plaident en faveur d'un noyau invariant et indubitable de principes premiers de toutes les actions humaines. La tradition philosophico-théologique lui réserve le nom insolite de « syndérèse ». Inédite en français, une petite étude retrace l'histoire et la signification de cette « infaillibilité, impeccabilité et indestructibilité de la syndérèse ». La mise en exergue de celle-ci ne prétend à aucun impérialisme moral mais bien plutôt à souligner la possibilité d'un dialogue, d'une recherche et d'un service communs du bien.

S'il faut faire le bien, la loi en est l'instrument. On attend d'elle qu'elle nous commande le bien à faire et nous interdise le mal à éviter. Cet indéniable caractère prescriptif suffit-il toutefois à en appréhender l'essence ? Si toute loi est absolue et inconditionnée pourquoi peut-on, voire doit-on, en changer ? Répondre qu'il n'en va pas de même de la loi morale et des lois humaines les sépare au point qu'elles ne semblent plus être que

vaguement homonymes. Il ne s'agit pas plus de les confondre mais de remarquer plutôt que des lois humaines ne requièrent pas seulement d'être scrupuleusement élaborées et promulguées et d'émaner d'une autorité légitime : il arrive que de telles lois déportent des juifs de manière inique et que l'éthique doive s'insurger contre le fait que des dignités humaines soient légalement bafouées. La loi comme sagesse, ainsi que la théologie de saint Thomas d'Aquin l'envisage, renoue avec la conception biblique de la Torah, aimable aux yeux du psalmiste car amie de l'être humain et du bonheur qui lui est promis. Cette conception sapientielle de la loi autolimité celle-ci. La loi vaut le plus souvent mais le général qu'elle vise ne peut jamais contenir tous les particuliers qui surviennent : la vie est plus riche que toute règle. Il faut donc parfois tenir l'esprit contre la lettre. L'éthique légitime parfois de déroger au précepte, elle l'intime même comme l'exemple parfait de dissidence qui condense l'attitude morale au plus haut point d'incandescence : le martyr, où la générosité suprême du oui, du don, emprunte la douloureuse voie du non, de la mort pour la vie. Il est presque toujours raisonnable d'obéir à la loi. Mais presque seulement, car la loi n'est pas toujours aussi raisonnable qu'elle le devrait et que, même quand elle l'est, elle doit savoir céder le pas, à l'amour surtout.

La loi fait signe vers un autre éclair éthique, car ce qu'on attend le plus de sa part est de servir, dans la justice, le bien commun. Le vaste corpus des encycliques constituant ce que l'on appelle la doctrine, ou la pensée, sociale de l'Église a eu l'occasion de creuser la signification de ce « bien commun ». La publication de l'encyclique du Pape Benoît XVI *Caritas in veritate* fournit l'occasion d'en récapituler les harmoniques. Sans clarté conceptuelle à ce sujet il serait présomptueux d'espérer faire concourir les actions des membres d'une même société, qu'elle soit nationale ou internationale, civile ou religieuse. Les êtres humains n'étant ni des monades ni des singletons échoués sur une île déserte, l'éthique ne saurait faire l'économie de la prise en compte de cette convergence vers le bien commun

Si le combat pour la justice sociale mobilise nécessairement tous nos frères et sœurs en humanité, il faut aussi remarquer qu'une autre forme de justice doit animer en outre les croyants.

Ceux-ci sont en effet appelés non seulement à aimer leur prochain comme eux-mêmes mais aussi, non moins et même premièrement, à aimer Dieu de tout leur cœur et à le servir non en paroles seulement mais en actes. Tel est le fondement de cette partie de la vertu de justice qu'est, selon Thomas d'Aquin, la vertu de religion. Si la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, alors la religion, par laquelle on rend à Dieu ce qui lui est dû, lui appartient bien comme une justice ayant Dieu pour objet. Comment situer la religion, le culte, la liturgie théologiquement ? L'excès consisterait à les ériger en quasi-vertus théologiques parce qu'elles visent Dieu ; ce serait méconnaître tout leur sous-bassement humain. Le défaut serait de les autonomiser totalement de la morale, ce qui priverait celle-ci de son théocentrisme nécessaire si elle prétend à être théologique. C'est à leur juste place que Thomas d'Aquin aide à les assigner : le moral au service du théologal, le moral vivifié par le théologal, mais le moral distinct du théologal.

Telle est la trame qui relie et ordonne ces éclairs éthiques selon le mouvement même de la *Somme de théologie* de l'Aquinate et selon son esprit : n'oublier ou méconnaître ni l'humain ni le divin, ni la raison ni la grâce et la foi : seul moyen d'un soi consistant qui se perd pour rencontrer l'autre.

Luc-Thomas Somme o.p.

« Il y a un temps pour tout » : le *καιρός* éthique

*Il y a un temps pour tout*¹. La sagesse de Qohélet suggère que ce qui est opportun dans les actions humaines change au gré des circonstances. Ce temps est décliné en quatorze paires contrastées de « un temps », qui n'est pas alors exprimé par le terme *χρόνος* mais par le terme *καιρός*. La richesse sémantique de ce terme rend difficile une traduction unique : il désigne à la fois un instant propice, un temps favorable, une opportunité, une occasion. Le plaidoyer qui va suivre vise à développer la thèse que le *καιρός* exprime l'actualité éthique, au sens d'une éthique qui ose passer à l'acte, d'une éthique soucieuse de ne pas manquer l'urgence des engagements concrets.

1. Le *καιρός* et la volonté

Chez les sophistes, et notamment chez Gorgias, le *καιρός* est l'art de l'à propos du discours qui fait mouche. Il est aussi, dans le cadre toujours de la rhétorique, l'art du silence qui convient. C'est aussi le *καιρός* qui guide l'action du médecin dans une intervention urgente. C'est lui encore qui est à l'œuvre dans les décisions du stratège qui applique avec sûreté l'art militaire à une circonstance incertaine. Platon déclare que *Dieu, et avec lui le hasard et le καιρός, gouvernent la totalité entière des actions humaines*². Et le *καιρός* exige d'agir à temps, sans velléité retardataire, sans procrastination paresseuse ou hypocrite. Platon écrit encore : *si on laisse passer le καιρός de faire une chose, on la manque*³.

Entreprenant de traiter de la vertu dans son *Éthique à Nicomaque* Aristote avance prudemment : sur le terrain de l'action et de l'utile, il n'y a rien de fixe, pas plus que dans le domaine de

¹ Qo 3, 1.

² PLATON, *Les Lois*, IV 709 b, Paris, Flammarion, 2006.

³ PLATON, *La République*, II, 370 b 6-8, Paris, Flammarion, 2016.

la santé⁴. Il ajoute : il appartient toujours à l'agent lui-même d'examiner ce qu'il est opportun de faire, comme dans le cas de l'art médical, ou de l'art de la navigation⁵. « Examiner ce qu'il est opportun de faire » (Tricot) est traduit aussi par « avoir l'œil sur les circonstances opportunes » (Bodéüs) ou « observer les circonstances particulières » (Voilquin). Le texte grec porte : τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, que l'on peut traduire littéralement par : examiner les choses selon le καιρός. Ce que nous dit Aristote, c'est que cela relève de l'agent lui-même, qu'il faut toujours le faire pour bien agir, et il cite en exemple le médecin et le navigateur. L'accent n'est pas ici sur la réflexion mais sur le fait d'examiner, de voir, d'ouvrir les yeux⁶. Le καιρός ne s'obtient pas par la délibération ; il est de l'ordre du sens moral, du bon jugement.

On lit en Lc 12, 54-56 :

(Jésus) disait encore aux foules : « Lorsque vous voyez un nuage se lever au couchant, aussitôt vous dites que la pluie vient, et ainsi arrive-t-il. Et lorsque c'est le vent de midi qui souffle, vous dites qu'il va faire chaud, et c'est ce qui arrive. Hypocrites, vous savez discerner le visage de la terre et du ciel ; et ce temps-ci (ce καιρός) alors, comment ne le discerneriez-vous pas ? »⁷.

Et le verset suivant éclaire δοκιμάζειν par un autre verbe - κρίνειν : *Mais pourquoi ne jugez-vous pas par vous-mêmes de ce qui est juste ?*⁸ D'ailleurs le parallèle en Mt 16, 3 utilise διακρίνειν à propos des signes des καιροί : *Ainsi, le visage du ciel vous savez l'interpréter (διακρίνειν), et pour les signes des temps (τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν) vous n'en êtes pas capables*⁹.

⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104 a-5, trad. Jules TRICOT, Paris, Vrin, « Bibliothèques des textes philosophiques », 1990.

⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104 a 8-9.

⁶ Baltasar GRACIAN, *L'homme de cour*, maxime 230 : *Tous ceux qui voient, n'ont pas les yeux ouverts ; ni tous ceux, qui regardent, ne voient pas. De réfléchir trop tard, ce n'est pas un remède, mais un sujet de chagrin. Quelques-uns commencent à voir, quand il n'y a plus rien à voir. Ils ont défait leurs maisons, et dissipé leurs biens, avant que de se faire eux-mêmes.*

⁷ Lc 12, 56 : τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς οὐκ οἶδατε δοκιμάζειν.

⁸ Lc 12, 57 : Τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον.

⁹ Mt 16, 3 : τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε.

Le *καρὸς* concerne le réel de l'action dans sa singularité C'est pourquoi Aristote lui fait jouer un rôle crucial dans sa critique de l'idée platonicienne du bien en soi :

*puisque le Bien s'affirme d'autant de façon que l'Être (...), il est clair qu'il ne saurait être quelque chose de commun, de général et d'un : car s'il l'était, il ne s'affirmerait pas de toutes les catégories, mais d'une seule. De plus, puisque des choses tombant sous une seule Idée il n'y a aussi qu'une seule science, de tous les biens sans exception il ne devrait y avoir également qu'une science unique. Or, en fait, les biens sont l'objet d'une multiplicité de sciences, même ceux qui tombent sous une seule catégorie : ainsi pour l'occasion (*καρὸς*), dans la guerre il y a la stratégie, et dans la maladie, la médecine¹⁰.*

Autrement dit, il n'existe pas une science du *καρὸς*. Le *καρὸς* de la guerre appartient au stratège, le *καρὸς* de la maladie appartient au médecin. Mais, ainsi qu'il a déjà été relevé, non par un savoir bien établi mais par un jugement immédiat. Par conséquent il ne faut pas entendre le propos d'Aristote comme réservant au médecin professionnel le *καρὸς* du soin ; une personne dépourvue de connaissance médicale peut sauver une vie en posant un garot ou en faisant un massage cardiaque. Il n'est pas nécessaire d'être maître-nageur pour plonger et sauver qui se noie ; il n'est pas nécessaire d'être pompier pour grimper le mur d'un immeuble en flammes et délivrer d'un incendie des habitants réfugiés sur leur balcon. Quand il y a urgence, nul ne doit s'en remettre à autrui pour aider celui qui est menacé. Le *καρὸς* ne consiste donc pas en une habile saisie d'une opportunité pour soi-même ; il exige un engagement ici et maintenant, sans attendre et sans regarder ailleurs. C'est pourquoi Jésus fustige ceux qui ne voient pas le *καρὸς* et ses signes : il les blâme comme coupables de leur cécité.

Nous avons vu qu'Aristote est sévère par rapport à la prétention à un bien en soi, éthéré, intemporel, ce qui est le penchant commun de l'idéalisme, du purisme et du légalisme. Un passage particulièrement éclairant l'illustre : il se demande si la crainte rend, comme la contrainte, involontaire un acte commis

¹⁰ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I 4, 1096 a 23-32, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 1990.

sous son empire. L'exemple célèbre qu'il prend est celui du navigateur qui choisit pour survivre dans la tempête de jeter par-dessus bord sa cargaison, à laquelle il tient pourtant beaucoup. Le fait-il volontairement ou involontairement ? Il n'est pas difficile de saisir qu'il agit pour partie volontairement et pour partie involontairement : il ne veut pas abandonner sa cargaison, et en ce sens, s'il le fait, c'est involontairement, mais par ailleurs il le décide et par là il fait volontairement ce que ne ferait pas un avare qui ne saurait se résoudre à abandonner son bien. Mais Aristote n'en reste pas là : il se demande si au total cet homme agit plutôt volontairement ou plutôt involontairement. On pourrait imaginer qu'il réponde que puisque cet homme veut habituellement conserver sa cargaison et qu'il ne consent que ponctuellement, exceptionnellement, à s'en séparer, c'est l'attitude habituelle qui révèle sa disposition profonde. Sa réponse est inverse, au nom du concret de l'action et de l'engagement de la liberté dans la singularité de l'événement :

dans le cas d'une cargaison que l'on jette par-dessus bord au cours d'une tempête : dans l'absolu, personne ne se débarrasse ainsi de son bien volontairement, mais quand il s'agit de son propre salut et de celui de ses compagnons un homme de sens agit toujours ainsi. De telles actions sont donc mixtes, tout en ressemblant plutôt à des actions volontaires, car elles sont librement choisies au moment où on les accomplit, et la fin de l'action varie avec les circonstances de temps. On doit donc, pour qualifier une action de volontaire ou d'involontaire, se référer au moment où elle s'accomplit. (...) Volontaires sont donc les actions de ce genre, quoique dans l'absolu elles soient peut-être involontaires, puisque personne ne choisirait jamais une pareille action en elle-même¹¹.

Dans un premier temps Aristote a caractérisé cette action comme mixte, c'est-à-dire comme à la fois involontaire et volontaire, mais finalement il en vient, tout en reconnaissant qu'elle puisse être involontaire abstraitement parlant, à la caractériser comme concrètement volontaire.

Quel est le rapport entre cette thèse et le *καρπὸς* qui nous occupe ? Cette petite phrase qui peut sonner étrangement relativiste à de chastes oreilles : *la fin de l'action varie avec les*

¹¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III 1, 1110 a 8-19.

*circonstances de temps*¹² : τὸ δὲ τέλος τῆς πράξεως κατὰ τὸν καιρὸν ἐστίν, littéralement : la fin de l'action est selon le καιρός.

Qu'en pense saint Thomas d'Aquin ? Dans l'article de la *Somme de théologie* consacré à cette question il approuve Aristote et le précise en termes scolastiques : l'action considérée est volontaire *simpliciter*, purement et simplement ; elle n'est involontaire que de manière relative, en faisant abstraction des circonstances particulières :

ce qui est fait par crainte est « mêlé de volontaire et d'involontaire ». Car ce qu'on fait par crainte, si on le considère en soi, n'est pas volontaire ; mais cela le devient par la circonstance (fit voluntarium in casu) : on veut éviter un mal que l'on craint. Mais, tout bien pesé, de telles actions sont plus volontaires qu'involontaires ; elles sont volontaires absolument, et involontaires de façon relative (sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria secundum quid). Car on dit qu'une chose existe de façon absolue (simpliciter) selon qu'elle est en acte ; si elle n'est que dans la connaissance, elle n'existe que de façon relative (secundum quid). Or, une chose accomplie par crainte est en acte pour autant qu'elle se réalise. Comme, d'autre part, les actions sont relatives aux singuliers et que ceux-ci en tant que tels sont déterminés dans l'espace et le temps (singulare est hic et nunc), il en résulte que ce qui se réalise est en acte pour autant qu'il est situé dans l'espace et le temps (secundum quod est hic et nunc), et dans les autres conditions qui l'individualisent. Ainsi donc, ce que l'on accomplit par crainte est volontaire en tant que cet acte existe concrètement (in quantum scilicet est hic et nunc) et que, dans cette circonstance donnée, il empêche le mal plus grand que l'on craignait. Par exemple jeter des marchandises à la mer devient volontaire pendant une tempête à cause de la crainte du danger. Il est clair qu'il s'agit de volontaire pur et simple (simpliciter), et que la qualité propre de volontaire convient à cet acte, car son principe est intérieur. Si l'on considère au contraire ce qui est fait par crainte en dehors de tel cas concret et comme contraire à la volonté, cela n'existe que pour l'esprit. Aussi est-ce involontaire de façon relative (secundum quid), en tant que l'acte est détaché de ses circonstances particulières¹³.

¹² Selon la traduction de Jules TRICOT, bien préférable à celle, trop minimaliste, de Richard BODÉÛS – *la fin de l'action est une question d'opportunité* et peut-être aussi à celle de Jean VOILQUIN, qui pour le coup tend à majorer *la fin de l'acte est ... déterminée par les circonstances*.

¹³ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 6, c.

Il est ainsi fort clair que l'éthique ne s'achève que dans l'effectivité du *καρὸς* : non pas dans ce que l'on rêve de faire ou que l'on prétend faire abstraitement mais de ce que l'on fait concrètement. Dans un article où saint Thomas montre que l'acte extérieur parachève l'acte intérieur, il explique :

*la perfection de toute inclination et de tout mouvement consiste à atteindre sa fin ou son terme. Il en résulte que la volonté n'est parfaite que si elle est telle qu'elle agit quand l'occasion est donnée*¹⁴.

2. Le *καρὸς* et le temps

Si la notion de *καρὸς* ne se limite pas à celle de la temporalité mais regarde particulièrement l'effectivité de l'action éthique il n'en demeure pas moins que l'urgence qu'elle connote présente un rapport au temps. Nous avons vu que, pour saint Thomas d'Aquin, ce qui est voulu purement et simplement, c'est ce qui est fait *hic et nunc*, ici et maintenant. Au point que, parmi les questions âprement disputées en son temps, il soutient, dans sa *Somme de théologie*, que s'il existe des actes humains indifférents selon leur espèce¹⁵, aucun acte singulier et concret n'est indifférent moralement¹⁶ et que si l'acte humain est spécifié par son objet, il demeure que des circonstances peuvent rendre un acte moral spécifiquement bon ou mauvais¹⁷. On voit donc que pour lui la circonstance du *nunc* de l'action, qui participe au *καρὸς*, est habilitée à contribuer à l'appréciation éthique de l'agir.

Si le *καρὸς* consiste approximativement à agir à propos, cela ne se limite pas à agir à temps mais cela le suppose souvent. Une manière fréquente de manquer le *καρὸς* est en effet d'agir trop tard ou bien trop tôt. *Le Sage doit faire au commencement ce que le Fou fait à la fin*. Le jésuite Baltasar Gracian explique ainsi cette maxime (268) de son *Homme de cour* :

¹⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q. 20, a. 4 : Omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis quae, opportunitate data, operetur.

¹⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q.18, a. 8.

¹⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q.18, a. 9.

¹⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, q.18, a. 10.

*L'un et l'autre font la même chose ; la différence est que l'un l'a fait à temps, et l'autre à contretemps. Celui qui, au commencement, s'est chauffé l'entendement à rebours, continue de même dans tout le reste. Il tire avec les pieds ce qu'il devait porter sur la tête, et de sa main droite il en fait sa main gauche ; de sorte qu'il est gaucher dans toute sa conduite*¹⁸.

Plus loin, sa maxime 288 appelle à *vivre selon l'occasion*, à agir donc selon le *καρὸς*. Il le développe ainsi :

*Soit l'action, soit le discours, tout doit être mesuré au temps. Il faut vouloir quand on le peut ; car ni la saison, ni le temps n'attendent personne. Ne règle point ta vie sur des maximes générales, si ce n'est en faveur de la vertu ; ne prescis point de lois formelles à ta volonté, car tu seras dès demain forcé de boire de la même eau que tu méprises aujourd'hui. L'impertinence de quelques-uns est si paradoxale, qu'elle va jusqu'à prétendre que toutes les circonstances d'un projet s'ajustent à leur manie, au lieu de s'accommoder eux-mêmes aux circonstances. Mais le sage sait que le nord de la prudence consiste à se conformer au temps*¹⁹.

Et encore (maxime 277) :

Chaque chose a son temps, et il faut épier ce temps, car chaque jour n'est pas un jour de triomphe. (...) Les choses les plus excellentes dépendent des circonstances, et par conséquent elles ne sont pas toujours de saison.

La vertu pour Aristote ne doit pécher ni par excès ni par défaut : ni trop ni trop peu mais la juste mesure²⁰. Il en va de même du *καρὸς* en matière de temporalité : ni trop ni trop peu de délai avant d'agir. L'urgence éthique n'est donc pas une pure impulsivité. Il est parfois urgent d'agir, pour plonger et sauver celui qui se noie. Il est parfois urgent de ne pas agir : de se taire pour ne pas abonder dans une médisance, de contenir sa colère et de riposter à l'injure par la douceur, etc. Il y a un temps pour tout : un *καρὸς* pour parler, un *καρὸς* pour se taire, un *καρὸς* pour agir, un *καρὸς* pour ne pas agir. Car choisir de s'abstenir n'est pas s'abstenir d'agir mais agir en s'abstenant : c'est pourquoi

¹⁸ Baltasar GRACIAN *L'homme de cour*, maxime 268.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 6, 1106 b 36 - 1107 a 2 : La vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée, consistant en une médiété relative à nous, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent.

l'omission peut être coupable et valoir l'action. Le mauvais riche de la parabole du pauvre Lazare (Lc 16, 19-31), le jugement dernier où s'étonnent ceux qui s'entendent dire que ce qu'ils n'ont pas fait à leur frère, c'est au Christ qu'ils ne l'ont pas fait (Mt 25, 31-46), l'illustrent magistralement. Fermer les yeux sur le καιρὸς a une saveur d'homicide par omission.

Le καιρὸς, comme conjoncture, comme occurrence, comme occasion dévoile, pour ainsi dire, ce que porte le cœur humain. Paul Ricoeur, dans sa *Philosophie de la volonté*, déclare :

*le temps importe à la connaissance de soi ; mes désirs questionnés ont sans fin des aspects nouveaux qui se prêtent à une élucidation et à une confrontation mouvante. Seul le temps clarifie*²¹.

Et *Les caractères de La Bruyère* :

*Ce n'est que peu à peu, et forcés même par le temps et les occasions, que la vertu parfaite et le vice consommé viennent enfin à se déclarer*²².

Avec le pessimisme janséniste qu'on lui connaît, le duc de la Rochefoucauld le souligne dans quelques-unes de ses maximes :

dans les grandes affaires on doit moins s'appliquer à faire naître des occasions qu'à profiter de celles qui se présentent (453), toutes nos qualités sont incertaines et douteuses en bien comme en mal, et elles sont presque toutes à la merci des occasions (470), les occasions nous font connaître aux autres, et encore plus à nous-mêmes (345).

Profiter des occasions qui se présentent n'implique aucun fatalisme et si, selon le mot de Cicéron, il s'agit de « se conformer au temps »²³, le καιρὸς n'exprime pas une passivité par rapport à l'événement mais plutôt le fait, par le libre arbitre, de s'en saisir. Il s'attrape par les cheveux, selon une expression de Plutarque²⁴.

²¹ Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, 1. *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Points, 2009, p. 188.

²² Jean de LA BRUYÈRE, *Les caractères, Des jugements* 28 (VIII), Paris, Gallimard, « La Pléiade », n° 23, 1951.

²³ CICÉRON, *Tusculanes*, livre VIII, XXVII : Ergo in potestate est abicere dolorem cum velis, tempori servientem.

²⁴ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, t. 1. *La manière et l'occasion*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1980, p. 128.

Le fatalisme consisterait à abandonner l'action à une soumission envers ce que Machiavel appelle la fortune, où l'on pourrait voir tant Dieu que le hasard. Dans *le Prince*, il explique comment dans l'ordre politique le libre arbitre compose avec le temps :

ne pouvant admettre que notre libre arbitre soit réduit à rien, j'imagine qu'il peut être vrai que la fortune dispose de la moitié de nos actions, mais qu'elle en laisse à peu près l'autre moitié en notre pouvoir. (...) Il n'est pas extraordinaire de voir un prince prospérer un jour et déchoir le lendemain, sans néanmoins qu'il ait changé, soit de caractère, soit de conduite. Cela vient, ce me semble, de ce que j'ai déjà assez longuement établi, qu'un prince qui s'appuie entièrement sur la fortune tombe à mesure qu'elle varie. Il me semble encore qu'un prince est heureux ou malheureux, selon que sa conduite se trouve ou ne se trouve pas conforme au temps où il règne. Tous les hommes ont en vue un même but : la gloire et les richesses ; mais, dans tout ce qui a pour objet de parvenir à ce but, ils n'agissent pas tous de la même manière : les uns procèdent avec circonspection, les autres avec impétuosité ; ceux-ci emploient la violence, ceux-là usent d'artifice ; il en est qui sont patients, il en est aussi qui ne le sont pas du tout : ces diverses façons d'agir quoique très différentes, peuvent également réussir. On voit d'ailleurs que de deux hommes qui suivent la même marche, l'un arrive et l'autre n'arrive pas ; tandis qu'au contraire deux autres qui marchent très différemment, et, par exemple, l'un avec circonspection et l'autre avec impétuosité, parviennent néanmoins pareillement à leur terme : or d'où cela vient-il, si ce n'est de ce que les manières de procéder sont ou ne sont pas conformes aux temps ? C'est ce qui fait que deux actions différentes produisent un même effet, et que deux actions pareilles ont des résultats opposés. C'est pour cela encore que ce qui est bien ne l'est pas toujours.²⁵

Le *καρπός* est ainsi à la fois donné, passivement, et saisi, activement. Vladimir Jankélévitch parle ici de « la capture des occurrences » :

notre attitude par rapport à l'occasion sera toute vigilance et toute surveillance. (...) Il faut maintenant se tenir prêt, faire le guet et bondir, comme le chasseur qui capture une proie agile ou le joueur qui attrape au vol une balle insaisissable. Proie ou cadeau, sourire fugitif de

²⁵ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, ch. XXV, trad. de l'italien par Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, Paris, Gallimard, « Quadrige », 2014.

*réconciliation et sourire de la fortune, l'instant occasionnel est une chance infiniment précieuse qu'il ne faut pas laisser échapper*²⁶.

Il ne s'agit donc pas de profiter égoïstement du *καίρὸς*, comme un joueur qui rafle la mise à la barbe des autres, mais de prendre en compte le sérieux de l'imprévisibilité, de l'irréversibilité, de l'unicité de l'instant :

*toute vraie occasion est un hapax, c'est-à-dire qu'elle ne comporte ni précédent, ni réédition, ni avant-goût ni arrière-goût ; elle ne s'annonce pas par des signes précurseurs et ne connaît pas de « seconde fois » : on ne peut donc ni s'y préparer à l'avance ni après coup la rattraper, ni la prévoir d'après ses prodromes ni faire resservir ensuite les leçons d'une première expérience...²⁷ Ainsi l'occasion n'est pas seulement une faveur dont il faut savoir profiter : elle est encore quelque chose que notre libre arbitre recherche, déclenche, et, au besoin, suscite. (...) C'est ainsi que tout peut devenir occasion pour une conscience en veille capable de féconder le hasard et de le rendre opérant ; toute conjoncture, et même un empêchement de vivre comme la maladie ou la prison, peut tourner en occasion quand on en sait le bon usage. Il y a donc dans l'occasionnalité une sorte de causalité réciproque : c'est l'occasion qui active le génie créateur, mais c'est pour le génie créateur que la rencontre, au lieu d'être une occurrence morte, devient une occasion féconde et riche de sens*²⁸.

La prudence, « droite règle des actions »²⁹, commence par délibérer, puis par juger et enfin par commander l'exécution de ce qui a été décidé. Saint Thomas observe que l'on peut manquer à cette vertu en écourtant le temps nécessaire à la délibération : c'est la précipitation³⁰. Il relève en objection que l'on peut aussi y manquer en tardant tôt et en laissant passer l'occasion d'agir. La réponse à l'objection ne le conteste point, même si le théologien voit dans la précipitation un défaut plus grand que l'atermoiement. L'article suivant s'intéresse à ce qui contrarie la prudence au niveau de son deuxième moment, le jugement. Le défaut ici est l'inattention (*inconsideratio*), l'omission de considérer

²⁶ V. JANKÉLÉVITCH, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, op. cit., p. 122-123.

²⁷ *Ibid.*, p. 126.

²⁸ *Ibid.*, p. 128-129.

²⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q.47, a. 5.

³⁰ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 53, a. 3, spécialement la troisième objection et sa réponse.

ce qui est nécessaire pour poser un jugement droit³¹. Une curieuse objection est opposée à partir d'un verset biblique, Mt 10, 19 : *Lorsque l'on vous livrera, ne cherchez pas avec inquiétude comment parler ou que dire.* Le καιρὸς exigerait-il, selon Jésus, de ne s'en remettre qu'à la spontanéité et de ne pas préparer de réponse ? La citation biblique, assurément, se poursuit ainsi : *ce que vous aurez à dire vous sera donné sur le moment, car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père qui parlera en vous.* La réponse de saint Thomas distingue en quelque sorte le καιρὸς naturel et un autre καιρὸς, divin, là où le premier serait impuissant :

le Seigneur ne défend pas de considérer ce qu'il faut faire et dire, lorsqu'on en a l'opportunité. Mais dans les paroles citées il encourage ses disciples à mettre leur confiance dans le seul conseil divin, pour le cas où l'opportunité ferait défaut, soit parce qu'ils manquent de savoir, soit parce qu'ils sont brusquement surpris car « lorsque nous ignorons comment agir, il nous reste la seule ressource de diriger nos regards vers Dieu » (2 Ch 20, 12). Autrement, si l'homme néglige de faire ce qu'il peut et attend tout du secours divin, il semble qu'il tente Dieu³².

Pour autant, agir selon le καιρὸς exclut aussi l'inquiétude par rapport à l'avenir, ainsi que Jésus le formule selon Mt 6, 34 : Ne vous inquiétez pas du lendemain : demain s'inquiétera de lui-même. À chaque jour suffit sa peine.

Saint Thomas en donne une belle exégèse, citant l'Ecclésiaste, et qui peut être considérée comme une exposition du καιρὸς :

Aucune œuvre ne peut être vertueuse si elle n'est revêtue des circonstances requises. Le temps est l'une d'entre elles, selon l'Ecclésiaste (8, 6) : " Il y a un temps et un moment pour tout. " La règle vaut non seulement pour les œuvres extérieures, mais encore pour la sollicitude intérieure. À chaque temps, en effet, convient sa sollicitude propre, comme à l'été le souci de la moisson, à l'automne le souci de la vendange. Donc si l'on avait déjà en été du souci pour la vendange, on devancerait inutilement le souci de la saison prochaine. C'est pourquoi le Seigneur

³¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 53, a.4, c. : Defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet : prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit.

³² THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 53, a.4, ad 1.

interdit comme superflue une telle sollicitude, disant « Ne soyez pas en souci du lendemain. »³³.

3. καιρὸς humain et καιρὸς divin

Le cours du temps humain est marqué par une succession de saisons, de moments, dont chacun apparaît comme un καιρὸς³⁴. Mais il existe aussi un καιρὸς divin, multiple et fixé par Dieu. Aux disciples qui lui demandent si c'est maintenant le temps où il va restaurer la royauté en Israël, Jésus, d'après les Actes des apôtres répond : *Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments – χρόνους ἢ καιρὸς – que le Père a fixés de sa seule autorité* (Ac 1, 7). Le discours de Paul devant l'Aréopage reprend cette affirmation que Dieu a ordonné, prescrit des καιροὶ (Ac 17, 26).

La prédication du Baptiste énonce à la fois l'accomplissement du καιρὸς et la proximité du Royaume de Dieu (Mc 1, 15). Le καιρὸς paraît ainsi désigner l'avènement de l'Agneau de Dieu que Jean désigne, de l'existence terrestre de Jésus de Nazareth. Cette proclamation - *Le καιρὸς est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche* - est suivie de l'injonction : *repentez-vous et croyez à l'évangile*³⁵. Dès son début la vie de Jean Baptiste est placée sous le signe du καιρὸς. À son père Zacharie qui n'accueille pas l'annonce de Gabriel lui faisant part qu'Elisabeth et lui enfanteront malgré leur âge, il est déclaré :

³³ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q.55, a. 7, c.

³⁴ On peut ainsi distinguer un καιρὸς des fruits (Mt 21, 34), et plus spécifiquement dans le cas du figuier stérile un καιρὸς des figues (Mc 11, 13), un καιρὸς de la moisson, de la vendange, de la récolte (Mc 12, 2, Lc 20, 10, Ga 6, 9), un καιρὸς des saisons fertiles (Ac 14, 17). Il existe aussi un καιρὸς de la nourriture (Mt 24, 45), de la ration de blé (Lc 12, 42).

³⁵ Les Actes des Apôtres donnent un écho en chiasme de ce lien, dans le discours de Pierre où une injonction similaire - *Repentez-vous donc et convertissez-vous pour que vos péchés soient effacés* - est suivie de l'annonce d'un καιρὸς de repos, ou de rafraîchissement - καιροὶ ἀναψύξεως (Ac 3, 19).

Voici que tu vas être réduit au silence et sans pouvoir parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, parce que tu n'as pas cru à mes paroles, lesquelles s'accompliront en leur καιρὸς (Lc 1, 20).

Il y a un καιρὸς pour se taire et un καιρὸς pour parler, dit Qohélet³⁶. De fait, au καιρὸς de mutisme lors de cette annonce suivra un καιρὸς de parole et de louange au moment de la circoncision, alors que Zacharie ratifie le nom de Jean pour son fils (Lc 1, 64).

Le καιρὸς divin se réfracte dans l'histoire humaine en se multipliant dans l'ensemble des dimensions de la temporalité : passé, présent et futur.

Le καιρὸς présent coïncide avec le jour du salut, annoncé en Is 49 8, que cite 2 Co 6, 2 : « *Au καιρὸς favorable, je t'ai exaucé ; au jour du salut je t'ai secouru.* » *Le voici maintenant le καιρὸς favorable, le voici maintenant le jour du salut.* Il est aussi celui de la révélation de la justice de Dieu : *Il voulait montrer sa justice au καιρὸς présent, afin d'être juste et de justifier celui qui se réclame de la foi en Jésus (Rm 3, 26).*

Mais ce καιρὸς du salut est aussi futur ; la première épître de Pierre s'adresse ainsi à ses destinataires : *à vous que, par la foi, la puissance de Dieu garde pour le salut prêt à se manifester au καιρὸς dernier (1 P 1, 5).* Le καιρὸς est encore, selon l'hymne du début de l'épître aux Éphésiens, celui de la révélation du mystère : *Il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'Il avait formé en lui par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis (Ep 1, 10), littéralement : pour l'économie du plérôme des καιροὶ.* Il est enfin le καιρὸς de la participation aux souffrances du Christ et des prémisses du jugement final : *le καιρὸς de commencer le jugement par la maison de Dieu (1 P 4, 17).*

Le καιρὸς passé, celui d'avant le Christ, est représenté comme un « καιρὸς sans Christ », comme le rappelle aux païens Ep 2, 12 : *Rappelez-vous que vous étiez en ce καιρὸς sans Christ, exclus de la cité d'Israël, étrangers aux alliances de la Promesse, n'ayant ni espérance ni Dieu en ce monde !* Mais ce καιρὸς passé était aussi celui des promesses auquel le καιρὸς présent rend témoignage (1 Tm 2, 6). *(Les prophètes) ont cherché à découvrir quel καιρὸς et quelles*

³⁶ Qo 3, 7.

circonstances avait en vue l'Esprit du Christ, qui était en eux, quand il attestait à l'avance les souffrances du Christ et les gloires qui les suivraient (1 P 1, 5)³⁷.

En tout temps de l'histoire humaine, la connaissance spirituelle du καιρὸς traduit donc l'efficacité de la sagesse aimante de Dieu animant l'agir libre des croyants.

Que peut-on dire de Jésus et du καιρὸς ? Dans sa lamentation sur Jérusalem Jésus annonce à la ville sainte : *(tes ennemis) ne laisseront pas en toi pierre sur pierre, parce que tu n'as pas reconnu le καιρὸς où tu fus visité (Lc 19, 44). Et Jérusalem, dit-il, sera foulée aux pieds par des païens jusqu'à ce que soient accomplis les καιροὶ des païens (Lc 21, 24).* Dans son enseignement Jésus place en relation de contraste le détachement à cause de lui dans le καιρὸς présent et le fait de recevoir le centuple dans le monde à venir et la vie éternelle (Mc 10, 30 ; Lc 18, 30)³⁸. Dans la parabole du semeur, Jésus fustige ceux qui accueillent avec joie la Parole quand ils l'ont entendue, mais qui, faute de racine, ne croient que pour un καιρὸς et qui font défection lorsque survient le καιρὸς de l'épreuve (Lc 8, 13).

Jésus parle d'un καιρὸς futur, celui de la moisson, où l'ivraie, qui doit rester aujourd'hui mêlée au bon grain, sera séparée et consumée (Mt 13, 30). Il parle aussi de la proximité de son καιρὸς au moment des préparatifs du repas pascal : *Allez à la ville chez un tel, et dites-lui : « Le Maître te fait dire : Mon καιρὸς est proche, c'est chez toi que je vais faire la Pâque avec mes disciples » (Mt 26, 18).* Au moment de la fête des Tentes Jésus dit à ses frères : *Mon καιρὸς n'est pas encore venu, tandis que votre καιρὸς est toujours prêt. (...) Vous, montez à la fête ; moi, je ne monte pas à cette fête, parce que mon καιρὸς n'est pas encore accompli (Jn 7, 6. 8).* Le sens du καιρὸς est ici tout proche de celui de l'heure, mentionnée lors des noces de Cana : *Mon heure n'est pas encore venue (Jn 2, 4).* L'épître aux Romains évoque expressément ce καιρὸς capital de la mort de

³⁷ L'Épître aux Hébreux, quant à elle, oppose un καιρὸς présent, qui est celui de l'ancienne alliance, au καιρὸς du redressement, de la réforme lors de la venue du Christ (He 9, 9-10).

³⁸ L'Épître aux Romains met en contraste de manière similaire les souffrances du καιρὸς présent et l'incomparable gloire qui doit se révéler (Rm 8, 18).

Jésus : *C'est en effet alors que nous étions sans force, c'est alors, au καιρὸς fixé – κατὰ καιρὸν, que le Christ est mort pour des impies (Rm 5, 6).*

Dans les évangiles le καιρὸς, futur mais non ultime, apparaît aussi comme accessible à la connaissance des démons. Ainsi les démoniaques gadaréniens dont Jésus expulse les démons vers un troupeau de porcs qui se précipite dans la mer du haut d'une falaise l'apostrophent ainsi : *Que nous veux-tu, Fils de Dieu ? Es-tu venu ici pour nous tourmenter avant le καιρὸς ? (Mt 8, 29).* Le diable a lui-même son καιρὸς : *Au désert, ayant épuisé toute tentation, le diable s'éloigna de (Jésus) jusqu'au καιρὸς (Lc 4, 13).* De manière mystérieuse 2 Th 2, 6 exprime que l'Antichrist précédant la Parousie est retenu maintenant, de façon qu'il ne se révèle qu'à son καιρὸς. Mais le καιρὸς du diable est court, ce qui aiguise sa fureur : *Soyez donc dans la joie, vous les cieux et leurs habitants. Malheur à vous, la terre et la mer, car le Diable est descendu chez vous, frémissant de colère et sachant qu'il n'a que peu de καιρὸς - εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει (Ap 12, 12).* Ce καιρὸς futur, intermédiaire et avant-dernier, est marqué par la désertion de la vérité et l'apostasie :

Sache que dans les derniers jours surviendront des καιροὶ difficiles (2 Tm 3, 1), il y aura un καιρὸς où les hommes ne supporteront plus la saine doctrine, mais au contraire, au gré de leurs passions et l'oreille les démangeant, ils se donneront des maîtres en quantité (2 Tm 4, 3).

C'est au point que nonobstant Si 32, 4 : *Ne sermonne pas à contretemps – ἀκαιρῶς, 2 Tm 4, 2 exhorte : proclame la parole, insiste à temps et à contretemps – ἐνκαιρῶς, ἀκαιρῶς, au bon καιρὸς et même hors καιρὸς. L'Esprit dit expressément que, dans les καιροὶ derniers, certains renieront la foi pour s'attacher à des esprits trompeurs et à des doctrines diaboliques (1 Tm 4, 1).* Jésus exhorte encore à se méfier des faux prophètes qui annoncent la proximité du καιρὸς : *Prenez garde de vous laisser abuser, car il en viendra beaucoup sous mon nom, qui diront : « C'est moi ! » et « le καιρὸς est proche » (Lc 20, 10).*

S'il ne faut pas manquer le καιρὸς à venir, il ne faut pas non plus le devancer :

Ne jugez pas avant le καιρὸς. Laissez venir le Seigneur ; c'est Lui qui éclairera les secrets des ténèbres et rendra manifestes les desseins des

cœurs. Et alors, chacun recevra de Dieu la louange qui lui revient (1 Co 4, 5).

Le καιρὸς dernier, eschatologique, est celui de la manifestation du Seigneur Jésus Christ, que le Bienheureux et unique Souverain, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs fera paraître aux καιροὶ propres (1 Tm 6, 15). Ce καιρὸς dernier est celui du jugement : *le καιρὸς pour les morts d'être jugés, de récompenser tes serviteurs (Ap 11, 18).* Le premier et le dernier chapitre de l'Apocalypse annoncent solennellement : *le καιρὸς est proche (Ap 1, 3 ; 22, 10).* C'est aussi le καιρὸς de l'exaltation des humbles :

Dieu résiste aux orgueilleux, mais c'est aux humbles qu'il donne sa grâce. Humiliez-vous donc sous la puissante main de Dieu, pour qu'il vous élève au bon moment - ἐν καιρῷ (1 P 5, 5-6).

Jésus prône la vigilance afin de ne pas se laisser surprendre par l'imprévisibilité du καιρὸς futur : *Soyez sur vos gardes, veillez, car vous ne savez pas quand est le καιρὸς (Mc 13, 33).* Pour être prêt par rapport à l'instant de ce καιρὸς, il faut donc vivre une vigilance continue, un καιρὸς permanent : *Veillez donc et priez en tout καιρὸς, afin d'avoir la force d'échapper à tout ce qui doit arriver, et de vous tenir debout devant le Fils de l'homme (Lc 21, 36)³⁹.* Le corpus paulinien souligne aussi cette vigilance par rapport au καιρὸς. L'épître aux Romains articule ce καιρὸς présent à l'heure du réveil : *Vous connaissez le καιρὸς. C'est l'heure désormais de vous arracher au sommeil (Rm 13, 11).* L'imminence du καιρὸς et l'urgence qui en résulte sont exprimés en 1 Co 7, 29 comme une compression temporelle : *Je vous le dis, frères : le καιρὸς est écourté. Si ce καιρὸς est compté, il en suit une urgence éthique : Ainsi donc, tant que nous avons le καιρὸς, pratiquons le bien à l'égard de tous et surtout de nos frères dans la foi (Ga 6, 10).* Le mot d'ordre est de mettre à profit ce καιρὸς :

³⁹ Cette vigilance se traduit par une prière continuelle, en tout καιρὸς : *Vivez dans la prière et les supplications ; priez en tout καιρὸς, dans l'Esprit ; apportez-y une vigilance inlassable et intercédez pour tous les saints (Ep 6, 18).*

Prenez bien garde à votre conduite ; qu'elle soit celle non d'insensés mais de sages, qui tirent parti du καιρὸς, car les jours sont mauvais (Ep 5, 15-16),

Conduisez-vous avec sagesse envers ceux du dehors ; sachez tirer parti du καιρὸς (Col 4, 5).

De cette attitude éveillée, vigilante et attentive il résulte une connaissance suffisante du καιρὸς pour les fils de lumière qui attendent le Jour du Seigneur :

Quant aux temps et aux καιροὶ, vous n'avez pas besoin, frères, qu'on vous écrive. Vous savez vous-mêmes parfaitement que le Jour du Seigneur arrive comme un voleur en pleine nuit (1 Th 5, 3).

En conclusion, le καιρὸς apparaît tout d'abord comme un point de convergence entre le discernement et l'engagement, c'est-à-dire entre la volonté de voir et la volonté d'agir. Il s'apparente à ce Souci (*Sorge*) en lequel Martin Heidegger, dans *Sein und Zeit*, voit l'être du Dasein et qu'il relie au terme *cura*, au double sens de préoccupation et d'application⁴⁰. En outre le καιρὸς est articulé au temps : il reçoit de lui l'urgence de l'action mais il s'en saisit comme on le fait d'une grâce éphémère. Le καιρὸς donne encore un visage à l'impérieuse nécessité éthique de placer au premier plan le souci des plus petits. Le καιρὸς enfin croise le dessein éternel et aimant de Dieu et l'histoire de l'humanité et de chaque être humain.

Les applications d'une éthique kairologique sont immenses. Il suffit de rappeler, par exemple, certains des καιροὶ discernés par le Pape François, comme le soin de notre maison commune (*Laudato Si*), l'accueil des migrants, la fraternité (*Fratelli tutti*), la nécessité de rendre l'Église une maison sûre et d'extirper l'injustice à l'égard de petites victimes innocentes broyées par des Judas pervers. Bien des défis pressants auxquels nous sommes confrontés soulignent à la fois l'urgence d'une réponse éthique et la nécessité d'une éthique de l'urgence : la charité nous presse (2 Co 5, 14). Le souci de notre maison commune, l'amour du prochain et son souci des plus vulnérables, le respect de la dignité

⁴⁰ Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1992 (traduction française de *Sein und Zeit*, 1927), p. 240-250.

de tout être humain et de la création tout entière sont des nécessités permanentes mais l'engagement à leur égard ne souffre aucun délai : l'occasion, le *καιρὸς* est à ne manquer sous aucun prétexte.

Un retour peut-il être éthique ?

Étrange, mystérieux, sibyllin, ce titre ou ce thème supposé de morale fondamentale. Le retour ! Retour de qui ? D'où, vers où ? Pourquoi ? Comment ? C'est précisément l'objet de l'investigation qui va être tentée, ou, pour mieux dire, du discernement.

Le retour est un problème complexe. Voici en deux mots deux inévidences préliminaires, à savoir qu'il s'agisse d'un problème, et que celui-ci soit complexe.

La première objection qui se dresse consiste en effet à soutenir que le retour n'intéresse pas l'éthique, qu'il n'est que de l'ordre du fait : chaque matin procure le retour de la lumière du jour, chaque année procure le retour du printemps et ce n'est ni bien ni mal ; c'est heureux mais c'est le cours régulier et immuable des choses.

Cette pensée naïve de nos devanciers, nous devons pourtant aujourd'hui, à la lumière notamment de l'encyclique *Laudato Si*, la nuancer et même la rectifier : le retour d'une pluie bienfaisante ou d'une sécheresse désolante, le retour de cyclones dévastateurs, le retour d'un air non pollué et tant d'autres phénomènes ne sont pas indépendants de nos comportements : ces retours de choses et de phénomènes, fastes ou néfastes, ne sont peut-être pas éthiques en soi mais ils dépendent bien de nos actions et de nos omissions.

Il n'est donc pas suffisant de traiter le retour de fait brut, même quand il s'agit de choses car les personnes, dont relève bien l'éthique, portent une responsabilité non seulement les unes à l'égard des autres mais aussi à l'égard de toute la création.

Il y a donc bien un problème du retour, au sens où le retour est matière à discernement, doit être discerné : qu'il s'agisse de mon retour, du retour d'un autre ou de tout retour sur lequel j'ai pouvoir, le retour est coloré par nos choix.

Le retour comme objet de discernement

Une autre objection émerge ici : le retour est en soi indifférent sur le plan éthique : il n'est ni bon ni mauvais en tant que tel, pas plus que se promener n'a en soi de valeur éthique. Les médiévaux se sont disputés sur cette question, non du retour mais de l'existence d'actes humains moralement indifférents. Thomas d'Aquin observe judicieusement qu'un acte humain, volontaire, peut certes être indifférent abstraitement parlant mais jamais considéré dans le concret de sa situation. Se promener est peut-être indifférent en soi sur le plan éthique mais telle promenade, selon qu'elle entretient la santé ou qu'elle permet d'éviter un cours ou une réunion, deviendra bonne ou mauvaise au regard de ses circonstances.

Il en va ainsi du retour : s'il est impossible de décider que le retour est bon ou mauvais en soi il est nécessaire de qualifier chaque retour dans la complexité des facteurs qui le rendent possible ou nécessaire. Complexité, il y a donc. Le retour est-il bon ou est-il mauvais ? Cela dépend. Certes, mais de quoi ? Telle est la question.

À cette étape du raisonnement une distinction peut être apportée entre le retour spatial et le retour temporel. Le philosophe Bergson a mis en garde contre l'illusion funeste d'assimiler le déplacement temporel au déplacement spatial. Le déplacement spatial est symétrique : je tourne à droite, puis à gauche, et si j'effectue la même distance je suis retourné à mon point de départ : le deuxième déplacement a annulé en quelque sorte le premier. Il en va différemment du temps : le déplacement temporel est dissymétrique : le temps s'écoule toujours dans le même sens, le sable ne remonte jamais dans le sablier et si l'aiguille de la pendule fait retour au bout de six heures à la place qu'elle avait quittée ce retour n'est que local : il n'annule pas l'inexorable déplacement du présent au futur.

Il est vrai que la vie est rythmée par la succession d'allers et de retours, de flux et de reflux, le cycle de la circulation sanguine en étant l'exemple le plus manifeste : heureusement que le sang qui sort du cœur y retourne ! Voilà un retour tout à fait heureux et qui passe inaperçu à la personne en bonne santé mais qui

s'entoure d'inquiétude si cette circulation est obstruée : s'il n'y avait pas de retour du sang jusqu'au cœur, ce serait la mort : le retour, ici, c'est la vie ! Et pourtant, à un autre point de vue, la vie est sans retour car cette pulsation vitale use le cœur qui la porte et un jour vient où le cœur cesse de battre : il y a eu un ultime départ mais cette fois-ci ce fut un aller simple : retour à la poussière.

Un retour amoral : le retour nécessaire, inéluctable

Il y a donc des retours inéluctables que nous subissons. Le rapport de ces retours à l'éthique ne peut alors qu'être indirect. Le fait même de mourir, quand nous le subissons, n'est pas directement éthique : il est peut-être dommage de retourner à la poussière mais, sauf si je me procure la mort par suicide, je n'y suis pourtant pour rien et je proteste que je suis victime innocente de ce mauvais coup. Tout au plus suis-je responsable de la manière dont j'accepte cet inéluctable ou dont je me révolte contre lui.

Il est d'autres retours, réels ou supposés, qui échappent à l'éthique en raison de leur nécessité. Par exemple la théorie de la réminiscence chez Platon explique la connaissance comme la conscience nouvelle d'une vérité déjà antérieurement connue : nul n'apprendrait véritablement et la connaissance ne saurait vraiment s'acquérir mais ferait son retour à la conscience.

Des croyances à la métempsychose, fondées sur une conception cyclique du temps, envisagent un retour à une forme, éventuellement différente, d'existence par-delà la mort. La tâche éthique consiste alors à agir de manière à échapper à ce cycle maléfique. Dans cette hypothèse le retour nécessaire n'a rien d'éthique, mais l'éthique s'emploie à s'émanciper du retour, à se libérer de sa nécessité.

Le thème de « l'éternel retour du même » semble présenter une dimension éthique et une dimension ontologique. Dans *le Gai savoir* de Nietzsche le retour apparaît plutôt comme une expérience de pensée, comme une hypothèse testant la valeur de notre vie : assumerions-nous d'en revivre chaque instant ?

Et si un jour ou une nuit, un démon se glissait furtivement dans ta plus solitaire solitude et te disait : " Cette vie, telle que tu la vis et l'a vécue, il te faudra la vivre encore une fois et encore d'innombrables fois ; et elle ne comportera rien de nouveau, au contraire, chaque douleur et chaque plaisir et chaque pensée et soupir et tout ce qu'il y a dans ta vie d'indiciblement petit et grand doit pour toi revenir, et tout suivant la même succession et le même enchaînement – et également cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et également cet instant et moi-même. Un éternel sablier de l'existence est sans cesse renversé, et toi avec lui, poussière des poussières ! "

Mais dans la section intitulée « le convalescent » de la 3^{ème} partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* le ton n'est plus hypothétique et heuristique mais assertorique :

Je reviendrai, avec ce soleil et cette terre, avec cet aigle et ce serpent, — non pour une vie nouvelle, ou une meilleure vie, ou une vie ressemblante ; — à jamais je reviendrai pour cette même et identique vie, dans le plus grand et aussi bien le plus petit, pour à nouveau de toutes choses enseigner le retour éternel.

Et encore :

Et cette lente araignée qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune lui-même, et toi et moi sous cette poterne, qui chuchotons ensemble des choses éternelles – ne devons-nous pas tous déjà avoir existé ? – et revenir et courir dans cette autre rue, droit devant nous, dans cette longue rue sinistre – ne devons-nous pas éternellement revenir ?

Cet « éternel retour du même » ménage-t-il encore une place à l'éthique ?

La même question se pose à propos du fameux mythe de Sisyphe. Dans le Chant XI de *l'Iliade*, Homère fait ainsi parler Ulysse :

J'aperçus également Sisyphe, qui souffrait aussi de rigoureuses peines. Il soutenait avec ses deux bras un énorme rocher. Des pieds et des mains, il faisait effort pour pousser cette roche au sommet d'une crête. Mais, lorsqu'elle était sur le point d'en dépasser la cime, une force invincible l'entraînait en arrière, et l'implacable rocher dévalait aussitôt et roulait vers la plaine. Sisyphe alors, redoublant ses efforts, recommençait à pousser cette roche. La sueur ruisselait de ses membres et la poussière élevait un nuage au-dessus de sa tête.

Assurément cette description est celle d'un châtement qui suit un acte blâmable, celui d'avoir défié les dieux, et en ce sens ce retour interminable à une action vaine trouve une origine éthique, au sens d'éthiquement négative, mais il reste que, privé de la liberté d'arrêter ce cycle, Sisyphe ne peut pas agir de manière éthique, ni positivement ni négativement, faute de liberté. Il faudrait, tel Samson lui-même condamné à tourner sa meule, pouvoir échapper un moment au retour et, en poussant les colonnes du temple, faire une brèche de liberté pour briser le sortilège.

Albert Camus, pourtant, propose une autre lecture du mythe. Il ne regarde plus le retour pénible qui consiste à gravir le rocher mais l'autre retour, celui de la descente :

C'est pendant ce retour, cette pause, que Sisyphe m'intéresse. Un visage qui peine si près des pierres est déjà pierre lui-même ! Je vois cet homme redescendre d'un pas lourd mais égal vers le tourment dont il ne connaîtra pas la fin. Cette heure qui est comme une respiration et qui revient aussi sûrement que son malheur, cette heure est celle de la conscience. À chacun de ces instants, où il quitte les sommets et s'enfoncé peu à peu vers les tanières des dieux, il est supérieur à son destin. Il est plus fort que son rocher.

Et Camus de conclure audacieusement :

Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. (...) Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. Chacun des grains de cette pierre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul, forme un monde. La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux.

Le retour du Sisyphe de Camus est-il plus éthique que celui d'Homère ? Peut-être en ce que, grâce à la conscience, se trouve affirmée une liberté capable de donner sens ou d'inverser le sens d'un maléfice, mais non en ce qu'il ne sort jamais effectivement de sa fatalité, comme Dédale, Icare ou Thésée le parent de leur labyrinthe. Tout librement assumé qu'il soit un retour désespéré peut-il être vraiment éthique ?

Un autre retour semble échapper à l'éthique, à savoir la névrose obsessionnelle, la compulsion de répétition mises à jour

par la psychologie contemporaine, ou encore le scrupule qui torture des âmes délicates. L'enchaînement ici n'est pas à un avenir sans fin mais à un passé pathologique qui volatilise la liberté présente. À ce retour importun d'un passé inhibant peut heureusement s'opposer un retour bienfaisant à une liberté reconquise. Lorsque le retour au passé n'est plus nécessaire, un nouveau retour, sous le signe de la liberté et donc de l'éthique, peut advenir. Car, et c'est là une conclusion d'éthique : aucun retour nécessaire ne saurait être éthique.

Un autre retour amoral : le retour impossible

Il en va de même d'une autre espèce de retour : le retour impossible.

Panta rhei, tout s'écoule. Au dire du *Cratyle* de Platon (402 a), confirmé par la *Métaphysique* d'Aristote (1010 a 14)

Héraclite dit que tout passe et rien ne demeure ; et, comparant les choses au courant d'un fleuve, il ajoute que tu ne saurais entrer deux fois dans le même fleuve.

La deuxième fois le fleuve a changé, et le baigneur aussi d'ailleurs.

Certes Héraclite exagère l'impermanence de l'être dans le sens d'une philosophie du seul devenir, mais quelque chose est à entendre dans son aphorisme : s'il est un espoir à répudier, ce n'est pas celui de la divinité, comme le pense Camus, mais celui du mythe du temps cyclique. Et tant mieux ! Car la mort donne du prix à la vie : il est temps de vivre, il est urgent de vivre avant qu'il ne soit trop tard, avant que la mort n'ait gagné, car à coup sûr elle gagnera : l'heure est incertaine, mais la mort est certaine.

Le temps est irréversible. Il s'écoule, toujours dans le même sens, inexorablement, et refuse même de « suspendre son vol » comme l'en supplie le poète Lamartine. Si l'être va vers la corruption, l'avoir-été, quant à lui, demeure à jamais. *Entre le non-être et n'être plus, écrit Vladimir Jankélévitch⁴¹, il y a toute la distance infinie de l'avoir-été ; et rien au monde ne peut désormais nihiliser une*

⁴¹ Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 339.

telle distance. Et il ajoute cette phrase, que Paul Ricoeur met en exergue à son ouvrage intitulé *La mémoire, l'histoire, l'oubli* : *Celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été : désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d'avoir été est son viatique pour l'éternité.* Les instants de notre vie sont tellement fugitifs qu'ils semblent n'exister qu'à peine mais la fragilité de leur être ne peut faire ombre à la solidité de leur avoir-été, qui est à jamais. Une fois, une seule fois, une fois pour toutes, telle est la loi de nos actes, inscrits au Livre de Vie : *chaque « fois » n'arrive qu'une seule fois dans toute l'infinité éternelle du temps (...), chaque « fois » est à la fois première et dernière, exprime encore Jankélévitch⁴².*

Non, Nietzsche, jamais nous ne revivrons ce moment unique : un retour n'est possible que « grosso modo », mais aussi infinitésimal soit-il l'état de ce celui qui vit le retour a changé entre la première fois et la seconde et jusqu'à la dernière : à chaque fois il a vieilli.

Contre Héraclite et Parménide Aristote a su distinguer la substance, qui demeure dans le changement, et l'accident qui vit la transformation. Et il arrive que l'accident de l'ontologie soit aussi fâcheux que les accidents de l'histoire quand ils se nomment vieillesse et mort. Quel plaisir que ces retrouvailles avec un ami perdu de vue ! Quel retour heureux, dit-on en souriant ! Mais on pense aussitôt en aparté : comme il a vieilli, tout en prenant conscience qu'il se dit la même chose de nous. Et une fois épuisées les évocations des souvenirs d'antan que nous dirons-nous : que deviens-tu ? Et toi ? C'était sympathique de se revoir. On ne laisse pas passer vingt ans avant la prochaine, n'est-ce pas ? Et l'on se quitte avec le goût amer d'un passé à jamais révolu, qu'il aurait peut-être été préférable de ne pas exhumer.

Cultiver la nostalgie, s'enchaîner au passé, résister au deuil ne produiront jamais aucun retour éthique : *« Les feuilles mortes se ramassent à la pelle, les souvenirs et les regrets aussi, et le vent du nord les emporte dans la nuit froide de l'oubli ».* Et bien avant Jacques Prévert et Yves Montand, le livre de la Sagesse : *« Tout ce qui vient de la terre retourne à la terre, et ce qui vient de l'eau fait retour à la mer »* (Sg 2, 5).

⁴² *Ibid.*, p. 47.

Le retour temporel n'est pas qu'un doux mythe qui confine à l'escroquerie. Car temporellement on ne retourne jamais en arrière mais toujours en avant. Revenir, retourner, recommencer, c'est commencer de nouveau et donc plus tard. Si le retour spatial diminue la distance le retour temporel allonge la durée. Nul retour ne peut nous rajeunir. Un retour nous vieillit toujours, malgré nous. Et s'il le fait malgré nous, c'est donc qu'il passe par-dessus notre liberté. Le retour temporel ne se conduit pas : inexorablement le temps nous mène. Si retour il y a, ce ne saurait être un retour au passé. Celui-ci est mort et ne ressuscitera pas. La nostalgie n'est qu'un leurre. Ainsi, le retour impossible ne saurait être plus éthique que le retour nécessaire. À l'un et l'autre manque la liberté, condition de toute éthique.

Retour rétrospectif et retour prospectif : zurück et wieder

Ne faut-il pas lever ici une équivoque lancinante ? *Rückkehren* oder *Wiederkehren* ? Retourner ou revenir ? Quel est le lieu temporel du retour possible : le passé ou le futur ? Le retour est-il rétrospectif ou prospectif ? Peut-on dire que l'un serait éthique et l'autre pas ? Ce qui a été dit de l'irréversibilité du temps et de la nostalgie délétère inviterait ici à être plutôt progressiste que conservateur ou passéiste. Mais à y regarder de plus près la conclusion ne s'impose guère : il est beau ; en effet, le retour incessant à l'amour initial, qui n'est autre que la fidélité ; il est morbide le retour du pyromane ou de l'assassin sur la scène du crime. Non, ce n'est pas le temps qui lesterait le retour d'un poids éthique qui lui ferait défaut : c'est l'éthique qui investit le temps, non le temps qui investit l'éthique.

À l'évidence le retour en arrière peut être bon, mauvais ou neutre. Et le retour en avant – le *Wiederkehr* – le fait de revenir ou de rejouer, le *remake*, peut tout aussi bien être bon, mauvais ou neutre.

Nous ne sommes donc toujours pas plus avancés, sinon au sens des dialogues aporétiques de Platon qui nous enseignent que l'utilité de la promenade ne tient pas au lieu d'arrivée mais à la

promenade elle-même, car fondamentalement la promenade est un retour... à un point de départ. Il en va ainsi de cette leçon dite inaugurale : elle propose seulement de se promener ensemble quelques minutes à tâtons, pour un retour à la lumière.

Ouvrons donc les yeux pour discerner. À gauche les mauvais retours, à droite les bons. Ce n'est pas une option politique, c'est la parabole du jugement dernier, de ce moment où nous serons payés en retour de nos actes. Il s'agit du retour des bénis du Père, du retour des brebis égarées, portées et sauvées par leur bon Pasteur.

Séparons-les d'abord des boucs, de tous ces retours illusoire ou funestes.

Le mauvais retour

Il faut dénoncer ici la tentation du retour nostalgique des Hébreux dans le désert, tiraillés par la faim et la soif, et qui rêvent de la nourriture du temps de leur captivité, ou bien le retour interdit et puni de la femme de Lot, immobilisée comme une statue de sel, ou encore le retour de celui qui a mis la main à la charrue et regarde en arrière, le retour aux passions pécheresses de ceux que le Christ a libérés, le retour du chien à son propre vomissement, selon une énergique expression de l'Écriture. Ce sont des retours régressifs, éthiquement négatifs, mauvais.

Une autre manière de ne pas agir de manière éthique consiste à créer volontairement des situations de non-retour, par action ou par omission.

Par action, par la migration forcée, par la pose de mines privant des habitants de toute possibilité de retour chez eux en sécurité ou encore la technique de la terre brûlée, toutes choses que connaissent bien, par exemple, les Ukrainiens aujourd'hui.

Par omission, par la nonchalance à l'égard du changement climatique : le temps est compté, bientôt il sera trop tard ; il est déjà presque trop tard pour inverser une situation devenant hors contrôle : nous courons aussi allègrement qu'aveuglement vers un point de non-retour.

Autre retour problématique : celui de l'intérêt, du mercenariat, du donnant-donnant :

Que si vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en saura-t-on ? Car même les pécheurs aiment ceux qui les aiment. Et si vous faites du bien à ceux qui en vous font, quel gré vous en saura-t-on ? Même les pécheurs en font autant. Et si vous prêtez à ceux dont vous espérez recevoir, quel gré vous en saura-t-on ? Même des pécheurs prêtent à des pécheurs afin de recevoir l'équivalent. Au contraire, aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans attendre de retour (Lc 6, 32-35).

Notons au passage que la Nouvelle Vulgate choisit la *versio difficilior* du grec *apelpizontes* : *date nihil desperantes*. Faut-il ainsi ne pas espérer de retour pour être vraiment généreux ou faut-il ne pas désespérer de celui à qui l'on donne ? L'obscurité du texte ouvre les deux possibilités et l'indécision est stimulante comme l'est le geste du pardon : peut-il ou doit-il espérer un remords, un aveu, une conversion de la part du coupable ou est-il de son essence même d'être de pure gratuité, inconditionnel ?

En tout cas il y a un retour qui fait obstacle au pardon, celui de la rancune, de cette attitude consistant à ressasser les torts, à rendre le coupable captif de la faute dont le pardon prétendait le libérer. Triste retour, retour désespérant, retour mortifère. Voilà bien un signe indubitable d'un retour éthiquement négatif : le retour désespérant.

Le retour démoniaque en est la quintessence : il susurre : tu te croyais libre mais tu vois bien que tu ne l'es pas ; tu croyais pouvoir t'évader vers le haut, mais tu vois bien que tu m'es asservi par le bas ; tu peux bien croire un instant à une évasion réussie, à une liberté conquise mais tu feras toujours retour à ta captivité et tu finiras par l'accepter puis par la chérir.

Contre ce démon de la désespérance il faut lutter pied à pied car il ne suffit pas de le chasser une fois pour crier victoire et il est comme cet esprit impur dont l'Évangile nous dit :

Lorsque l'esprit impur est sorti de l'homme, il erre par des lieux arides en quête de repos. N'en trouvant pas, il dit : « Je vais retourner dans ma demeure, d'où je suis sorti. » Étant venu, il la trouve balayée, bien en ordre. Alors il s'en va prendre sept autres esprits plus mauvais que lui ; ils reviennent et y habitent. Et l'état final de cet homme devient pire que le premier. (Lc 11, 24-26).

Il y a bien un lumineux critère de distinction, celui de l'espérance, celui de la vie. Il est des retours qui ouvrent un avenir, il en est qui y font obstacle. Il s'agit d'être vainqueur du mal par le bien, il s'agit d'inverser la fatalité de la vie qui mène à la mort. Le retour morbide, le retour culpabilisant, le retour asphyxiant, le retour enfermante, le retour mortifère font de nous des Sisyphe que nous ne pouvons pas imaginer heureux. Ce qui est éthique alors est de fuir, de quitter, tant qu'on le peut, comme on le peut, où on le peut, de sortir du pouvoir fascinant du prédateur, du pervers narcissique. Surtout, pas de retour dans l'ancre du monstre ! Passant au milieu des jours malheureux il faut alors aller son chemin. Combien de souffrances, conjugales notamment, seraient économisées par la décision franche d'un non-retour ! Quand le retour n'est pas éthique, l'éthique, c'est le choix du non-retour.

Le bon retour

Il est temps de poser en contraste les bons retours, les retours éthiques.

Le premier prend son origine dans la vigilance, qui est une sorte d'espérance active : puisqu'il est encore temps faisons retour à la sobriété dans nos comportements pour contenir le changement climatique. Il s'agit indubitablement d'un retour à la responsabilité de chacun à l'égard de tous.

Celui-ci suppose peut-être un retour à soi pour sortir du divertissement pascalien, et en tout cas un retour à la vérité sur soi, dans la modestie.

La fidélité garantit l'accomplissement des retours promis. Cela vaut au plus haut point de la fidélité infaillible de Dieu, du Christ. Les chrétiens, en rendant compte de l'espérance qui les habite, sont les témoins du retour du Seigneur. Croire à ce retour, l'attendre, s'y préparer sont les attitudes éminemment éthiques des vierges sages, prudentes, auxquelles Jésus invite à s'assimiler.

Si le retour peut être éthique, le sacrifice du retour peut l'être non moins. Abraham a connu ce consentement à quitter pour marcher sans retour car marcher avec Dieu demande la liberté de toute attache, de tout retour, même éphémère, en sens

contraire : l'urgence est telle qu'il n'est pas même possible de faire un retour pour aller enterrer un proche et qu'il faut laisser les morts enterrer les morts.

Il est un retour urgent, qui nous concerne tous et qui requiert l'investissement de chacun : le retour à la paix et à la fraternité. Surmonter égoïsmes, jalousies et ressentiment implique ce retour qu'entrave précisément la rancune, à savoir le pardon. Et ce retour du pardon appelle celui de la conversion : *teshuva* en hébreu, *metanoia*, *epistrophè* en grec, tels sont les noms bibliques de ce qui est par excellence le retour éthique. Est-il plus beau retour, plus éthique retour que celui du fils prodigue repentant ? Le retour de ce qui était perdu et a été retrouvé est un motif de festin, d'une joie supérieure à celle du fils aîné fier de sa fidélité, supérieure à celle de 99 justes qui n'ont pas connu la grâce du retour, la grâce du pardon, la grâce du salut. Le pardon est le plus haut degré de retour éthique prospectif : il ouvre une possibilité d'avenir.

Un autre retour doit lui correspondre, celui de la reconnaissance, de la gratitude, qui cultive la précieuse mémoire du don, qui fait retour d'amour à l'amour reçu. Dans la parabole des dix lépreux guéris, un seul d'entre eux, un Samaritain, fait retour vers Jésus qui l'a guéri.

Le beau retour, un retour ni régressif ni stationnaire, le retour que la foi nous offre à admirer et à accomplir, est celui d'une nouveauté de vie : la nouvelle naissance d'un enfant de Dieu, la nouvelle création dans le Christ, la nouveauté sempiternelle d'une vie éternelle, la nouveauté de l'entrée dans le Royaume qui n'appartient qu'à ceux qui auront fait retour à l'innocence de l'enfance : « Si vous ne redevenez pas comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux » (Mt 18, 3). Par-delà le retour à la poussière et à la terre s'ouvre le retour vers le Ciel. Il était mort, Il est Vivant, Lui, l'Alpha et l'Omega. Il est ressuscité, il est vraiment ressuscité, le premier-né d'entre les morts, prémices de ceux qui ressusciteront avec Lui. Notre résurrection n'est nullement un retour au même, mais un retour à une vie autre, à la vie immortelle. Et notre corps, devenu notre dépouille mortelle, connaîtra son propre retour lors de la résurrection de la chair.

Tout le monde créé, sorti de Dieu – *exitus* – fait retour vers Dieu – *reditus*. Mais il nous est donné de collaborer à ce retour vers Celui que nous savons être notre Père : « tous ceux qui sont conduits par l'Esprit sont fils de Dieu » (Rm 8, 14).

« Mon retour est proche », annonce l'Apocalypse (Ap 3, 11). La vie du monde, la vie de l'Église, notamment en sa liturgie, chacune de nos vies personnelles se hâtent vers ce retour glorieux du Christ. Plus nous marchons consciemment et résolument à la rencontre de Celui qui vient, plus notre retour est soutenu par une éthique de grâce, de cette grâce qui est le germe de la gloire qui nous est promise. Le retour éthique est le retour par la foi, l'espérance et la charité, à cette gloire qui est notre vraie patrie. Chacun de nous peut dire : « mon retour est proche », dès lors qu'il aspire au retour glorieux du Fils en lequel il est fils lui-même. Maranatha. Viens, Seigneur Jésus !

Pauvre polémique ? Saint Thomas et les controverses autour de la pauvreté lors de l'émergence des ordres mendiants

1. Le contexte historique de la querelle entre séculiers et ordres mendiants pour les chaires universitaires

Une vive querelle a opposé au treizième siècle les titulaires séculiers des chaires universitaires aux ordres mendiants qui y prétendaient aussi et risquaient ainsi de les déposséder de leurs prérogatives, compte-tenu du *numerus clausus* de titulaires. Cette polémique présente assurément un caractère conjoncturel mais elle a soulevé aussi des questions théologiques durables au plan de l'ecclésiologie par exemple mais aussi de la théologie de la vie religieuse. Pour une raison qu'il sera facile de saisir, un point de concentration des controverses se situera dans la pauvreté mise en avant par ces nouvelles formes de vie religieuse. Nous avons donc une trace non négligeable de ces vives discussions dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, notamment dans trois opuscules assez négligés et qui ont été publiés de manière bilingue par le f. Jean-Pierre Torrel, op. : 1° « contre les ennemis du culte de Dieu et de l'état religieux » (*contra impugnantes*), 2° « la perfection de la vie spirituelle » (*de perfectione*), 3° « contre l'enseignement de ceux qui détournent de l'état religieux » (*contra retrahentes*). Un bref rappel historique va permettre de situer les enjeux de ces joutes.

Né en 1224/1225 saint Thomas d'Aquin commence sa carrière universitaire en 1252 comme bachelier sententiaire. Il commente le livre des Sentences de Pierre Lombard et obtient au printemps 1256 la *licentia docendi*. Mais un petit retour en arrière est ici nécessaire. Les frères mendiants, tant dominicains que franciscains, arrivent à Paris autour de 1220. Les prêcheurs ouvrent aussitôt une école de théologie au couvent Saint-Jacques. Le dominicain Roland de Crémone, qui venait de passer maître en théologie en mai 1229 est chargé d'assurer un interim comme

maître-régent, suite à une grève décrétée par l'université en raison d'un différend avec le pouvoir royal. Jean de Saint Gilles, qui était le maître-régent séculier dont Roland de Crémone était le bachelier sententiaire, entre dans l'Ordre des prêcheurs, tout en conservant sa chaire universitaire. Grâce à la grève de l'université et à l'entrée chez les Dominicains d'un titulaire séculier d'une chaire, deux chaires sont donc passées entre les mains des prêcheurs. Celle de Roland passera à Hugues de Saint-Cher et celle de Jean de Saint Gilles à Guerric de Saint-Quentin, puis Albert le Grand et enfin Thomas d'Aquin. Comme l'explique le fr. Jean-Pierre Torrell⁴³ :

Les maîtres séculiers ne pardonnèrent jamais aux dominicains d'avoir saboté une grève qu'ils estimaient légitime et virent toujours d'un mauvais œil la présence des religieux dans leur corps jusqu'alors homogène. Pour mieux comprendre cette hostilité, il faut se souvenir que le nombre de chaires de théologie (sinon des enseignants qui s'y rattachaient) à l'université de Paris était étroitement limité. Au début du siècle, il y en avait seulement huit, dont trois appartenaient de droit aux chanoines de Notre-Dame ; ce corps, illustré jadis par Pierre Lombard, fournissait aussi le chancelier de l'université. À l'origine, les séculiers étaient donc nettement majoritaires. En 1254, le nombre des chaires s'élevait à douze, mais aux chanoines s'ajoutaient maintenant trois mendiants.

En effet, le maître anglais Alexandre de Halès était entré chez les franciscains, cette chaire passant ainsi entre leurs mains. Cette tension, due au fait que chaque chaire passant aux mendiants était soustraite aux séculiers, arriva à son paroxysme lorsque les mineurs voulurent avoir deux chaires comme les prêcheurs et posèrent la candidature de saint Bonaventure. Sur ces entrefaites une nouvelle grève, en mars 1253, manifeste la division : tandis que les séculiers cessent leurs cours, les réguliers les continuent. S'en suit une violente opposition des séculiers, sous la houlette de Guillaume de Saint-Amour, délégué de l'université, qui en appellent au Pape contre les mendiants. Innocent IV donne plutôt raison aux séculiers mais son successeur

⁴³ Jean-Pierre TORRELL *Thomas d'Aquin*, « La perfection, c'est la charité », Paris, Cerf, 2010, p. 17.

Alexandre IV va plutôt dans le sens des mendiants, en supprimant notamment la cause du conflit, à savoir la limitation du nombre de chaires. Le maître des prêcheurs, Humbert de Romans, s'emploie aussi à calmer le jeu. Finalement le Pape prive les quatre maîtres les plus offensifs de leur chaire, dont Guillaume de Saint-Amour, qui sera même banni de France par le roi Louis IX. C'est dans ce contexte que Thomas d'Aquin doit attendre 18 mois et Bonaventure 4 ans leur admission dans le collège des titulaires de chaires.

Les séculiers avaient assez bien manœuvré pour dresser une partie des étudiants et du quartier latin contre les religieux. De sorte que, durant l'hiver 1255-1256, les frères étaient assaillis dans les rues et Saint-Jacques dut être gardé par les archers du roi. Quand Thomas donna sa leçon inaugurale ce fut sous leur protection, et des manifestants empêchèrent les auditeurs extérieurs de s'y rendre⁴⁴.

On pourrait se demander alors quel est le rapport entre ce conflit et la question de la pauvreté. Le lien tient au fait que ces religieux mendiants

prétendaient non seulement se vouer à l'étude et à l'enseignement, mais encore prêcher et entendre les confessions alors qu'ils n'avaient même pas de paroisses, et vivre non de leur travail, mais de mendicité dans une pauvreté absolue⁴⁵.

En mars-avril 1256, Guillaume de Saint-Amour publie à leur encontre un *Tractatus de periculis novissorum temporum*. Il les y identifie comme les pseudo-prédicateurs évoqués par saint Paul à l'approche de l'Antéchrist.

L'essentiel du remède proposé par Guillaume consiste à renvoyer tous les religieux dans leurs monastères d'où ils n'auraient jamais dû sortir, pour qu'ils y travaillent de leurs mains⁴⁶.

Dans la condamnation de cet ouvrage de Guillaume par le Pape Alexandre IV on relève la désapprobation d'attaques « contre ceux qui, à cause de Dieu, mendient dans la pauvreté la plus rigoureuse, en surmontant ainsi le monde avec ses biens par

⁴⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 20.

une indigence volontaire » (Denz. 841) et « contre l'état salulaire des religieux pauvres, ou mendiants, que sont nos chers fils les frères prêcheurs et les frères mineurs qui, dans la force de l'Esprit, abandonnent le siècle avec ses richesses et n'aspirent de toutes leurs forces qu'à la seule patrie céleste » (Denz. 843). Thomas entre en possession de sa chaire au printemps 1256, moment même de la publication de l'ouvrage de Guillaume. Il se lance immédiatement dans la défense théologique des ordres mendiants et son *Contra impugnantes* réfute point par point les attaques de Guillaume de Saint-Amour. Après une accalmie d'une bonne dizaine d'années, Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux vont reprendre le flambeau de Guillaume de Saint-Amour. Gérard est un théologien en vue et après avoir repris les attaques par son *Quodlibet* de Pâques 1269 il publie un *Contra adversarium perfectionis christianae* qui ouvre une polémique retentissante surtout avec les franciscains. Il réfère la perfection aux prélats, non seulement évêques mais aussi archidiacres et curés, perfection qui ne doit rien à la pauvreté. Thomas va lui donner la réplique par son *De perfectione*, achevé au début de 1270, puis, l'année suivante, dans son *Contra retrahentes*. Puisque nous sommes alors à 3 ans de la mort de Thomas, cela signifie que cette défense des ordres mendiants, et notamment de leur pauvreté, court sur l'ensemble de sa carrière. Outre les opuscules, on en retrouve la trace dans les *Quodlibets*, dans la *Somme contre les Gentils* et dans la *Somme de théologie*.

2. Différence entre prêcheurs et mineurs sur la pauvreté

Ce rappel historique peut laisser penser qu'il y aurait deux clans homogènes en lice, à savoir celui des séculiers d'une part, et celui des mendiants, prêcheurs et mineurs d'autre part, les premiers en appelant plutôt aux évêques et les seconds au Pape. On se doute que la réalité historique est un peu plus complexe, mais il faut surtout ajouter d'emblée que l'unité théologique des mendiants n'est pas plénière. Devant faire cause commune contre l'attaque des séculiers, ils justifieront, les uns et les autres, leur

habilitation à se consacrer à l'étude et à vivre dans une forme de pauvreté liée non au travail manuel mais à la mendicité, mais leurs arguments différencieront. On pourrait dire qu'il y a une radicalité plus marquée dans la pauvreté franciscaine que dans la pauvreté dominicaine. Il ne s'agit pas ici d'une comparaison entre la pauvreté vécue par les uns et par les autres mais de la manière théologique de la concevoir. On pourrait la représenter par le fait que la pauvreté est tenue par les franciscains comme constitutive de la perfection, alors que pour les Dominicains, du moins est-ce avéré chez Thomas, elle en est un instrument et une préparation. On sait quelle importance la pauvreté avait pour saint François et pour les premiers de ses frères. Très tôt, du vivant même du fondateur, le développement de l'ordre des mineurs avait nécessité, sous l'autorité même des Papes, que l'idéal primitif soit un peu mitigé. Si l'engagement de ne pas posséder, même en commun, était maintenu, en revanche les aumônes, par exemple, étaient acceptées pour mieux vaquer au travail intellectuel et au ministère apostolique. Mais un parti au sein de l'ordre entendait rester fidèle à la radicalité de la règle primitive et au testament spirituel du fondateur, dont pourtant le Pape Grégoire IX avait déclaré qu'il avait force d'exhortation mais non de loi. Ces « spirituels », comme on les appelait voyaient dans la pauvreté la perfection même. Leur mouvement avait des accointances avec le millénarisme de Joachim de Flore, ce qui ne pouvait que les associer à la condamnation de celui-ci. De fait, le Pape Jean XXII les déclara hérétiques. Nombre d'entre eux se soumirent, mais quelques-uns rejoignirent le parti hétérodoxe des fraticelles. Paradoxalement, par un zèle étroit en faveur de la pauvreté ces insoumis en venaient à se rebeller contre l'autorité et à manquer ainsi à l'obéissance. L'histoire de l'ordre des mineurs sera alors marquée par des scissions mais aussi des mouvements de réforme et de retour à une plus grande pauvreté, tout en gardant cette tension qui aboutira au début du seizième siècle à la division entre les observants et les conventuels (1517) puis entre les capucins et les observants (1528). Dans ce contexte général, saint Bonaventure, qui fut non seulement le théologien d'envergure que l'on sait mais aussi le ministre général de son ordre, eut à lutter à la fois contre l'extrémisme des spirituels entachés de

joachimisme et contre les accusations de mendicité oisive lancées par Gérard d'Abbeville⁴⁷.

3. La position mesurée de saint Thomas : la pauvreté n'est pas la perfection mais un instrument au service de la perfection

Pour revenir aux prêcheurs, comment saint Thomas d'Aquin situe-t-il la pauvreté par rapport à la perfection de la vie chrétienne et à la vie religieuse ? Tout d'abord, la perfection spirituelle ne peut être que dans la charité. Dans son *De perfectione* il écrit (ch. II, [3-4]) :

La vie spirituelle consiste principalement dans la charité ; celui qui n'a pas la charité ne compte spirituellement pour rien. C'est pourquoi l'Apôtre écrit en 1 Co 13, 2 : 'Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais une foi à transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien.' L'apôtre saint Jean assure lui aussi que toute la vie spirituelle consiste dans la charité (1 Jn 3, 14) : 'Nous savons, nous, que nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort.' À parler absolument donc, une personne sera parfaite en vie spirituelle si elle est parfaite en charité ; elle ne sera parfaite sous un certain point de vue que selon tel ou tel élément ajouté à la vie spirituelle. Cela peut se montrer de façon irrécusable par les paroles même de la sainte Écriture. Écrivant aux Colossiens, l'Apôtre attribue la perfection principalement à la charité, en effet, après avoir énuméré diverses vertus : la miséricorde, la bénignité, l'humilité, etc., il ajoute (Col 3, 14) : 'Par-dessus tout, ayez la charité ; c'est en elle que se noue la perfection'.

Comme le résume bien en note le fr. J.-P. Torrell : « c'est la grande thèse que défend Thomas dans toutes ses œuvres : les vœux religieux ne sont que des moyens mis en œuvre dans la recherche de la perfection de la charité.⁴⁸ » On retrouve cette doctrine en II-II, Q. 184, a. 1. Saint Thomas y explique que la perfection est au

⁴⁷ Voir art. « Frères mineurs », du *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 5, Paris, Beauchesne, 1964, p. 1325-1327.

⁴⁸ J.-P. TORELL, *op. cit.*, p. 519, note 5.

sens absolu dans la charité et en un sens seulement relatif dans toutes les autres vertus :

On peut dire de quelqu'un qu'il est parfait en deux sens. Absolument, et dans ce cas la perfection s'entend par rapport à sa nature même. (...) Relativement, et dans ce second cas la perfection s'entend par rapport à quelque qualité extérieure surajoutée. (...) Or la vie chrétienne consiste spécialement dans la charité, qui unit l'âme à Dieu. D'où cette parole (1 Jn 3, 14) : 'Celui qui n'aime pas demeure dans la mort.' C'est pourquoi la perfection de la vie chrétienne entendue au sens absolu tient à la charité et, au sens relatif seulement, aux autres vertus. Et parce que l'être qui existe absolument a valeur de principe envers tout le reste, la perfection de la charité est le principe de cette perfection relative qui tient aux autres vertus. (ad 2)

Le primat de la charité étant ainsi établi, et le commandement de l'amour honoré, peut-être pensera-t-on que les conseils évangéliques y ajoutent et comportent une perfection plus grande que les préceptes, qu'en d'autres termes la vie religieuse l'emporte sur le sacerdoce commun, royal. Il en résulterait qu'il faudrait avoir pratiqué longuement une vie chrétienne exemplaire en pratiquant les préceptes avant d'envisager d'entrer en vie religieuse en vivant les conseils évangéliques, comme si les préceptes étaient ordonnés aux conseils comme l'imparfait au parfait. Saint Thomas réfute avec véhémence cette erreur dans son *Contra retrahentes*. Selon l'enseignement évangélique, la perfection n'est nulle par ailleurs que dans l'accomplissement du précepte, du double commandement de l'amour. Et on lira ainsi en II-II, Q. 184, a. 3 : « la perfection réside principalement dans les préceptes ». Autrement dit, la fin est la charité, le reste, qu'il s'agisse des vœux ou des observances n'ayant de valeur que comme moyens en vue de cette fin. Comme le remarque J.-P. Torrell :

Tout dans la vie religieuse, des trois vœux à la moindre observance, est organisé en vue de mieux servir la perfection spirituelle qui réside dans la perfection de la charité. Acquise une fois pour toutes, cette distinction traverse d'un bout à l'autre les exposés de Thomas. Dès qu'elle est énoncée, cette thèse paraît une évidence, pour ne pas dire une lapalissade théologique ; c'est elle pourtant qui sera au cœur du différend qui opposera bientôt les

franciscains aux dominicains. Il est évident en effet que si elle vaut pour l'ensemble des vœux et des observances, elle s'applique également à la pauvreté. Mais les franciscains qui faisaient de la pauvreté absolue leur idéal, ne pouvaient l'accepter et la thèse thomasienne de la pauvreté 'instrument de la perfection' fut très tôt attaquée par eux.⁴⁹

4. La pauvreté parmi les conseils évangéliques

S'il est clair maintenant que la fin est la charité et que le reste, dont la pauvreté, n'est qu'un moyen en faveur de celle-ci, peut-être pourra-t-on concéder au moins une primauté de la pauvreté parmi les conseils évangéliques, une prévalence donc par rapport à la chasteté et à l'obéissance. De nouveau, il n'en est rien. Dans le *De perfectione* (ch. VII), Thomas glose les paroles du Seigneur sur la difficulté pour des riches d'entrer dans le Royaume des cieux. Il remarque que Matthieu et Zachée étaient ou du moins avaient été riches et surtout qu'Abraham n'avait jamais cessé de l'être. Il écrit alors :

On ne pourrait résoudre cette difficulté si la perfection chrétienne résidait dans l'abandon même des richesses ; il en résulterait qu'il serait impossible à un riche d'être parfait. Cependant si l'on considère avec attention les paroles du Seigneur, [on s'aperçoit qu'] il n'a pas situé la perfection dans le renoncement même aux richesses. Il a simplement indiqué que c'était comme un chemin vers la perfection, ainsi que le montre sa propre manière de parler (Mt 19, 21) : 'Si tu veux être parfait, va, vends tous tes biens, donne-les aux pauvres et tu auras un trésor dans les cieux ; puis, viens, suis-moi.' Il indiquait ainsi que la perfection consiste dans la suite du Christ ; le renoncement aux richesses n'étant que la voie de la perfection (perfectionis via).

Cette doctrine se retrouve inchangée dans la *Somme de théologie*, en II-II, Q. 186, a. 8 et 188, a. 7, sol. 1 :

[D'après ce que dit le Seigneur], il ne faut pas comprendre que la pauvreté soit elle-même la perfection : elle n'est qu'un moyen (instrumentum) de la perfection et, à vrai dire, le moindre parmi les trois principaux moyens

⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

de la perfection (minimum inter tria principalia instrumenta perfectionis).

Il explique ensuite que la chasteté l'emporte sur la pauvreté et l'obéissance sur les deux autres. Si Thomas semble être ici en retrait par rapport à la défense résolue de la pauvreté dans le premier opuscule (*Contra impugnantes*), il ne s'agit pas d'une évolution ou d'une rétractation mais d'une différence de destinataires voire d'adversaires. Comme l'explique J.-P. Torrell :

Dans le premier ouvrage, Thomas défendait bec et ongles côte à côte avec les Franciscains le droit à la pauvreté mendicante ; ici, il est face aux Franciscains et, devant certaines exagérations, il se refuse à voir dans la pauvreté le sommet de la perfection. (...) Nous sommes au cœur des divergences qui se creusent déjà à cette époque entre dominicains et franciscains, pour qui la pauvreté la plus stricte n'était pas seulement un chemin vers la perfection, mais une condition sine qua non⁵⁰.

Cet extrémisme franciscain était représenté par Jean Pecham et, après la mort de Thomas, Pierre de Jean Olieu (ou Olivi). Il y a donc deux fronts distincts de combat quant à la pauvreté : un premier où dominicains et franciscains font cause commune contre les attaques des séculiers à l'égard de la pauvreté des ordres mendiants, puis un deuxième où le dominicain Thomas désavoue et récuse l'exagération de franciscains qui érigent le moyen en fin, au détriment de la charité non moins que de l'obéissance. On aura noté que pour saint Thomas la pauvreté est commandée par une réalité plus haute qui est la suite du Christ. On peut y ajouter encore un autre motif, à savoir le modèle fourni par l'Église primitive. Thomas écrit ainsi (*Quodlibet IV*, q. 12, a. 1) :

C'est dans l'Église primitive qu'on trouve le plus parfait des états de religion et c'est de ce modèle que tous les ordres religieux se sont inspirés.

Et de manière plus développée, dans le *Contra retrahentes*, XV :

Il semble que dans l'Église primitive les croyants dans le Christ étaient ce que les moines d'aujourd'hui désirent et s'efforcent d'être : nul d'entre

⁵⁰ *Ibid.*, p. 539-541, note 36.

eux n'avait rien en propre, personne n'était riche, personne pauvre. Les biens de famille étaient partagés avec les indigents.

Il y a donc à la fois chez Thomas une justification et une défense de la pauvreté, spécialement contre les attaques des séculiers, et une relativisation de celle-ci par subordination à la charité et à la suite du Christ. Elle est hautement estimable mais ce n'est pas l'honorer que d'ériger cet instrument de perfection en fin.

5. La question de la pauvreté dans le développement chronologique des œuvres de saint Thomas

Nous pouvons maintenant entrer un peu dans la présentation des textes de saint Thomas. Le tout premier à retenir sur le thème de la pauvreté est le *Quodlibet* VII q. 7 sur le travail manuel. On a pu le dater du carême 1256, c'est-à-dire au moment où Thomas accède à la maîtrise en théologie et prend possession de sa chaire, moment où les attaques des séculiers, et notamment de Guillaume de Saint-Amour battent leur plein. Deux longs articles posent ces questions : Premièrement, travailler de ses mains relève-t-il d'un commandement ? Deuxièmement, ceux qui s'adonnent aux œuvres spirituelles sont-ils exemptés de ce commandement ? Il faut ici se souvenir de ce qui a été dit de la primauté du précepte sur le conseil. Il n'est donc pas question de dire que les conseils évangéliques professés par les religieux les exonèrent en soi de la pratique des préceptes communs à tous les baptisés ou à tous les hommes. De fait, saint Thomas commence par admettre que le travail manuel relève bien d'un précepte, non seulement de droit positif mais aussi de droit naturel. Avant d'exposer sa thèse, il recense un certain nombre d'objections. Des objections à quoi, puisque saint Thomas lui-même accordera que le travail manuel est de précepte ? Objections à la nuance qu'il apportera, à savoir que ce précepte vaut de tous généralement mais pas de chacun singulièrement. On trouve ainsi plusieurs citations de l'Écriture : 2 Th 3, 10 : « Si quelqu'un ne veut pas

travailler, qu'il ne mange pas! », Gn 3, 19 : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front », Ep 4, 28 : « Que celui qui volait ne vole plus ; qu'il prenne la peine de travailler de ses propres mains », 1 Th 4, 11 : « [Nous vous demandons] de travailler de vos mains, comme nous vous l'avons ordonné. » On trouve aussi des citations de l'ouvrage de saint Augustin « du travail des moines ». On relève enfin des arguments rationnels manifestant que nul ne peut vivre sans manger, et nul ne peut manger sans gagner sa nourriture. Saint Thomas ne méconnaît pas des arguments scripturaires en sens contraire, même s'il ne les presse jamais dans un sens fondamentaliste, ainsi Mt 6, 25 :

Ne vous préoccupez pas pour votre vie, de ce que vous mangerez, ni de quoi vous vêtirez votre corps.

Il remarque à cet égard (ad 1) :

le Seigneur n'interdit pas aux apôtres toute préoccupation au sujet de ce qui concerne la vie du corps, autrement lui-même n'aurait pas eu de bourse ; mais il interdit une préoccupation étouffante.

Sa réponse générale expose d'abord l'utilité du travail manuel. Elle est triple : 1° écarter l'oisiveté, 2° dompter le corps, 3° procurer ce qui est nécessaire à la vie. Il remarque alors que pour les deux premiers points le précepte porte sur la fin, non sur le moyen : il faut écarter l'oisiveté et dompter le corps, mais ce peut être par le travail manuel ou par tout autre moyen. Reste le troisième aspect, pour lequel Thomas accorde que le travail manuel constitue bien un précepte répondant à une nécessité pour vivre, précepte de droit naturel. Mais le précepte de droit naturel peut concerner l'homme soit en son espèce soit en son individualité. Par exemple, celui exprimé en Gn 1, 28 : « croissez, multipliez-vous et remplissez la terre ! » vaut de l'espèce et n'interdit pas la continence en vue du Royaume des cieux. Il en va de même, explique Thomas, de ce précepte du travail manuel : il oblige tous mais non pas chacun, si ce n'est celui qui sans cela ne pourrait pas survivre :

le précepte sur le travail manuel n'oblige personne en particulier, selon que [ce précepte] est ordonné à écarter une carence commune de quelque façon, et selon qu'il n'est ordonné à écarter une carence personnelle, que

si la carence existe. C'est pourquoi celui qui a autrement de quoi vivre licitement n'est pas tenu de travailler manuellement ; mais celui qui n'a pas de quoi vivre autrement ou qui gagne sa vie par un commerce illicite, est tenu de travailler de ses mains.

Ainsi, dit-il « nous concédons que le travail manuel est un précepte, mais que tous n'y sont cependant pas obligés individuellement. » Et encore « bien que [le travail manuel] soit un précepte d'une manière générale, tous ne sont pas cependant obligés de l'observer. » Quant à la comparaison entre séculiers et religieux au sujet de la pauvreté, il affirme (ad 4) :

À parler absolument, les religieux et les séculiers sont également tenus au travail manuel. (...) Mais, par accident, il arrive que ce précepte touche davantage les religieux que les autres, et cela de deux façons. Premièrement, parce que les religieux vivent dans la pauvreté ; il peut donc plus facilement arriver qu'ils n'aient pas de quoi vivre que les séculiers. Deuxièmement, par disposition de la règle dans certains ordres.

De ce premier article que peut-on tirer, à la fois en positif et en négatif ? Il faut tout d'abord se souvenir de l'origine conjoncturelle : la défense des ordres mendiants contre l'accusation d'oisiveté lancée par des séculiers. Il ne faut donc pas forcément absolutiser le propos de manière intemporelle. Le sens de la réponse de Thomas semble bien être : nous ne prôtons pas de désertier le travail manuel et de vivre comme des parasites ; nous avons bien conscience qu'il y aurait une injustice, une illusion ou une désinvolture à ne pas nous préoccuper de pourvoir à nos besoins économiques. Et cela n'est pas inactuel. En revanche, le fait que, selon le droit naturel, il ne soit pas nécessaire à un tel de travailler manuellement parce qu'il a déjà de quoi vivre soulève des difficultés, notamment au regard de la doctrine sociale postérieure de l'Église. Il ne faudrait pas tirer des écrits du théologien médiéval une apologie de la douce fonction de rentier. Le deuxième article intéresse plus directement la question du rapport entre pauvreté et vie religieuse. Thomas y établit que ceux qui s'adonnent aux œuvres spirituelles peuvent être exemptés du travail manuel. La thèse est claire :

Il est nécessaire que ceux qui s'occupent d'œuvres spirituelles se rapportant à l'utilité commune soient entretenus pas ceux à l'utilité

desquels elles servent. Cela est clair d'après 1 Co 9, 11 : 'Si nous avons semé ce qui est spirituel en vous, est-ce grand-chose que nous récoltions de vos biens temporels ?' (...) Il existe quatre œuvres spirituelles par lesquelles l'utilité commune est favorisée et pour lesquelles un salaire est dû. La première est le fait d'être occupé à l'exécution des jugements ecclésiastiques. (...) La deuxième œuvre spirituelle qui rejaillit sur le bien commun est l'œuvre de la prédication, par laquelle le fruit des âmes est procuré au peuple. (...) La troisième œuvre spirituelle qui concourt au bien commun, ce sont les prières qui sont faites dans les endroits canoniques pour le salut de l'Église, afin que la colère de Dieu se détourne du peuple. (...) La quatrième œuvre spirituelle qui concourt au bien commun est l'explication de la Sainte Écriture. (...) Il est donc clair que ceux qui s'adonnent à ces œuvres spirituelles ne sont pas tenus de travailler de leurs mains.

Au passage Thomas lave de l'accusation de manquer à l'obéissance envers l'Église ceux qui vivent de la mendicité :

il n'est pas contraire à un statut de l'Église que quelqu'un mendie et se place lui-même en état d'indigence, mais c'est contraire à un statut de l'Église s'il n'est pas pourvu à leurs besoins par ceux qui possèdent les biens de l'Église.

Le sens général de cet article est simple : les religieux adonnés à la prédication vivent de manière légitime du soutien économique des destinataires de leur apostolat. L'objection principale à laquelle Thomas doit faire face réside dans le témoignage de saint Paul à propos de son propre exemple (obj. 7) :

L'Apôtre dit en Ph 3, 17 : 'Frères, soyez mes imitateurs.' Or, lui-même, bien qu'il prêchât et s'adonnât aux œuvres spirituelles, cherchait néanmoins par le travail manuel ce qui lui était nécessaire pour vivre, 2 Th 3, 7-8 : 'Vous savez comment il importe que vous nous imitez. Nous ne nous sommes pas montrés importuns auprès de vous, et nous n'avons pas reçu notre pain gratuitement de quelqu'un, mais par le travail et les fatigues, en travaillant nuit et jour, afin de n'être un poids pour personne d'entre vous.'

Thomas ne se laisse pas troubler et répond :

Le fait que l'Apôtre ait travaillé, alors qu'il pouvait vivre de l'Évangile, était surrogatoire, comme il est clair d'après 1 Co 9, 12 ; aussi les autres prédicateurs ne sont-ils pas tenus de l'imiter.

Si on se reporte au texte évoqué, on voit qu'effectivement Paul affirme simultanément qu'il a droit de vivre de la prédication de l'Évangile et qu'il a décidé de ne pas user de ce droit :

C'est bien dans la loi de Moïse qu'il est écrit : 'Tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain'. Dieu se mettrait-il en peine des bœufs ? N'est-ce pas évidemment pour nous qu'il parle. Oui, c'est pour nous que cela a été écrit : celui qui laboure doit labourer dans l'espérance, et celui qui foule le grain, dans l'espérance d'en avoir sa part. Si nous avons semé en vous les biens spirituels, est-ce chose extra-ordinaire que nous récoltions vos biens temporels ? Si d'autres ont ce droit sur vous, ne l'avons-nous pas davantage ? Cependant nous n'avons pas usé de ce droit. Nous supportons tout, au contraire, pour ne pas créer d'obstacle à l'Évangile du Christ. Ne savez-vous pas que les ministres du temple vivent du temple, que ceux qui servent à l'autel partagent à l'autel ? De même, le Seigneur a prescrit à ceux qui annoncent l'Évangile de vivre de l'Évangile. (ad 7)

Thomas précise même que « ce ne sont pas seulement ceux qui prêchent qui peuvent vivre de l'Évangile, mais aussi ceux qui les aident en coopérant à cette charge. » (c.) Thomas va plus loin encore : non seulement les prêcheurs peuvent vivre de leur prédication, mais ils le doivent. « En effet, il n'est pas douteux que l'étude serait empêchée par le travail manuel » (ad 2). Et alors invoquer l'exemple de saint Paul serait inopportun.

Parfois le prédicateur agirait mal en s'adonnant au travail manuel, à savoir, s'il était éloigné de la prédication par le travail. De sorte que la Glose dit, à propos de Luc 18, 30 : 'Le prédicateur doit éviter que, l'esprit occupé aux choses temporelles, il ne prêche moins les réalités éternelles.' C'est pourquoi Augustin dit, dans l'ouvrage cité souvent, que 'l'Apôtre, alors qu'il était à Athènes, où il lui fallait prêcher quotidiennement, ne travaillait pas de ses mains, ce qu'il fit par la suite lorsqu'il vint à Corinthe, où il prêchait aux Juifs le jour du sabbat seulement.' En effet, il est nécessaire que les prédicateurs aient non seulement un temps libre d'occupations afin de prêcher, mais aussi pour étudier, puisqu'ils n'ont pas la science infuse comme les Apôtres, mais par une étude continue. (ad 7)

Le premier des trois opuscules, le *Contra impugnantes*, date de la même année 1256, celle où Thomas accède à sa chaire universitaire et où Guillaume de Saint-Amour est condamné par

le Pape. Cette condamnation n'étant pas mentionnée par Thomas il est probable que son ouvrage a été achevé avant qu'elle ne soit connue à Paris (soit octobre/novembre). Sur les 26 chapitres que comporte l'ouvrage les 19 derniers répondent à des accusations particulières dont la mesquinerie est parfois anecdotique. Les 7 premiers chapitres, en revanche, constituent une base théorique plus intéressante. Après avoir défini l'état religieux et sa perfection (I), justifié le fait qu'il est permis à un religieux d'enseigner (II), d'être membre d'un collège universitaire (III), de prêcher et d'entendre les confessions (IV), trois chapitres regardent la pauvreté : un religieux est-il tenu de travailler de ses propres mains ? (V), est-il permis à un religieux d'abandonner tous ses biens de façon qu'il ne possède plus rien, ni en privé, ni en commun ? (VI), un religieux peut-il vivre d'aumônes et surtout de mendicité ? (VII) Le volumineux chapitre V commence par une série d'objections scripturaires issues des attaques de Guillaume de Saint-Amour. Thomas les réfutera une par une. Il citera aussi l'ouvrage de saint Augustin, le *Travail des moines*, pour montrer que, pris dans son ensemble, il ne condamne pas la pauvreté religieuse qui sera celle des ordres mendiants, mais qu'il réfute une thèse alors en vogue dans certains milieux, à savoir que les moines ne devaient en aucun cas travailler manuellement, thèse dont Thomas reconnaît la fausseté et dont il tient à se démarquer. Thomas ne manque pas d'invoquer l'exemple de saint Jérôme, qui avait choisi de remplacer le travail manuel par l'étude de l'Écriture Sainte. Comme pour le Quodlibet VII, légèrement antérieur, après avoir longuement justifié qu'un religieux n'est pas toujours obligé au travail manuel (mais pas non plus de soi exempté assurément), il établit, de manière plus succincte mais non moins incisive, que s'il est voué à l'étude il doit alors en être exempté :

Il n'est pas possible de s'appliquer continuellement à l'étude de la sainte Écriture et de gagner sa vie par le labeur de ses mains. Comme le dit Grégoire dans sa Règle pastorale (...): 'Il est nécessaire que ceux qui veillent au service de la sainte prédication n'abandonnent pas leur étude des livres saints.' Ainsi qu'il est clair d'après ce qui suit, cela signifie qu'ils doivent être toujours prêts à prêcher, même s'ils ne prêchent pas toujours. Ceux qui sont affectés à la prédication, soit par l'autorité

ordinaire de leur charge, comme les prélats, soit par la délégation de prélats, doivent donc renoncer au travail des mains pour vaquer à l'étude.
(§ 3, [14])

Dans le chapitre VI, Thomas réfute la thèse contre la pauvreté religieuse, à savoir qu'il ne serait pas permis à un religieux d'abandonner tous ses biens de façon qu'il ne possède plus rien, ni en privé, ni en commun. Notons la finale : « ni en commun ». C'est la caractéristique des ordres mendiants, qui n'ont pas les propriétés foncières communes qui sécurisent la pauvreté individuelle. Après avoir énuméré pas moins de 23 arguments Thomas procède en trois temps : 1° la pauvreté appartient à la perfection évangélique, pas seulement la pauvreté d'intention, en esprit (*habitualement*) mais bien la pauvreté en acte (*actuellement*), qui se manifeste par l'abandon de tous les biens temporels, 2° cette perfection demeure, même s'il n'y a pas de possessions communes, 3° cette perfection ne requiert pas toujours le travail manuel, même chez ceux qui n'ont pas de possessions communes. Auparavant il a fait un rappel historique des attaques contre la pauvreté de la part des hérétiques Jovinien et Vigilance, du temps de saint Jérôme, et signale leur résurgence :

Par une succession de personnes tombées dans l'erreur, celle-ci est parvenue jusqu'à nous et elle demeure encore vivante aujourd'hui chez certains hérétiques appelés Cathares. On s'en aperçoit à la lecture du traité contre la foi catholique d'un certain Didier de Lombardie, hérésiarque de notre temps.

Il n'est pas possible de rendre compte de tout ce vaste chapitre et de tous les arguments. On peut s'intéresser plus spécialement à deux objections (14 et 15) consistant à dire que le Christ d'une part et les apôtres d'autre part avaient gardé quelque bien, une bourse commune. Astucieusement Thomas en fait un argument en faveur de la mendicité : « Bien que le Seigneur ait permis de conserver quelque argent, il ne le recevait pas de ses propres possessions, mais plutôt des fidèles qui le lui donnaient sous forme d'aumônes » (ad 14). Quant aux apôtres, « eux non plus ne tiraient pas cet argent de leurs biens propres, mais des aumônes des fidèles. » (ad 15). Le chapitre VII enfin vient au secours de la mendicité, attaquée récemment par Guillaume de

Saint-Amour. « En fait, Thomas prend ici la suite d'une querelle où Bonaventure avait joué un rôle prépondérant à l'automne 1255, un an plus tôt, et c'est directement contre lui que Guillaume avait tenu ses deux Questions⁵¹ » disputées. Thomas « reprend donc ici les arguments de Guillaume éparpillés sans ordre en diverses œuvres et les rassemble en quatre séries bien délimitées par leur objet ». Ces arguments ne sont pas moins de 45 ! Avant de les réfuter un par un,

Thomas fait d'abord un court rappel historique (§ 5), puis une mise au point théologique répartie selon les quatre séries d'objections soulevées : 1. Les pauvres qui ont tout abandonné pour le Christ peuvent vivre d'aumônes (§ 6), 2. Même s'ils ne sont pas prêtres, les religieux prêcheurs peuvent aussi recevoir des fidèles qui les écoutent le nécessaire à leur subsistance (§ 7), 3. Même s'ils sont physiquement valides et capables de travailler, il est permis aux religieux de demander l'aumône (§ 8), 4. C'est surtout à ces religieux qu'il faut faire l'aumône (§ 9).

Les deux autres opuscules, *De perfectione* et *Contra retrahentes* datent des années finales de la vie de Thomas, respectivement 1270 et 1271. Le *De perfectione*, avant de répondre aux attaques de Gérard d'Abbeville (ch. XXIV-XXIX) lancées en 1269 par un *Quodlibet* de celui-ci plaçant la perfection chrétienne du côté des évêques plutôt que des religieux, déroule un véritable petit traité de la vie religieuse, en consacrant notamment un chapitre à chacun des vœux. Le chapitre VIII établit que « la première voie de la perfection consiste à renoncer aux biens terrestres. » Nous avons vu en quel sens il faut entendre ici « première », non selon l'ordre de perfection mais de génération. La base de l'argumentation se fait à partir de Mt 19 : le dialogue entre Jésus et le jeune homme riche et l'épilogue sur le danger des richesses. Thomas souligne que la difficulté pour un riche d'entrer dans le Royaume des cieux n'est pas une impossibilité, comme le prouvent les exemples de Matthieu, de Zachée et d'Abraham.

Même si le *Contra retrahentes* est, comme le nom l'indique, un ouvrage polémique, nommément contre Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux, il fournit en ses derniers chapitres un haut morceau de spiritualité référant la pauvreté à l'exemple du Christ,

⁵¹ J.-P. TORREL, *op. cit.*, p. 279-281, note 248.

des apôtres, de l'Église primitive. À propos du chapitre XV, J.-P. Torrell écrit avec raison : Thomas

rappelle d'abord la manière dont le Christ a donné l'exemple d'une vie menée dans la pauvreté la plus totale : ce sont les plus belles pages que Thomas ait jamais écrites sur ce sujet (...); cet enseignement en acte, le Christ l'a confirmé par ses paroles (...). Vient ensuite la manière dont les apôtres, premiers destinataires de cet enseignement l'ont accueilli et mis en pratique, (...) puis la façon dont le monachisme a rapidement pris la relève et transmis cet héritage (...). Thomas peut alors conclure en fustigeant la doctrine 'pernicieuse' et contraire à la foi chrétienne' de ses adversaires qui semblent croire que la pauvreté vécue par le Christ et tant de saints ne relève pas de la perfection évangélique.

Les deux grandes *Sommes*, enfin, ne peuvent pas ignorer tout le débat sur la pauvreté, quoique l'exposé soit ici évidemment plus succinct et plus irénique que dans les opuscules polémiques. Dans le livre III de la *Somme contre les Gentils* (1263-1264) Thomas réserve 5 chapitres à la pauvreté :

ch. 131 : L'erreur de ceux qui attaquent la pauvreté volontaire

ch. 132 : Diverses façons de vivre de ceux qui pratiquent la pauvreté volontaire

ch. 133 : En quel sens la pauvreté est bonne

ch. 134 : Réfutation des arguments invoqués contre la pauvreté

ch. 135 : Réfutation des objections aux diverses manières de vivre de ceux qui embrassent la pauvreté volontaire.

Dans la *Somme de théologie*, Thomas achève la *Secunda Pars* (1271-1272) par un petit traité des états de vie (Q. 179-189). Pour notre propos, on retiendra les points suivants :

La perfection de la vie chrétienne tient à la charité
(Q. 184, a. 1)

La perfection de cette vie consiste essentiellement dans les préceptes, non dans les conseils (Q. 184, a. 3)

La pauvreté est requise à l'état religieux (Q. 186, a. 3)

Le vœu d'obéissance est le principal (Q. 186, a. 8)

Et à propos des activités qui conviennent aux religieux (Q. 187) :

Les religieux sont-ils tenus de travailler de leurs mains (a. 3) ?

Les religieux ont-ils le droit de vivre d'aumônes (a. 4) ?

Est-il permis aux religieux de mendier ? (a. 5)

Enfin, Q. 188, a. 7 : Posséder quelque chose en commun rabaisse-t-il la perfection de la vie religieuse ?

Thomas défend la pauvreté et la loue comme le premier fondement de la perfection chrétienne. Il la protège notamment contre des attaques de séculiers, au titre de la vie religieuse et de la modalité de mendicité qu'elle revêt dans ces nouveaux ordres que sont les frères prêcheurs et les frères mineurs. Mais à la différence de théologiens franciscains il ne la place jamais dans l'ordre de la fin, qui est la perfection, mais dans l'ordre du moyen en vue de celle-ci. La perfection est dans la suite du Christ et dans la charité qui est objet de précepte. Le conseil évangélique qui est la matière du vœu de pauvreté est inférieur au précepte et parmi les trois vœux religieux l'ordre traditionnel – pauvreté, chasteté, obéissance – est croissant. La pauvreté n'est pas « capitale », mais « fondamentale ».

Lumen de lumine

Jésus, qui est la lumière du monde, invite ses disciples à être eux-mêmes des lumières, rendant témoignage par leurs œuvres à sa propre splendeur. Jésus, qui est le Fils unique et le Verbe de Vérité, habilite et incite les fils adoptifs de Dieu à refléter, comme lui et par lui, la belle lumière du visage du Père. Déjà la philosophie antique hellénistique avait porté sa recherche sur les actions à la fois bonnes et belles. Mais l'Évangile a dévoilé définitivement comment convergent et coïncident beauté, bonté et vérité de Dieu dans le Verbe Incarné – Messie Crucifié – Fils Ressuscité. La tâche de la théologie morale, aujourd'hui comme toujours, mais aujourd'hui plus que jamais, est de fournir à tous ceux que Dieu a créés à son image et à sa ressemblance et adoptés comme ses enfants la claire vision de ce bien moral sans lequel ils ne pourront atteindre le bonheur qui leur est destiné. Il faudra pour cela, aussi et surtout, la grâce et la force de l'Esprit, mais si la théologie morale est authentiquement ecclésiale, loin de faire nombre avec cette lumière divine, elle y préparera et la manifestera. L'encyclique *Veritatis Splendor* y insiste : cette lumière est déjà là en tout homme, ne serait-ce que par la loi naturelle, participation à la sagesse divine, et la théologie morale vient donc « mettre en lumière », non sans pour cela refouler ténèbres et cécités, volontaires ou non, ce que l'Évangile dévoile de ce mystère de l'homme, qui « ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (GS § 22). Tel est le défi magnifique et stupéfiant du christianisme : dire, à la lumière de l'Unique, Engendré et Médiateur, une vérité sur tout homme et sur tous les hommes, la vérité de l'homme.

Cet enjeu de la théologie morale, et plus fondamentalement de l'Église, revêt une importance accrue du fait des difficultés présentes, à savoir le relativisme, le subjectivisme diffus dans le monde contemporain. L'avènement de la lumière, l'illumination, ne va pas sans la dissipation des ténèbres qui lui résistent. Telle est la pointe résolument, nécessairement et salutairement polémique de l'encyclique. Le monde contemporain est menacé d'insensibilité et de cécité morales, la force délétère du mauvais

exemple s'ajoutant au désarroi causé par la diffusion des erreurs. Il était donc urgent, et il est à l'honneur de l'encyclique de s'y être employé avec rigueur, d'exhumer les racines doctrinales, idéologiques mêmes, qui sont à l'origine ou qui servent de justification aux déviations et aux corruptions de la moralité. Cette tâche, qui mobilise notamment toute la deuxième partie du texte, est d'autant plus redoutable que la contestation du Magistère moral, à la suite de l'encyclique *Humanae Vitae*, emprunte des voies argumentatives parfois traditionnelles, apparemment du moins. Ainsi une radicale autonomie morale, au sens d'une conscience créatrice des normes, ne se présente-t-elle pas forcément sous un habit post-kantien mais éventuellement sous celui des livres sapientiaux, du Docteur Angélique, du Cardinal Newman et ultimement de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* de Vatican II. De même en ce qui concerne la question classique de l'obligation de la conscience erronée, qui peut être sollicitée dans le sens d'une indépendance de la conscience par rapport à la vérité, à l'encontre donc de la pensée de ceux qui se trouvent alors invoqués. Il est clair, en particulier, que bien des appels à la conscience personnelle face au Magistère voire contre lui non seulement ne se présentent pas comme contradictoires à l'enseignement conciliaire mais ne répugnent pas à s'autoriser du Concile ou de son esprit supposé, au risque d'accréditer l'idée aberrante d'une rupture avec la doctrine traditionnelle insistant sur l'obéissance à la loi divine. Dans cette conjoncture, l'encyclique *Veritatis Splendor* de Jean Paul II, par la rectification de fausses interprétations déguisées en habits de lumière, anticipe ou plutôt prépare l'herméneutique de la continuité située au cœur du Pontificat de Benoît XVI.

Le propos de la réflexion proposée ici consiste à montrer comment la métaphore lumineuse, contenue déjà dans le titre de l'encyclique, peut constituer un fil conducteur de la lecture des parties consacrées à la juste mise en relation de « la liberté et la loi » (n° 35-53) et de « la conscience et la vérité » (n° 54-64).

La défense de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal signifie l'incapacité originelle de l'homme quant à cette connaissance, à laquelle « il participe seulement par la lumière de la raison naturelle et de la révélation divine » (41). Dès

lors que Dieu est notre Créateur, « naturel » ne s'oppose pas à « divin » mais y participe. Citant saint Thomas d'Aquin, l'encyclique caractérise donc la loi naturelle comme « la lumière de l'intelligence mise en nous par Dieu », grâce à laquelle « nous savons ce que nous devons faire et ce que nous devons éviter » (40). La lumière de la raison naturelle peut donc être qualifiée de « reflet en l'homme de la splendeur du visage de Dieu » ou, comme l'exprime de nouveau saint Thomas, « une impression en nous de la lumière divine » (42). Cette lumière, reçue de Dieu dans la raison humaine, « est en mesure de montrer à l'homme la juste direction de son agir libre » (43) ; elle lui ouvre le chemin d'une pratique. Elle a donc une affinité avec le sens biblique de la loi, le commandement du Seigneur étant lui-même célébré comme « une lumière pour les yeux » (44, citant Ps 19/18, 9). Voir dans la loi naturelle l'impression d'une lumière reçue de Dieu est bien consonant avec le rôle pédagogique de la loi divine telle que les Écritures nous la représentent. Si, de plus, la loi nouvelle est principalement, comme l'affirme saint Thomas, « la grâce même du Saint-Esprit reçue par la foi au Christ et opérant par la charité » (I-II, Q. 106-108), alors non seulement elle illumine pour connaître le bien à faire mais elle fortifie pour le réaliser efficacement. Les antagonismes prétendus entre loi et liberté ou entre liberté et nature reposent sur une méconnaissance de l'authentique liberté et de la « juste autonomie » reconnue mais délimitée par *Gaudium et Spes*, et sur une anthropologie faussée qui dissocie l'unité humaine, notamment par l'instauration d'une indépendance du corps à l'égard de l'âme. Le constat sévère et lucide de l'encyclique invite donc à restaurer le sens authentique de la liberté, ce qui ne manque pas d'être difficile dans une société « adolescentique ». Il ne s'agit pas en effet de rectifier une définition, de protéger un concept, mais de guider l'être humain dans la perspective de la libre obéissance par amour filial : une liberté pour obéir et une obéissance pour aimer.

La syndérèse n'est pas nommée par l'encyclique, mais elle est évoquée comme cette « étincelle de l'âme », qui « brille dans le cœur de tout homme » et est le fondement de la loi naturelle (58). Il appartient à la conscience d'appliquer cette lumière intérieure de la loi morale aux cas particuliers. Ainsi conçue la conscience ne

peut d'aucune manière être en soi étrangère et a fortiori opposée à la loi. Les contradictions empiriques, qui proviennent de l'ignorance ou de l'erreur, du manque de formation ou de la déformation par le péché, ne peuvent donc pas servir à définir la conscience morale en la plaçant du côté d'une liberté elle-même faussement opposée à la loi. Il existe assurément une liberté de la conscience, et la doctrine conciliaire de la liberté religieuse ne saurait être comprise sans cela, mais dès lors que la conscience applique les exigences objectives et universelles de la loi morale aux cas particuliers et dans la mesure où la loi n'est pas vue formellement comme expression de la volonté de l'autorité mais comme « ordo rationis », il est évident que la conscience ne peut pas prétendre à l'émancipation de l'obligation morale mais constitue bien plutôt la « norme immédiate de la moralité personnelle » (60), incarnant la connaissance vraie du bien moral dans les actions singulières. Cela ne va pas sans un certain courage, celui de la fidélité, ni sans un certain héroïsme, celui de ne pas procéder à des compromis ou des contournements pour éluder la prohibition absolue des actes intrinsèquement mauvais. L'évocation du martyr, consubstantiel à la sainteté de l'Église, est ici magnifique et réduit définitivement par les faits toutes les arguties minimalistes ou édulcorantes, toutes les fausses bonnes raisons de s'exempter de la vérité qui coûte (90-94). Une théorie rendant inutile le martyr ne saurait qu'être folie en regard de la Croix du Christ. Vivre selon sa conscience, adéquatement compris, n'est pas agir à sa guise mais porter la croix de la dissidence aux jours où la fidélité à la vérité et à l'amour commande de congédier toute complicité avec l'esprit du monde. « Celui qui fait la vérité vient à la lumière » (Jn 3, 21) : telle est la splendeur de la vérité.

Le mal de l'homme – La mystérieuse frontière de l'intériorité

Variations sur le thème du mal

Faire le mal, cela fait parfois du bien. C'est le cas de la vengeance. Et pourtant se venger n'est pas bien. Faire du mal, c'est parfois faire le bien. C'est le cas des invectives de Jésus à l'égard des pharisiens : sa parole leur est déplaisante pour leur être salutaire. Avoir mal, c'est parfois très bien. Il vaut mieux avoir le signe de la douleur, qui nous mène vers le médecin, que ce que l'on appelle des maladies silencieuses, comme un excès de cholestérol qui couve et éclate en accident vasculaire cérébral. Ces petites variations linguistiques à la Devos veulent simplement, à partir des mots du quotidien, mettre en évidence que l'on ne peut pas en rester à l'idée première d'un mal coefficienté négativement et d'un bien coefficienté positivement : le mal est mal, le bien est bien. Ce serait trop simple, car il y a mal et mal et la béatitude des pleurs nous rappelle que, pour paraphraser un célèbre poète, il y a des « fleurs du mal ». Et, par ailleurs, Satan excelle à séduire comme ange de lumière, sous apparence de bien.

La réflexion proposée ici se donne pour tâche d'explorer le mystère du mal de l'homme pour baliser la pratique de l'exorciste. Il ne s'agit donc pas d'expliquer ce qui est ici appelé un mystère mais d'y pénétrer quelque peu. « Le mal est à l'amour, ce que le mystère est à l'intelligence », disait le philosophe Simone Weil. Il ne s'agit pas non plus de prescrire une pratique, mais de procurer des points d'attention et de questionnement. Les choses ne sont pas simples – tout exorciste le sait. Il s'agit en quelque sorte qu'elles le soient encore moins après qu'avant, pour que la part de nous-même laisse davantage place au respect de l'autre et à l'action de Dieu en son Église.

Le point de vue de l'expérience

Partons de la démarche initiale par laquelle une personne rentre en contact avec l'exorciste. Pourquoi le fait-elle ? Dans certains cas, c'est un peu comme une dernière chance après toutes sortes de consultations aussi chères qu'inefficaces : cartomanciennes, astrologues, rebouteux, etc. Dans ce cas, la personne est un peu comme le patient qui voit le médecin et lui dit : j'ai mal. Ce à quoi le médecin, après force analyses dit : vous n'avez rien. Le patient est furieux à juste titre, car il ressent l'avis du médecin comme une accusation d'illusion ou de mensonge. Il pense : quel âne ! Je sais bien, moi, que j'ai vraiment mal. Il a raison de penser que le médecin a tort de dire qu'il n'a rien, car il a forcément quelque chose : quoi ? Il a mal. Il y a un quiproquo : le médecin veut dire : je ne trouve aucune cause capable d'expliquer votre état. Mais il laisse penser qu'il remet en cause la parole de ce patient, qui éprouve réellement quelque chose, un effet, à cause inconnue. Comme le patient ne peut pas douter que son effet a une cause et qu'il veut justement que le médecin la découvre, si celui-ci lui dit être incapable de la trouver, le patient sera convaincu que son médecin est incompetent et il s'adressera soit à un de ses confrères soit à un autre mode de médecine ou encore à tout autre ersatz explicatif. Je ferai donc une *première proposition* : *l'exorciste, qui n'est pas seulement un médecin de l'âme mais qui l'est aussi, ne peut pas conclure qu'il n'y a rien*. Ce ne serait pas prendre en charge avec suffisamment de respect l'inquiétude exprimée : la démarche de celui ou celle qui vient à lui est toujours porteuse de quelque chose de réel, de vrai, de consistant et qui est de l'ordre de la misère humaine et d'un certain mal.

Un point de vue systématique : la doctrine des passions de saint Thomas d'Aquin

Je voudrais faire ici un rapide rappel de la typologie des passions selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin. S'inspirant de la philosophie antique, il distingue, à la suite déjà de Platon, une partie rationnelle de l'âme et une partie irrationnelle et

sensible. Celle-ci se divise en une partie désirante, le concupiscible, et une partie agressive, l'irascible. Deux tendances donc : l'une toute simple par laquelle on tend à ce qui paraît un bien : le sein de sa mère pour l'enfant, l'autre par laquelle on repousse les obstacles à ce bien : le moustique qui rode en perturbant mon sommeil. La passion fondamentale est l'amour. Si celui-ci manque, on ressent du désir. Si on atteint l'objet aimé manquant, on éprouve du plaisir. À ce trio amour-désir-plaisir par rapport à un bien, correspondent trois autres passions relatives à un mal : haine-aversion-douleur. Ce qui fait 6 passions du concupiscible. L'irascible en présente 5 autres : espoir et désespoir, crainte et audace, et enfin la colère. Dans le cadre du réalisme thomiste, c'est l'objet qui suscite la passion : c'est parce que je rencontre un chien au poil hérissé et à mine patibulaire que je ressens la peur. Dans cette même perspective l'on dira : je pleure parce que je suis triste.

Mais ce schéma causal ne semble pas suffisant car un bon acteur pourra aussi bien dire : je suis triste parce que je pleure : à force de faire semblant d'être triste, je finis par l'être vraiment. Et dès Descartes, puis Hume, la passion tendra à être expliquée non plus par l'objet extérieur mais par une cause organique : je me mets en colère parce que j'ai une crise de foie. Et tant les neurosciences que la médecine contemporaine accrédièrent cette vue, en montrant que l'on peut traiter, au moins de manière symptomatique, un état psychique de manière médicamenteuse, par un calmant par exemple. En outre, au schéma classique qui divisait l'âme en une partie rationnelle et une partie irrationnelle et sensible, la psychologie contemporaine vient ajouter l'existence d'un inconscient qui agit de manière souterraine et qui rend compte de l'existence de psychopathologies. On pourrait – certains le font – conclure de ce petit aperçu historique que Descartes a expulsé Thomas d'Aquin et que Freud a fait la peau à Descartes. Mais comme Onfray a enterré Freud, où irons-nous ? On peut aussi penser que ces apports peuvent se conjuguer. J'en veux pour preuve l'insistance de saint Thomas sur le fait que ce qui est aimé et désiré n'est pas simplement le bien mais le bien en tant que connu. J'ajouterai : connu à tort ou à raison, c'est-à-dire représenté. Il en va bien de même de la peur : c'est bien plus la

représentation intra-mentale de l'objet menaçant que l'existence extra-mentale de celui-ci qui explique ce sentiment. À preuve le trac de l'artiste qui peut le paralyser en lui représentant les fautes qu'il pourrait commettre, ou le vertige qui cause ce qu'il craint, à savoir la chute, et plus généralement nombre de phobies. L'arachnophobe est terrorisé par une araignée qui n'existe pas. Mais sa peur existe. Et elle n'est pas sans raison car sa représentation de l'araignée est indubitable. C'est à la base des thérapies comportementales de se libérer de la phobie en apprivoisant l'araignée, la guêpe, le dominicain ou tout autre malfaisant ou malfaiteur. D'où une *deuxième proposition* : *le mal de l'homme est toujours un mal en l'homme, qu'il vienne ou non de l'homme*. Pour ne pas risquer de malentendu, j'ajouterai que le fait que l'arachnophobe ait peur d'une araignée même si celle-ci n'est pas présente ne démontre pas l'inexistence des araignées. Si l'analogie demande à être décryptée cela se traduit ainsi : avoir peur du diable, même quand le diable n'est pas là, n'implique pas que le diable n'existe pas, ni qu'il ne viendra pas s'intéresser à tirer les ficelles de la peur.

Rendre à Dieu ce qui est à Dieu, ...à l'homme ce qui est à l'homme, au diable ce qui est au diable...

On semble pouvoir s'accorder sur le fait que le motif qui pousse une personne à s'adresser à un exorciste est un certain mal-être. Assurément celui-ci peut revêtir des aspects différents : hérédité ou histoire personnelle, troubles psychologiques, problèmes moraux, épreuves spirituelles, etc. L'exorciste et son équipe ont à effectuer un important discernement. Celui-ci peut être parasité inopportunistement par des opinions d'ordre idéologique, qui courent le risque d'être mises à mal par certaines évidences factuelles. Il ne manque pas de témoignages concernant des cas où, nonobstant toute crédulité, l'hypothèse d'un phénomène hallucinatoire ou d'une cause naturelle n'est pas tenable. Il importe donc d'avoir un recul critique par rapport à sa propre pente interprétative, qu'elle soit minimaliste ou

maximaliste en matière de présence, d'infestation ou de possession diabolique.

Une voie logique mais infructueuse est d'aligner la pratique de l'exorciste sur la cause du mal-être : à problème psychologique, traitement psychologique ; à problème spirituel, traitement spirituel. Cette vue, fondée sur la distinction légitime entre naturel et surnaturel, soulève plusieurs difficultés. Tout d'abord, de nombreux cas sont douteux : il faut se résigner à ne pas voir clairement la cause, et pourtant il faut bien faire quelque chose. Deuxièmement, un adage scolastique bien connu dit que « la grâce ne supprime pas la nature mais la perfectionne ». Le surnaturel, la grâce, ne se pense donc pas en termes de substance. Elle est une participation à la nature divine, certes, mais en tant que surélévation d'une nature humaine existante. La divinisation ennoblit notre nature mais elle ne nous fait ni des anges ni des personnes de la Trinité. Ce qui vaut de la distinction sans séparation de la grâce par rapport à la nature, vaut aussi du rapport entre le psychologique et le spirituel. Du spirituel qui ne serait pas greffé sur du psychologique serait une pure vue de l'esprit. Pour connaître et aimer Dieu, pour le désirer ou le craindre, il faut déjà pouvoir connaître, aimer, désirer ou craindre. Par conséquent l'alternative faussement commode : psychologique ou spirituel est inadéquate. Il est métaphysiquement impossible d'avoir un spirituel sans psychologique. Et inversement, il est théologiquement impossible d'avoir un psychologique sans spirituel, si l'on tient que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Plus profondément, poser en alternative voire en ultimatum : c'est de l'homme ou c'est de Dieu, méconnaît le cœur même de la révélation chrétienne, à savoir l'incarnation, où par l'union hypostatique, sans mélange et sans confusion des natures assurément, ce qui est de Dieu vient en l'homme et vient de l'homme : le Fils de Dieu naît de la Vierge Marie. De même, la réfutation du pélagianisme a mis en évidence que l'œuvre bonne, au plan surnaturel et salutaire, ne peut être telle qu'en étant de Dieu et de sa grâce. Mais il est bien évident par ailleurs qu'elle reste pleinement œuvre de l'homme, et même œuvre libre. D'où une *troisième proposition* : *des causes concourantes ne sont pas nécessairement concurrentes* : lorsque le juste fait le bien,

c'est bien lui, l'homme, qui le fait, mais par la grâce et Dieu est non moins cause et même bien plus cause : cause première de cette action. Ce qui est dit ici dans l'ordre du bien se retrouve aussi dans l'ordre du mal. La question n'est donc pas : c'est de l'homme ou du diable. Pourquoi pas des deux ? Pourquoi pas de l'un pour commencer et de l'un et l'autre ensuite ? Il est erroné de penser que toute tentation doit être référée à Satan. La blessure que le péché a porté à notre nature suffit à rendre compte de certaines tentations. Il n'est donc pas certain que quelqu'un qui fait tourner les tables, qui consulte un médium, qui avance dans l'occultisme le fasse sur instigation diabolique. Peut-être le fait-il par inquiétude ou par curiosité naturelle. Cela dit, il ne manque pas de témoignages pour manifester le danger d'aliénation idolâtrique inhérent à ces pratiques, et celui qui était innocent peut devenir victime voire complice d'une domination à laquelle il aura imprudemment souscrit. L'homme n'a peut-être pas besoin d'un autre pour faire le mal, mais, hors les éventuels cas de démence, certains actes de l'ordre du sacrilège, du blasphème, du meurtre physique et moral des plus petits, de la perversion sexuelle constituent autant de signes potentiels d'une influence étrangère et adverse. Que celle-ci passe par des failles et des faiblesses naturelles ou par des événements isolés ne change rien à l'affaire.

Celui qui affronte le mal ou le mauvais, dont la prière du Seigneur nous fait demander d'être délivrés, apprend à connaître la principale carte de visite de l'adversaire, à savoir le désespoir. Un prisonnier qui peut au moins rêver de liberté, commence un peu à se libérer par cet espoir. Mais celui qui, comme le damné de l'enfer de Dante, sait ou se laisse persuader qu'il doit abandonner tout espoir, subit la double peine de l'aliénation et de l'enfermement inexorable dans le sentiment même de l'enfermement.

La libération. Antériorité mutuelle de la liberté et de l'enchaînement

D'une certaine manière, même si la personne qui entre en contact avec l'exorciste se présente comme victime d'une action extérieure, la face subjective de sa démarche relève souvent de l'impression de ne pas pouvoir s'en sortir toute seule. Se sortir de quoi ? De l'action extérieure hypothétique ou de la sensation d'enfermement, de privation de liberté ? Il faut de nouveau noter que les deux ne s'excluent pas, mais que le point constant est cette aliénation qui est le chiffre inversé de la libération apportée par le Christ. Il convient certainement d'avoir une écoute assurément compatissante mais qui fasse pleinement droit à la réalité de ce que vit cette personne : peut-être n'y a-t-il pas le ligoteur qu'elle suppose, mais indubitablement elle est ligotée et cela doit être cru et reconnu pour qu'une libération puisse advenir. De même que l'on ne peut construire un pardon qu'en reconnaissant et en nommant l'offense.

Pourtant cette écoute sérieuse et empathique se doit aussi très vite d'être divergente de cette auto-appréhension de l'enfermement. Une première petite raison vient du fait que cette démarche vers l'exorciste est déjà un cri quelque peu libérateur, un interstice de liberté. Exprimer à quel point l'on n'est pas libre et être écouté et accueilli dans cette plainte allume déjà une certaine lumière, fraye déjà un certain chemin vers la sortie du mal. Rien n'est gagné pourtant car il y a loin entre frapper les murs de la prison et ouvrir sa porte. La raison principale pour laquelle celui qui accueille, tout en souscrivant totalement à la sincérité de la personne qui s'ouvre à lui, ne peut pourtant pas lui donner parfaitement raison, tient à l'espérance chrétienne, liée bien sûr à la foi et à l'amour. Mais il s'agit souvent d'espérer contre toute espérance, car l'on peut, même en tournant les choses dans tous les sens, ne pas voir d'issue. Ne pas la voir n'empêche pas d'y croire : Dieu est le libérateur de son peuple, il délivre les opprimés. Non, non, dit le désespoir. Si, si, réplique obstinément l'espérance. C'est un grand défi dans l'Église de nos anciens pays de chrétienté, qui dépasse de loin le périmètre de l'action de

l'exorciste. Bien des personnes se perçoivent comme exclues de la voie du salut, non seulement extérieurement en raison d'une certaine attitude de l'Église ou de sa hiérarchie mais même intimement : personnes homosexuelles, divorcés remariés, etc. Le Pape François ne manque aucune occasion de démentir cette supposition, car le Christ est mort pour tous et Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Il n'empêche que savoir qu'il y a un chemin d'espérance ne donne pas immédiatement la possibilité de le voir et la personne qui accueille et qui écoute peut à la fois partager l'impression empirique qu'il n'y a pas d'issue et tenir dans la foi et l'espérance qu'aucune situation ne peut être sans issue. Il faut ici relever l'insuffisance d'un surnaturalisme naïf. Il faudrait et il suffirait que la personne se convertisse. Certes mais c'est moins une réponse que la question même. C'est comme dire à une personne en dépression nerveuse de faire un petit effort pour trouver goût à la vie ou à un parkinsonien que pour marcher il devrait lever le pied. Il est bien vrai que le prisonnier doit devenir libre ; il y a fort à parier qu'il ne demande que cela ; mais il faut bien qu'il y ait à cet effet le passage d'une libération. Il est vrai que si le bien recouvre son règne dans l'âme, le pouvoir du mal a reculé, mais là où règne le mal, il va bien falloir aussi le faire d'abord reculer pour que le bien puisse régner de nouveau. D'où une *quatrième proposition : la causalité simple et linéaire doit être repensée critiquement en termes de circularité ou de réciprocité* : parce que la lumière vient, les ténèbres se dissipent, mais la lumière ne vient que si les ténèbres se dissipent.

Une liberté modeste et lucide

La question de la liberté traverse l'ensemble de l'histoire de la pensée, tant d'un point de vue philosophique que d'un point de vue théologique. Vatican II la magnifie et déclare (GS 17) qu'elle est en l'homme « un signe privilégié de l'image divine ». On assiste dans l'histoire des idées à une oscillation entre l'optimisme d'une liberté quasiment toute puissante et le pessimisme d'une négation radicale de toute liberté au profit du déterminisme. Cela vaut aussi de l'histoire des différentes personnes : certaines

semblent vouées à la liberté, par leurs dons, leur culture, leur origine sociale, etc. et d'autres paraissent vouées à l'échec et à l'enfermement. Cette constatation empirique doit être remise en cause par la foi, car notre Seigneur libère les enchaînés. L'espérance chrétienne est l'antidote au fatalisme. La mission de l'exorciste s'inscrit dans cette perspective. Elle est un témoignage direct de la puissance libératrice et salvatrice de Dieu. Il s'agit même plus que d'un témoignage personnel mais d'un véritable ministère, la force du Christ étant communiquée par son Esprit à ses disciples. Il est important d'avoir cela bien à l'esprit, sinon la partie semble bien inégale et bien mal engagée, d'un pauvre homme contre les forces du mal. Le combat n'est pas celui d'un homme contre une puissance qui le dépasse mais du Christ Sauveur et Vainqueur contre l'esprit séducteur et mensonger.

Reste la question de savoir si l'on peut être libre, et de comprendre ce que cela peut signifier. Bien des personnes sont écrasées par le sentiment qu'elles subissent, qu'elles sont victimes de causes occultes maléfiques. Elles se perçoivent liées et attendent d'être déliées. Ce faisant elles accusent des influences extérieures. Que ce soit à tort ou à raison, l'auto-perception de cette situation se traduit par une privation de liberté, qui peut se formuler comme : « je ne comprends pas ce qui m'arrive », « je ne me reconnais pas dans tout cela », « de toute manière cela a toujours été ainsi dans ma vie et je n'en sortirai jamais », etc. Et l'exorciste assiste souvent à un cortège horrifiant de misères humaines accréditant cette impression. Il faut tout de même noter que la liberté n'est jamais totale et évidente. Chacun porte dans son histoire des blessures et des ombres, chacun aussi, à l'occasion, est surpris par soi-même, soit favorablement soit défavorablement. Chaque homme est à soi-même un assez profond mystère. Agir librement ne signifie pas avoir en main tous les paramètres de sa décision. Pour être libre, il suffit à l'acte d'être volontaire, et cela n'exclut pas que des facteurs extérieurs ou intérieurs, conscients ou inconscients, pèsent sur cette même volonté. Connaissons-nous vraiment tous les motifs de nos actions ? Dans le règne de la liberté l'amour tient une place éminente, mais qui peut expliquer la mystérieuse affinité au cœur de l'amour ? Comment expliquer que nous aimions telle personne

plutôt que telle autre ? On connaît, à propos de l'amitié de Montaigne à l'égard de La Boétie, ce constat : « parce que c'était lui, parce que c'était moi ». D'où une *cinquième proposition* : *la libération n'implique pas le passage d'une absence de liberté à une liberté totale*. Autant dire qu'il faut se résigner à ne pas penser la liberté en termes de 0 % ou de 100 % : nous ne sommes libres que « malgré que ». L'enjeu de la libération est de gagner en liberté. Il ne s'agit donc pas de revenir à un état antérieur, celui d'avant l'aliénation. L'irréversibilité du temps rend la chose impossible. Il s'agit bien plutôt, chemin faisant, d'écarter les obstacles.

Pauvre diable

Je vous propose maintenant de voir, selon saint Thomas d'Aquin, le pouvoir du diable sur l'homme, non pas du point de vue spécifique de la possession mais plutôt de l'instigation au mal et de la tentation. Je suivrai ici I, Q. 114. Elle examine les attaques des démons. Leur existence est attestée (a. 1, sc.) par une citation d'Ep 6, 12 :

ce n'est pas contre des adversaires de sang et de chair que nous avons à lutter mais contre les Principautés, contre les Puissances, contre les Régisseurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal qui habitent les espaces célestes.

Elles trouvent leur cause dans la malice des démons. Saint Thomas explique celle-ci par deux raisons : d'une part l'envie, par laquelle ils s'efforcent d'empêcher le progrès des hommes, et d'autre part l'orgueil, avec lequel, usurpant la ressemblance divine, ils envoient des ministres pour attaquer les hommes. Il ne suffit pas d'attester le fait et d'assigner la cause des attaques démoniaques, il faut encore ajouter qu'elles sont soumises à l'ordre de Dieu, en tant qu'il intègre le mal qu'il permet dans un plan où celui-ci est ultimement ordonné au bien (a. 1, c.). Mais est-il bien nécessaire que les démons interviennent pour éprouver la vertu des hommes ; ceux-ci n'ont-ils pas un combat suffisant avec leur nature blessée par le péché ? Saint Thomas répond (a. 1, ad 3) :

Étant donné la faiblesse de l'homme, il suffirait qu'il soit attaqué par la chair et le monde. Mais cela ne suffit pas à la malice des démons, qui se servent de l'un et de l'autre pour assaillir les hommes. Cependant, grâce au plan divin, cela augmente la gloire des élus.

En un certain sens, donc, l'incitation du démon n'est effectivement pas nécessaire, tant l'homme est déjà incliné au mal, mais, même quand la chair et le monde suffisent à inciter au péché, ils peuvent servir aux démons pour leurs desseins. Ce point n'est pas négligeable : dire que le démon n'est pas à la racine de nombre d'incitations au péché, qui relèvent de la chair et du monde, n'empêche pas qu'il y trouve son avantage et sache l'utiliser.

Tenter, en un sens large, signifie simplement éprouver, ce qui peut-être soit positif soit négatif. C'est pourquoi on peut dire que Dieu tente l'homme ou que l'homme tente Dieu selon ce sens large. Mais le diable tente avec l'intention maligne de nuire en incitant au péché, et en utilisant les failles qu'il détecte en celui qui se laisse tenter par la chair et le monde. Là encore, le démon n'est qu'un parmi trois facteurs (chair / monde / démon) d'incitation du péché mais jouit de la capacité de mettre à profit les deux autres (a. 2). Il n'a certes pas le pouvoir de contraindre la volonté, car Dieu seul peut pénétrer à cette profondeur de l'homme, mais il peut agir sur l'imagination et les sens et par ce moyen incliner la volonté (a. 2, ad 3). Il peut notamment susciter des visions soit purement imaginatives, c'est-à-dire des hallucinations sans aucun objet réel, ou encore produire des simulacres réels, des apparitions (a. 4, ad 2).

Quelle est dès lors la part du naturel et du diabolique dans la tentation ? Tout péché est-il imputable à une instigation démoniaque ? Saint Thomas s'appuie sur une autorité aujourd'hui peu connue, à savoir Gennade, qui déclare : « Nos mauvaises pensées ne sont pas toutes suscitées par le diable, mais elles surgissent parfois de notre libre arbitre. » (a. 3, s. c.). Le péché peut donc provenir déjà suffisamment de notre libre arbitre, ou, ajoute saint Thomas, de la corruption de notre chair. Il cite ici Origène qui note que « même s'il n'y avait pas de diable, les hommes subiraient l'attrait des aliments, des plaisirs sexuels, etc., « au sujet desquels », commente saint Thomas, « un grand

désordre règne si leurs désirs ne sont pas réfrénés par la raison, surtout si l'on tient compte de la corruption de la nature » (a. 3). Certes, le diable n'est pas pour rien dans cette corruption de notre nature, et il est donc une cause indirecte ou lointaine, mais le péché n'a pas absolument besoin d'autre cause que cette nature corrompue et ses désirs désordonnés. La réponse de saint Thomas n'est pas une reprise irréfléchie d'une thèse patristique. Il opère un choix résolu, dans la mesure où il récuse les importantes autorités, alléguées en objections, du Pseudo-Denys et de saint Jean Damascène qui réfèrent tout péché à une instigation diabolique (obj. 1). Il balaie aussi la fausse symétrie entre la nécessité de l'aide des anges pour accomplir le bien et la nécessité des démons pour faire le mal. Fausse symétrie car nous ne pouvons parvenir au bien sans la grâce divine dont les bons anges sont les ministres, tandis que nous réussissons sans peine dans le mal, sans aide extérieure (ad 3).

I-II, Q. 80 approfondit la réflexion sur la causalité exercée par le diable à l'endroit du péché. Autrement dit, en quel sens est-il cause du péché de l'homme ? Ce péché, explique saint Thomas, est un acte volontaire. Sa cause doit donc pouvoir agir sur ce principe qu'est la volonté. Ce ne peut être que de deux manières, soit par l'objet (de manière formelle) soit par pression intérieure (de manière efficiente). Seul Dieu peut mouvoir ainsi la volonté intérieurement (a. 1, ad 2). Il est donc exclu que le démon puisse causer le péché si directement. En revanche, il le peut au premier sens. L'objet peut en effet mouvoir la volonté soit en tant qu'il se montre par lui-même appétissant, soit parce qu'il est proposé comme tel, soit parce que quelqu'un persuade que l'objet proposé mérite d'être convoité (a. 1). On peut penser ici à la manière dont le diable tente Jésus au désert en lui proposant la royauté de la terre et comment il persuade la femme qu'il serait avantageux de goûter, malgré l'interdiction divine, du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Cette manière dont le diable peut inciter au péché par la fascination de l'objet ne peut toutefois aucunement être regardée comme une cause directe du péché, car la volonté n'est pas déterminée.

Par conséquent, ni la réalité offerte extérieurement, ni celui qui la propose, ni celui qui persuade ne sont une cause suffisante du péché. Il s'ensuit donc que le diable n'est pas cause du péché d'une manière directe ou suffisante, mais uniquement à la manière de quelqu'un qui persuade, ou à la façon de quelqu'un qui propose une chose désirable.

Autrement dit « par ses suggestions ou par la présentation d'objets désirables, il induit à l'amour du péché » (ad 1). Le pouvoir causal du diable n'est donc qu'indirect. Il ne peut qu'inciter la volonté, par proposition ou persuasion, mais celle-ci, quoi qu'il en soit des influences extérieures, reste « *causa sui* » et donc responsable du choix de son objet.

Du reste, en I-II, Q. 75, a. 3, sur les causes du péché considérées en général, saint Thomas avait déjà examiné dans quelle mesure le péché peut avoir une cause extérieure. Il le fait à la lumière de ce qu'il a établi à l'article précédent quant à la cause intérieure du péché :

La cause intérieure du péché, c'est tout ensemble la volonté qui accomplit l'acte, la raison qui le laisse sans la règle obligée, et l'appétit sensible avec son penchant. (a. 3)

Une cause extérieure devrait donc mouvoir soit la volonté, soit la raison soit l'appétit sensible. Or seul Dieu, a-t-il été dit, peut mouvoir intérieurement la volonté (et il ne pousse pas à pécher).

Par conséquent il reste qu'aucune réalité extérieure ne peut être cause de péché si ce n'est dans la mesure où elle peut mouvoir la raison, comme l'homme ou le démon qui pousse au péché ; ou bien mouvoir l'appétit sensible, comme font certains objets sensibles extérieurs à nous. Mais la persuasion venant du dehors ne peut pas, en matière d'action, mouvoir la raison de façon nécessaire ; l'attrait extérieur des choses ne peut pas non plus mouvoir l'appétit sensible de façon nécessaire, sauf peut-être quand cet appétit se trouve en de certaines dispositions ; et cependant, même alors, l'appétit sensible ne meut pas la raison ni la volonté. Par conséquent une réalité extérieure peut bien être une cause qui porte à pécher, sans pourtant suffire à y entraîner ; car la cause suffisante de l'accomplissement du péché, c'est uniquement la volonté.

Si donc, comme il est apparu précédemment, il n'est pas nécessaire de postuler une instigation démoniaque pour rendre compte du péché, on relève que ce n'est pas non plus suffisant :

même en pareil cas « pécher ou ne pas pécher demeure en notre pouvoir » (ad 1) ; il est possible, moyennant la grâce divine, de résister au démon. Le pouvoir du démon dépend donc de la complicité de notre faiblesse, « car ce qui est à l'extérieur n'est cause de péché que par l'intermédiaire de la cause intérieure » (ad 2). On voit ici comment la démonologie thomasienne se manifeste comme modérée et maîtrisée. Il ne s'agit pas de nier l'instigation démoniaque, mais ce qu'il sait de la corruption de la nature blessée par le péché lui permet de ne pas voir plus de diable qu'il n'en est. Ce n'est pas simple économie de théoricien réticent au merveilleux. Il y a à cette position une motivation théologique profonde et, si l'on ose dire, moderne qui apparaît au détour de la réponse à une objection : en multipliant les causes extérieures qui inclinent au péché, entendons en les postulant indûment, « la culpabilité en est diminuée car elle consiste en ce que la faute soit volontaire et vienne vraiment de nous » (ad 3). En d'autres termes, l'inflation diabolique peut être un formidable et confortable alibi dégageant notre volonté de sa propre responsabilité.

Cette clarification étant apportée, I-II, Q. 80, a. 2, expose comment le diable peut induire à pécher par suggestion intérieure. Saint Thomas montre d'abord son pouvoir direct sur l'imagination. Il détaille ensuite comment le diable peut agir aussi sur l'appétit sensible, étant désormais entendu que le désordre de celui-ci suffit dans bien des cas à rendre compte du péché. L'alternative n'est donc pas entre les passions, d'une part, et le diable, d'autre part, mais entre les passions désordonnées seules et les passions utilisées par le diable : un principe intérieur n'exclut pas le concours d'un principe extérieur (ad 1). Quoiqu'il en soit de l'explication des passions par la circulation des esprits animaux, que l'on retrouvera jusque chez Descartes, le point important réside en une possible influence du démon sur le corps :

L'appétit sensible est excité à des passions par des mouvements déterminés du cœur et des esprits animaux. Aussi le diable peut-il également coopérer à cela. (a. 2)

La passion ainsi excitée peut alors entraîner l'imagination.

Le pouvoir d'instigation démoniaque reste donc médiat et non contraignant. Le diable peut forcer quelqu'un à accomplir des

actes matériellement peccamineux mais il ne peut pas le contraindre à les approuver, à y consentir. Même si son pouvoir s'exerce sur l'imagination et jusque sur la raison, celle-ci ou bien est complètement suspendue en son exercice, auquel cas l'acte ne peut pas être imputé comme péché, ou bien demeure et peut alors résister par ce qu'elle a de libre. Autrement dit, de deux choses l'une, ou bien l'acte envisagé n'est pas libre et il n'est pas péché, et en ce cas le démon n'a pas déterminé au péché, ou bien il est libre, qu'il ait consenti au péché ou lui ait résisté, et en ce cas encore le démon n'a pas déterminé au péché (a. 3). Il demeure établi, en effet, que seul Dieu peut mouvoir intérieurement la volonté (ad 1). Enfin, le diable peut bien exciter les passions désordonnées, mais là encore il ne peut contraindre à y consentir (ad 3).

Enfin, à la question examinant si tous les péchés proviennent de la suggestion du diable, saint Thomas est en mesure de répondre : oui, occasionnellement et indirectement, en ce sens que le diable est à l'origine du premier péché, à la suite duquel tous les autres prolifèrent, mais non pas directement, comme cela a été expliqué déjà par Origène (a. 4) et quoi qu'il en soit des affirmations matériellement contraires du Pseudo-Denys (obj. 1) et de saint Jean Damascène (I, Q. 114, a. 3, obj. 1).

Ces mises au point théologiques montrent que le pouvoir de Satan est borné et ne peut pas atteindre le noyau le plus intime de la personne, le secret du cœur. Il peut toutefois accabler l'être humain par l'influence extérieure, sur l'imagination, les sens et même le corps, voire par un pouvoir de domination despotique à leur endroit. Assurément, la personne en proie à de tels tourments n'est pas libre de les éprouver et ne peut que les subir mais elle reste libre de les approuver ou non, même si elle s'est volontairement aliénée par un pacte. Quand bien même, en effet, elle ne pourrait pas se délier elle-même, ce pouvoir a été donné par le Christ à ses disciples, en son Église. En sorte que nulle situation ne peut être réputée désespérée, hors du pouvoir libérateur et sauveur du Christ.

Voyons encore en retour le pouvoir de l'homme sur le diable. Saint Thomas se demande s'il est permis d'adjurer les démons (II-II, Q. 90, a. 2), et donc d'avoir un contact volontaire

avec eux. Il distingue alors deux formes d'adjuration. La première converserait avec eux pour apprendre ou obtenir quelque chose. C'est s'engager alors sur la voie d'une alliance profondément coupable. La deuxième forme d'adjuration consiste à invectiver les démons pour les repousser, et cela peut être permis, selon l'exemple du Christ et en participant à son propre pouvoir. On voit donc quelle prudence il faut avoir, pour ne pas risquer de passer subrepticement de l'une à l'autre forme. On comprend aussi pourquoi la légitime adjuration par manière de contrainte constitue au sein de l'Église un ministère spécifique, alors même que le Seigneur annonce à tous ses disciples ce pouvoir de chasser l'ennemi. Saint Thomas explique encore comment il peut être légitime d'adjurer des créatures dénuées de raison (II-II, Q. 90, a. 3). L'argument est que, ce faisant, l'on s'adresse non pas à ces créatures qui ne peuvent nous comprendre mais à celui qui les utilise pour nuire aux humains :

ainsi donc on peut comprendre de deux façons l'adjuration aux créatures dépourvues de raison. Ou bien on croit que l'adjuration s'adresse à elles, et c'est alors inutile. Ou bien l'adjuration s'adresse à celui de qui cette créature tient son action et son mouvement. », et nommément « sous forme de contrainte, s'exerçant sur le démon qui cherche à nous nuire par le moyen des créatures privées de raison. C'est ce dernier mode d'adjuration que l'Église emploie dans les exorcismes, pour enlever ces créatures au pouvoir du démon. Mais il n'est pas permis d'adjurer les démons en implorant leur aide.

Bien sûr s'adresser à l'eau, au sel ou à tout autre élément comme si ces réalités étaient douées de compréhension confinerait à la magie, à la superstition et surtout à la bêtise. Mais refuser la pratique immémoriale de l'Église en la matière ne serait guère plus intelligent, car repousser la domination du diable sur les choses inanimées n'est pas plus étonnant que d'appeler sur elles la bénédiction de Dieu. L'homme n'est pas isolable de l'univers et toute la création porte à la fois le signe de la puissance et la bonté de Dieu, de la faiblesse et du péché de l'homme, de l'envie et de la haine du diable. Mais s'il en est ainsi, pourquoi ne pas en rester prudemment à cette médiation de l'objet inanimé, plutôt que d'avoir un contact direct avec le démon ? Ne vaudrait-il pas mieux faire usage de l'eau bénite plutôt que de l'exorcisme. Saint Thomas

répond que l'une et l'autre de ces pratiques répondent à des circonstances et à des finalités différentes :

l'eau bénite est employée contre les attaques du démon qui viennent de l'extérieur, mais l'exorcisme est dirigé contre celles qui viennent du dedans ; aussi appelle-t-on énergumènes, c'est-à-dire « travaillés du dedans », ceux qu'on exorcise (III, Q. 71, a. 1, ad 3).

Cela étant, l'exorcisme n'est pas une procédure exceptionnelle pour des cas étranges et sortant de la normalité. Il fait partie, dans la tradition de l'Église, du rite baptismal. La vie chrétienne repose en effet sur la grâce qui nous obtient la rémission de nos fautes et une élévation à la participation de la nature divine, mais elle suppose aussi que soient écartés les obstacles à cette vie surnaturelle. Saint Thomas explique (III, Q. 71, a. 3, c.) :

Le baptême donne à l'homme la grâce par la pleine rémission de ses fautes. Mais les rites de l'exorcisme écartent un double obstacle qui s'oppose à la réception de la grâce du salut. De ces obstacles, l'un est extérieur : c'est le démon qui s'efforce d'empêcher le salut de l'homme. (...) L'autre obstacle est intérieur, en ce sens que, imprégnés par le péché originel, nos sens sont fermés à la réception des mystères du salut.

On voit ainsi toute l'importance, quelles que soient les légitimes évolutions des rites, de maintenir les exorcismes baptismaux. D'ailleurs l'acquiescement à la foi et à la vie divine, demandé au baptisé, s'accompagne nécessairement d'une renonciation au péché et à Satan. Mais, outre cet engagement du baptisé, quand il est en âge de faire acte de liberté, il est important que le ministre engage la puissance même du Christ dans cette libération. Cela n'est pas du même ordre que le rite essentiel du baptême, qui est sacramental, mais l'exorcisme, qui est un sacramental, n'est pas pour autant négligeable :

Il est essentiel au sacrement de produire son effet principal, la grâce, qui remet la faute ou supplée à quelque défaut. Mais cela, les exorcismes ne le font pas ; ils ne font que supprimer les obstacles. Aussi ne sont-ils pas des sacrements mais seulement des sacramentaux (Ibid., ad 2).

Sursum corda

De ce parcours, quelles conclusions pouvons-nous dégager ? Le point de départ était une attitude de confiance et d'espérance dans la possibilité d'une issue au drame et à la misère qui motivent la démarche vers l'exorciste. Il demeure toujours en effet une pépite de liberté dans la plus ténébreuse des prisons intérieures. Cela tient à la dignité en l'homme de l'image divine, dont la liberté est un signe privilégié. Cela est redevable aussi à la puissance victorieuse du Ressuscité. Le point d'arrivée paraît plus sombre, mais n'est en réalité que complémentaire. Oui, aucune de ces personnes qui frappent à la porte de l'exorciste, n'est abandonnée de Dieu et vouée, malgré le sentiment qu'elle peut avoir, à « ne pas s'en sortir ». Mais, pour autant, il peut être exact qu'elle ne le puisse pas aisément et peut-être pas du tout, seule. Le don et l'accueil de la grâce se jouent entre Dieu et elle, mais la bataille contre les obstacles qui l'enferment et qui empêchent la pénétration de la lumière de la vie, requière la détermination ferme de l'Église pour expulser l'adversaire. La tâche est difficile mais belle, qui demande discernement, prudence, espérance, courage, foi, sens ecclésial..., pour une des plus belles œuvres de miséricorde qui puisse être : la libération d'un prisonnier, la consolation d'un affligé, la résurrection d'un mort.

Infailibilité, impeccabilité et indestructibilité de la syndérèse

La question du fondement de l'éthique semble plonger la réflexion contemporaine dans un certain désarroi. Pour ne pas risquer de cautionner l'hégémonie d'un système moral particulier, la tendance est à incliner vers un certain scepticisme non tant quant aux valeurs et normes, reconnues généralement comme nécessaires, mais quant à leur objectivité, leur permanence et leur universalité. La conscience morale individuelle a certes besoin de règles mais l'on peine à saisir comment celles-ci peuvent valoir à la fois de soi et d'un autre, nonobstant la différence des histoires et des cultures. Il vaut donc la peine, dans cette crise de l'objectivité, d'interroger la tradition sur ce qu'elle pourrait encore nous apprendre en pareille matière. Les médiévaux, à la fois philosophes et théologiens, ont défini et distingué plusieurs concepts pour préciser ce que le langage contemporain désigne comme conscience. Parmi eux, un terme technique, d'étymologie grecque, a connu une éphémère célébrité et ne paraît plus guère avoir de crédit que chez les spécialistes de la scolastique : la syndérèse. Même des textes du Magistère catholique inspirés de saint Thomas d'Aquin s'emploient apparemment à l'éviter pour ne pas compromettre leur potentiel de lisibilité. Pourtant, dans l'article qu'il consacre à la conscience morale le *Catéchisme de l'Église Catholique* en fait mention, quoique entre parenthèses. On lit en effet (n° 1780) :

la conscience morale comprend la perception des principes de la moralité (syndérèse), leur application dans les circonstances données par un discernement pratique des raisons et des biens et, en conclusion, le jugement porté sur les actes concrets à poser ou déjà posés.

Le rapport ainsi établi entre syndérèse et conscience n'est pas aussi incontestable chez les auteurs médiévaux que cette affirmation pourrait le laisser entendre. Leur distinction, leur lien à la loi naturelle, leur qualité d'habitus ou de puissance, leur place dans la raison ou dans la volonté, leurs caractéristiques enfin ont été l'objet de débats, amplement analysés jadis par le savant

bénédictin Odom Lottin⁵². En s'inspirant de ses travaux, la réflexion présentée ici voudrait s'intéresser plus particulièrement à certaines qualités de la syndérèse, à savoir son infaillibilité, son impeccabilité et son indestructibilité. D'une part, en effet, elles éclairent la dignité de la nature humaine, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, et, d'autre part, elles prémunissent contre les tentations du relativisme et du subjectivisme en matière morale. Il ne s'agit pas, assurément, de prétendre que le discernement et le choix éthiques ne souffrent aucun risque d'erreur ou de faute mais, en imputant celui-ci à la conscience ou au libre arbitre, de préserver en tout être humain l'existence d'une étincelle dans l'âme, qui l'éclaire même faiblement au plus profond de sa nuit, et qui lui permet, mieux que toute éthique fondée sur le consensus issu de la discussion et culturellement marqué, d'entrer en dialogue avec l'autre à partir de principes éthiques, communs et naturels. Peut-être le terme même de syndérèse est-il à abandonner à l'obsolescence le réservant à quelques spécialistes mais la réalité qu'il recouvre, de quelque manière qu'on la désigne, importe grandement aux débats éthiques. Pour cela une relecture de l'apport de saint Thomas d'Aquin, historiquement située, peut aider à approfondir la compréhension de ce sens moral primitif que constitue la syndérèse.

1. L'apport de la Somme de théologie

La syndérèse est abordée, dans la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, au sein d'une étude des puissances de l'âme. Après les puissances de l'âme en général, puis les puissances non spirituelles, saint Thomas se penche sur les puissances intellectuelles, puis sur les puissances appetitives. C'est à la fin de la question consacrée aux puissances intellectuelles (Q. 79) que deux articles s'emploient à définir la syndérèse (a. 12) et la

⁵² Odon LOTTIN, o. s. b., « Syndérèse et conscience aux XII^e et XIII^e siècles », in Odon LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, t. 2, p. 1, Louvain : Abbaye du Mont César, 1948, p. 103-349.

conscience (a. 13). Il faut remarquer d'emblée que l'une et l'autre sont rattachées aux puissances cognitives, non aux puissances appétitives. Cette option propre de saint Thomas n'est pas sans importance. On peut observer aussi que la syndérèse est envisagée avant la conscience, ce qui est très significatif du point de vue thomasiens. La question soulevée par l'article consacré à la syndérèse consiste à déterminer si celle-ci est une puissance ou un habitus.

Saint Thomas opte pour l'habitus. Il récuse ici deux thèses, celle de Guillaume d'Auxerre, suivi par Roland de Crémone et Jean de la Rochelle, pour qui elle est une puissance supérieure à la raison et celle de la *Somme de théologie* dite d'Alexandre de Halès qui la fait coïncider à la raison comme nature. Il doit surtout se dégager habilement de l'héritage encombrant fourni par le commentaire de saint Jérôme sur la vision des quatre vivants au premier chapitre du prophète Ézéchiël, point de départ historique de la doctrine relative à la syndérèse et passé dans la glose ordinaire⁵³, et dans lequel l'aigle auquel est référé la syndérèse, en étant cité au même titre que le jeune homme, le lion et le taureau censément représentatifs de la raison, de l'irascible et du concupiscible, suggère que la syndérèse aurait même statut que ces puissances. Cette autorité, citée désormais en objection, est interprétée comme relevant d'une distinction d'actes émanant d'une même puissance et non pas comme une distinction de puissances⁵⁴. Saint Thomas montre que la syndérèse n'est pas une puissance par le raisonnement suivant⁵⁵ : si elle était une puissance, elle devrait être une puissance rationnelle, car elle est spécifiquement humaine et n'existe pas chez les autres animaux ; mais les puissances rationnelles, selon Aristote⁵⁶, doivent pouvoir se porter à des choses contraires ; or la syndérèse nous incline toujours au bien, jamais au mal ; elle n'est donc pas une puissance rationnelle, et par suite elle n'est pas une puissance du tout. Saint Thomas n'estime pas suffisant de l'identifier comme un habitus

⁵³ Glossa ordin. (IV, 210 E) – Hieronymus, In Ezech., Lib. I, super 1⁶ (PL 25, 22).

⁵⁴ I, Q. 79, a. 12, ad 1.

⁵⁵ I, Q. 79, a. 12, s. c.

⁵⁶ ARISTOTE, *Métaphysique* VII, Livre Θ, 2, 1046 b 5.

par voie d'élimination. Il apporte encore une démonstration positive, extrêmement importante, fondée sur l'analogie entre les processus de la raison spéculative et de la raison pratique. Tout raisonnement, en effet, est un mouvement à partir d'un principe immobile. Il en va de même à cet égard pour la raison pratique que pour la raison spéculative. Par suite, la syndérèse est pour la raison pratique l'analogue de l'intelligence des premiers principes pour la raison spéculative, et donc non pas une puissance mais un habitus naturel.

*Au sujet des premiers principes pratiques il n'y a jamais d'erreur*⁵⁷. Saint Thomas, en exprimant latéralement cette infaillibilité de la syndérèse dans la réponse à une objection, n'infirme pas mais bien plutôt explique une citation du *de Libero arbitrio* de saint Augustin⁵⁸ affirmant qu'il existe *des règles et des germes de vertus, qui sont certaines et immuables*. Saint Thomas ne dénie évidemment pas à l'être humain la possibilité de se tromper, mais déplace la possibilité d'erreur vers la conscience, qu'il caractérise comme un acte, celui appliquant la connaissance à l'action⁵⁹. Cette dualité d'un élément infaillible – la syndérèse – et d'un élément faillible – la conscience – est indispensable pour rendre compte à la fois de la peccabilité humaine et de l'imputabilité de la faute morale.

2. La préparation dans les œuvres antérieures de saint Thomas

Antérieurement à sa *Somme de théologie*, saint Thomas avait déjà traité deux fois, plus amplement, de la syndérèse et de la conscience.

Dans son *Commentaire des Sentences* (II *Sent.*, d. 24, q. 2, a. 3-4), il examine si la syndérèse est un habitus ou une puissance (a. 3) puis si la conscience est un acte (a. 4). Il expose que la syndérèse est l'habitus des principes de la raison pratique,

⁵⁷ I, Q. 79, a. 12, ad 3.

⁵⁸ Lib II, cap. 10 (PL 32, 1256).

⁵⁹ I, Q. 79, a. 13.

analogue à celui des principes de la raison spéculative, procédé démonstratif qu'il conservera dans les parallèles ultérieurs et qu'il emprunte à son maître, saint Albert le Grand. Il emploie déjà l'argument montrant qu'elle ne peut pas être une puissance, en arguant du fait qu'elle ne se porte pas à des réalités opposées. Mais alors que la *Somme de théologie* l'explicite par le fait qu'elle *incline au bien seulement*⁶⁰, le *Commentaire des Sentences* le réfère à son infailibilité : *elle est déterminée à une seule chose, parce qu'elle n'erre pas*. En d'autres termes, l'infailibilité de la syndérèse permet de justifier que celle-ci est un habitus inclinant seulement au bon et non une puissance qui devrait pouvoir se porter au mal comme au bon⁶¹. Sans lui faire jouer de grand rôle, il n'exclut pas complètement la thèse du chancelier Philippe, selon laquelle la syndérèse serait plutôt une puissance dotée d'un habitus inné. Les réponses aux cinq objections apportent quelques utiles précisions complémentaires. Tout d'abord, l'explication révérentielle du commentaire de saint Jérôme est déjà en place⁶². Ensuite, comme l'exprime saint Augustin, les principes universels du droit (*universalia iuris*) sont inscrits dans la syndérèse, non comme un habitus dans une puissance mais comme les principes géométriques le sont dans la géométrie⁶³. En outre, le jugement de la syndérèse diffère de celui du libre arbitre, le premier étant universel et le second particulier⁶⁴. Enfin, la syndérèse, habitus des premiers principes de la raison pratique, ne peut pas plus se perdre que l'habitus des premiers principes de la raison spéculative⁶⁵. L'article suivant précise le statut de la conscience⁶⁶. Celle-ci concerne à proprement parler la conclusion du syllogisme

⁶⁰ I, Q. 79, a. 12, s. c.

⁶¹ In II *Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3, s. c.

⁶² *Ibid.*, ad 1.

⁶³ *Ibid.*, ad 3. Cet argument sera repris en *De veritate*, q. 16, a. 1, ad 5 : il y a inscription non comme dans un sujet (ce que supposerait la puissance), mais comme dans un contenant (ce qu'autorise l'habitus).

⁶⁴ *Ibid.*, ad 4. Le *De veritate*, q. 16, a. 1, ad 14 confirmera cette distinction entre un jugement sur l'universel, relevant de la syndérèse, et un jugement sur ce qui est à faire en particulier, jugement d'élection qui appartient au libre arbitre.

⁶⁵ *Ibid.*, ad 5.

⁶⁶ In II *Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 4.

pratique et donc l'application des principes premiers et universels de la raison pratique, dont l'habitus est la syndérèse érigée ici en majeure, à une situation particulière, selon l'exemple suivant : il faut éviter tout mal (syndérèse) ; or l'adultère est un mal, interdit par Dieu ; donc cet adultère est à éviter (conscience). Elle est une norme plus prochaine de moralité, subordonnée à la syndérèse à la manière d'une conclusion dérivée de prémisses ; elle est un acte. L'erreur ne se trouve donc pas au niveau de la majeure qu'est la syndérèse mais dans la défectuosité du syllogisme pratique, entraînant la fausseté de la conclusion qu'est la conscience. C'est ainsi que saint Thomas interprète l'autorité, décidément embarrassante du commentaire de saint Jérôme sur Éz 1 évoquant la possibilité pour la syndérèse de déchoir (*precipitari*) : il faut l'entendre de la conscience⁶⁷.

C'est au lieu même assigné par Pierre Lombard, en II *Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1, que saint Thomas examine si l'étincelle supérieure de la raison peut s'éteindre. Deux arguments en sens contraire permettent de conclure négativement. Le premier la rapporte explicitement à la création de l'homme à l'image de Dieu, qui est un inaltérable. Le second, très proche, observe que l'inclination au bien à laquelle elle correspond est naturelle et, comme telle, ne peut être ôtée par le péché⁶⁸. Le Docteur dominicain, expose ensuite, d'une manière qui passera ultérieurement dans son *De veritate*, l'argument du pseudo-Denys d'une continuité entre les degrés de la hiérarchie des êtres. Ainsi faut-il que la partie supérieure de la créature rationnelle, discursive, qu'est l'être humain s'apparente à la créature intellectuelle, non discursive, qu'est l'ange. C'est pourquoi l'homme jouit lui-même d'une intelligence des premiers principes de la raison spéculative. Il en va de même pour la raison pratique, la syndérèse étant en matière

⁶⁷ *Ibid.*, ad 3. *De veritate*, q. 16, a. 2, ad 1 confirmera cette vue : « se précipiter dans l'abîme » n'est pas le fait de la syndérèse au plan universel. C'est précisément dans l'application du principe universel à tel cas particulier que peut survenir une erreur, soit par vice de l'argumentation soit par admission de quelque fausseté. C'est pourquoi le texte ne dit pas que c'est la syndérèse mais la conscience qui se précipite, la conscience qui applique aux opérations particulières le jugement universel de la syndérèse.

⁶⁸ II *Sent.*, d. 39, q. 3, a. 1, s. c. 1 et 2.

pratique l'analogie de cette intelligence au plan spéculatif. C'est cette syndérèse qui est représentée comme une étincelle et figurée par l'aigle de la vision d'Ézéchiël, parce qu'elle vole au-dessus des puissances que sont la raison (le jeune homme), l'irascible (le lion) et le concupiscible (le taureau)⁶⁹. Elle surplombe donc la raison supérieure elle-même, dont elle se distingue, et laquelle peut pécher⁷⁰. L'analogie entre la raison spéculative et la raison pratique vient assurer en outre que, de même que les premiers principes de la première sont infaillibles, de même en va-t-il de la syndérèse, qui ne peut donc pas s'éteindre⁷¹. Pour une raison similaire, l'inerrance des premiers principes spéculatifs n'empêchant pas la faillibilité des conclusions qui en sont déduites (en raison de l'erreur dans la déduction syllogistique), ainsi est-ce la conclusion, dans l'ordre pratique, c'est-à-dire la conscience qui peut être « précipitée », ainsi que le dit Pierre Lombard à la suite de saint Jérôme, et non pas la syndérèse⁷². La syndérèse ne manque ainsi ni aux hérétiques ni aux damnés. Quant aux premiers, elle demeure vive dans l'ordre naturel même si la cécité spirituelle en empêche l'usage dans le domaine de la foi. On peut encore dire qu'elle proteste contre le mal en général, mais non contre tel mal préjudiciable à la foi, en raison d'une application défectueuse de l'universel au particulier, ce qui est le fait de la conscience⁷³. Quant aux seconds, ils continuent de jouir d'une ordination naturelle au bien, et donc de cet habitus qu'est la syndérèse, mais celui-ci ne peut pas exercer efficacement son acte pour le bien et contre le mal, en raison d'un empêchement permanent posé par l'obstination de la volonté. La raison ne cesse donc pas de murmurer contre la volonté, tandis que celle-ci lui désobéit pour toujours⁷⁴. Enfin, il faut interpréter ce que dit Aristote du vicieux, à savoir qu'il méconnaît (*ignorat*) sa fin, non comme d'une ignorance de la fin en général mais d'une absence de sa considération dans un cas concret : ainsi tout en sachant que

⁶⁹ *Ibid.*, c.

⁷⁰ *Ibid.*, ad 2.

⁷¹ *Ibid.*, c.

⁷² *Ibid.*, ad 1.

⁷³ *Ibid.*, ad 3.

⁷⁴ *Ibid.*, ad 5.

l'adultère est un mal, la force du désir occulte cette considération générale en le représentant comme un bien dans telle circonstance. Le pécheur est alors comme dans un état d'ébriété. Le murmure intérieur de la syndérèse protestant contre le mal n'est plus perçu, en raison de l'inclination habituelle constitutive du vice et de l'impétuosité de la passion⁷⁵.

Le *De veritate* (q. 16) consacre trois articles à la syndérèse, rassemblant les données des deux lieux précités du *Commentaire des Sentences*. Outre la question préliminaire cherchant si la syndérèse est une puissance ou un habitus (a. 1), deux autres sont traitées de manière autonome, à savoir si elle peut pécher (a. 2) et si elle peut s'éteindre chez certains (a. 3). Quant au premier point, saint Thomas recense un certain nombre d'opinions qualifiant la syndérèse comme une pure puissance (soit distincte de la raison et supérieure à elle, soit identique à celle-ci) ou comme une puissance dotée d'un habitus. Il n'exclut toujours pas complètement cette dernière vue, correspondant à celle du chancelier Philippe, mais opte personnellement pour la thèse de la syndérèse comme habitus, conformément à l'analogie entre raison pratique et raison spéculative, justifiée encore par le fait que la nature humaine est dans l'ordre animal aux confins de la nature angélique, laquelle possède une connaissance non astreinte au procès discursif⁷⁶.

Parmi les réponses aux seize objections, deux précisions méritent d'être signalées. La première concerne la citation augustinienne du *de libero arbitrio* évoquant *certaines règles et lumières de vertus qui sont vraies et immuables*. Appliquée à la syndérèse, elle soulève la question de l'immutabilité de celle-ci, alors que les réalités de la vie morale sont temporelles et, comme telles, muables. Saint Thomas en rend compte par le caractère nécessaire des principes premiers de la raison pratique dont elle est l'habitus⁷⁷ :

Il y a une sorte d'immutabilité qui tient à la nature de l'immuable, c'est le cas des réalités divines et c'est ainsi, disons-

⁷⁵ *Ibid.*, ad 4.

⁷⁶ *De veritate*, q. 16, a. 1, c.

⁷⁷ *Ibid.*, ad 9.

nous que la raison supérieure s'attache aux réalités immuables. Il y a aussi une immutabilité qui tient au caractère nécessaire d'une vérité, fût-ce dans le domaine des réalités soumises au changement. Par exemple, cette vérité – le tout est plus grand que la partie – est immuable même dans le domaine des choses changeantes. Or c'est de cette façon que nous disons de la syndérèse qu'elle s'attache à l'immuable.

Par ailleurs, une autre objection est l'occasion de justifier le caractère inné de l'habitus qu'est la syndérèse⁷⁸ :

Tout habitus qui suppose un acte chronologiquement antérieur n'est pas un habitus inné ; or la syndérèse est dans ce cas puisqu'il lui appartient de réprouver le mal et d'inciter au bien, ce qui n'est possible qu'une fois le bien et le mal actuellement connus. Donc la syndérèse suppose une activité antérieure dans le temps.

La réponse est concise mais lumineuse⁷⁹ :

La connaissance actuelle n'est pas préexigée pour la puissance ou l'habitus de syndérèse, mais pour son acte. Par là, rien n'empêche que l'habitus de syndérèse soit inné.

C'est donc à la conscience de juger actuellement de tel bien ou de tel mal, et elle doit se réformer sans cesse pour remédier à son caractère faillible ; en ce sens la conscience droite s'acquiert ou se corrompt, se forme ou se déforme. Mais la syndérèse, innée, demeure inaltérable et est le fondement naturel et habituel de la conscience comme acte.

Le deuxième article justifie l'impeccabilité de la syndérèse à partir de la nécessité de principes stables et certains pour fonder tout ce qui procède d'eux. De même que, sans le caractère nécessaire et évident des premiers principes de la raison spéculative, s'effondrerait la certitude des conclusions qui en dériveraient, ainsi⁸⁰ :

Si l'on veut qu'il y ait quelque rectitude dans le domaine de l'agir humain, il doit y avoir nécessairement un certain principe permanent qui soit d'une rectitude inébranlable, par rapport à quoi toutes les actions

⁷⁸ *Ibid.*, obj. 14.

⁷⁹ *Ibid.*, ad 14.

⁸⁰ *De veritate*, q. 16, a. 2, c.

humaines puissent être examinées de telle sorte que pareil principe permanent résiste à tout mal et dise oui à tout bien. Telle est la syndérèse qui a pour office de protester contre le mal et d'inciter au bien. Par conséquent nous tenons qu'en elle il ne peut y avoir de péché.

L'impeccabilité dit plus que l'infaillibilité, mais cela revient ici au même puisque nous sommes en amont de tout exercice du libre arbitre, de quelque choix de bien. La syndérèse est intrinsèquement droite, car créée comme telle et témoin en quelque sorte d'une ordination naturelle au bien, qui se fait ici véritable détermination. Autrement dit, si la conscience peut être dite libre, la syndérèse ne l'est point : elle incite nécessairement au bien. De plus, l'erreur de la conscience n'est pas plus imputable à la syndérèse et aux principes premiers dont elle l'habitus que la conclusion d'un syllogisme dont une prémisse est vraie et l'autre fautive n'infirme la vérité de la première. Un exemple éclaire comment la rectitude de la syndérèse subsiste dans un jugement erroné de conscience, à savoir celui par lequel, conformément à Jn 16, 2, certains, en tuant les apôtres, croient rendre hommage à Dieu⁸¹ :

Lorsque les meurtriers des Apôtres pensaient rendre hommage à Dieu, le vice de ce jugement ne provenait pas du jugement universel de la syndérèse, à savoir qu'il faut rendre hommage à Dieu, mais du jugement faux de la raison supérieure qui voyait dans le meurtre des Apôtres une œuvre agréable à Dieu.

Notons au passage que, pour saint Thomas, l'homme est naturellement religieux : rendre hommage à Dieu relève de la syndérèse. La pensée contemporaine sur l'athéisme peinera sans doute à admettre cette vue ; elle gagnera pourtant sans doute à l'intégrer dans sa réflexion, quitte à la mettre en question.

Un autre exemple est fourni, à l'article suivant, par le cas déjà classique des hérétiques. Ici aussi, la syndérèse est hors de cause⁸² :

Au plan universel le jugement de syndérèse subsiste en eux car ils jugent qu'il est mal de ne pas croire ce que Dieu a révélé ; mais ils se trompent

⁸¹ *Ibid.*, ad 2.

⁸² *De veritate*, q. 16, a. 3, ad 2.

en ceci, dans leur raison supérieure, qu'ils ne croient pas que telle vérité soit révélée par Dieu.

Dès lors, il est aisé d'expliquer, comme le fait le troisième article, que la syndérèse ne peut pas s'éteindre, même chez les damnés, puisqu'elle incline naturellement au bien et que tout ce qui est naturel subsiste en eux⁸³. Elle continue d'ailleurs aussi de protester contre le mal, constituant un permanent, mais inefficace, remords de conscience, selon le commentaire par saint Augustin (*Cité de Dieu*, XXI, c. 9) de Is 66, 24 : *leur ver ne mourra pas*⁸⁴. Elle subsiste enfin aussi chez Caïn, quoique désespéré, au dire de la glose sur Éz 1, 9 par saint Jérôme⁸⁵. L'extinction possible n'est donc pas de la syndérèse mais de son acte, par défaut de raison ou de libre arbitre, ou par une mauvaise application à une situation particulière, lorsque les passions font dévier la raison.

Du *Commentaire des Sentences* au *De veritate*, et de celui-ci à la *Somme de théologie* la pensée de saint Thomas ne se rétracte pas, reste respectueuse de ses sources, mais se simplifie dans son argumentation et s'affermite dans cette conviction que, nonobstant la glose de saint Jérôme sur Ézéchiel, la syndérèse n'est pas une puissance mais un habitus, naturel, inné. Cette position n'est pas simplement juxtaposée aux caractéristiques d'infailibilité, d'impeccabilité et d'indestructibilité, largement communes à une majorité des médiévaux, sur la base de l'autorité ambiguë de saint Jérôme passée dans la glose ordinaire et surtout de Pierre Lombard (quoique certains cas – hérétiques, damnés – passent du statut d'exception chez saint Jérôme à celui d'objection puis de preuve). Il apparaît de plus en plus clairement que si la syndérèse revêt ces qualités, elle le doit précisément au fait d'être un habitus. De manière non spectaculaire, saint Thomas produit ainsi une justification théorique satisfaisante aux affirmations reçues de la tradition..

⁸³ *Ibid.*, ad 5.

⁸⁴ *Ibid.*, s. c. 1.

⁸⁵ *Ibid.*, s. c. 2.

3. Les antécédents à la doctrine thomasienne de la syndérèse

Comment cette doctrine de saint Thomas s'est-elle constituée ? Le lointain point de départ, nous l'avons vu, consiste dans la glose de saint Jérôme sur le livre d'Ézéchiël, qui propose une interprétation de la vision des quatre vivants à partir d'une explication puisée chez certains philosophes platonisants. Saint Jérôme, qui qualifie la syndérèse d'*étincelle de la conscience*, pense que la syndérèse subsiste en Caïn après sa faute mais qu'elle ne demeure ni chez les démons ni chez les damnés et qu'il lui arrive de se précipiter dans l'abîme (mais il emploie alors le mot « conscience »). Pierre Lombard (vers 1152) utilise le texte de saint Jérôme, qui va donc passer dans les divers commentaires des *Sentences*, sans reprendre toutefois le terme de syndérèse, auquel il préfère l'expression « étincelle supérieure de la raison »⁸⁶. Les divers commentateurs peinent ensuite non seulement à déterminer si la syndérèse est dans les puissances cognitives ou dans les puissances appétitives, mais encore à situer sa place dans la raison et à s'accorder totalement sur son infaillibilité et son impeccabilité. Pour Guillaume d'Auxerre, par exemple, elle est la raison supérieure, infaillible en elle-même mais faillible lorsqu'elle s'arrime à la raison inférieure. Progressivement un accord s'est en tout cas dégagé pour ranger la syndérèse dans la partie supérieure et indélébile de la raison. Conformément à ce que dit saint Jérôme au sujet de Caïn, on considère qu'elle ne peut pas s'éteindre, certains l'affirmant même désormais, contre la lettre du commentaire de saint Jérôme, des damnés. Guillaume d'Auvergne fait notablement dissidence sur cette question, en affirmant que la syndérèse, qui n'est selon lui que la fonction supérieure de la raison, vient à faire défaut à ceux qui versent dans la démence ainsi qu'aux hérétiques qui s'offrent au martyre pour

⁸⁶ Petri LOMBARDI, *Libri IV Sententiarum*, Liber II, Dist. XXXIX, cap. III, Quaracchi, 1916, p. 517-518 : *Recte igitur dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est : superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus, « in Cain non potuit exstingui », bonum semper vult et malum odit.*

une raison erronée et qu'elle est faillible, comme le prouvent les divergences morales entre les hommes. Il revient au chancelier Philippe le mérite d'avoir le premier constitué un véritable traité de la syndérèse, qui comportera désormais quatre questions : est-elle une faculté ou un habitus, est-elle la raison ou une partie de la raison, peut-elle pécher, peut-elle s'éteindre dans l'âme ? Quant à la nature de la syndérèse, il s'arrête à la voie moyenne d'une « puissance habituelle », qui est à la fois d'ordre cognitif et d'ordre affectif, mais surtout d'ordre affectif ; elle se tient du côté de la volonté mais l'on pourra éventuellement l'identifier à la raison, grâce à la polysémie de ce terme. Comme telle, elle ne peut s'éteindre dans l'âme, pas même dans celle de ces hérétiques mourant pour une foi erronée. Il met en outre la syndérèse en relation avec la conscience :

Celle-ci résulte de l'application de la syndérèse à une donnée particulière fournie par la raison. Ainsi, la syndérèse demande que l'on condamne à mort celui qui mensongèrement se proclamerait le fils de Dieu ; or voici une donnée particulière de la raison : le Christ se proclame le fils de Dieu, et il ne l'est pas. La conséquence de ces deux données est précisément le verdict de la conscience condamnant le Christ à la mort. Cette sentence de la conscience était erronée non en raison de la syndérèse qui ne dicte que le bien en général et en cela ne se trompe pas, mais par suite d'une erreur de la raison.

L'influence et la postérité du chancelier Philippe se feront sentir sur tous les grands auteurs qui adopteront son ordre de questions : *Somme de théologie* d'Alexandre de Halès, Odon Rigaud, saint Bonaventure, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin (en *De Veritate*, q. 16), Pierre de Tarentaise. Saint Thomas doit beaucoup surtout sur cette matière à la *Summa de homine* de son maître saint Albert le Grand. Si celui-ci, en s'appuyant sur une citation de saint Basile, envisage dans la syndérèse plutôt une faculté qu'un habitus et si, en dépendance du chancelier Philippe, il y voit plus précisément une faculté doublée d'un habitus, qui fournit les principes de la loi naturelle, il précise qu'elle appartient à la raison pratique et non à la volonté et agit non dans l'ordre de la causalité efficiente mais de la causalité formelle. Ne concernant que les premiers principes de l'ordre moral, elle ne pèche jamais et ne s'éteint pas, même chez les damnés. La conscience, pour sa

part, n'est ni une faculté ni un habitus, mais un acte, faillible, de jugement, la conclusion d'un syllogisme de la raison pratique, dont la majeure relève de la syndérèse et la mineure de la raison. Ultérieurement, dans sa *Somme de théologie* saint Albert s'alignera plutôt sur la *Somme* d'Alexandre de Halès, mais c'est la doctrine qui vient d'être rappelée qui aura marqué son brillant disciple, Thomas d'Aquin.

On se méprendrait en pensant que cette réflexion sur la syndérèse et la conscience a acquis avec la *Somme de théologie* de saint Thomas une stabilité. Robert Kilwardby, par exemple, le dominicain auteur de la condamnation du thomisme à Oxford en 1277, explique que la syndérèse est à la fois innée et acquise, qu'elle ne peut pas errer au premier titre mais que ce lui est loisible au deuxième. Mais c'est surtout Henri de Gand qui prend le contre-pied le plus résolu en insérant tant la syndérèse que la conscience dans la volonté. Il se montre ainsi héritier de saint Bonaventure, dont la doctrine sur cette matière diffère du tout au tout par rapport à celle de saint Thomas. Pour le docteur franciscain, la conscience n'est pas un acte mais un habitus, cognitif, en partie inné et en partie acquis ; elle embrasse à la fois les premiers principes et les conclusions particulières. La syndérèse pour sa part est non pas dans la raison pratique mais dans la volonté. En sorte que l'on sait à coup sûr, de par l'ordre des questions traitées, si un auteur suit le docteur dominicain ou le docteur franciscain. Selon la perspective thomasiennne, la syndérèse est traitée avant la conscience, alors que selon la vue bonaventurienne, la considération de la conscience précède celle de la syndérèse. On constate ainsi, par exemple, du premier coup d'œil, que le dominicain Pierre de Tarentaise se meut dans le sillage du franciscain Bonaventure. Abstraction faite de la dépendance historique de Bonaventure par rapport à Odon Rigaud, il vaut la peine de réfléchir sur l'enjeu de cette thèse expulsant la syndérèse dans la volonté. De fait, la conscience occupe alors tout le champ de la raison, tant l'inné que l'acquis, tant les principes que les conclusions. Mais la raison a besoin d'une cause motrice, à savoir la volonté. C'est donc à cette puissance qu'est rapportée la syndérèse. Prévaut ici la motion que

la volonté exerce sur l'intelligence par rapport à l'illumination par laquelle l'intelligence éclaire la volonté. Si saint Bonaventure recourt à l'analogie, ce n'est pas, comme saint Thomas, pour comparer principes de la raison spéculative et principes de la raison pratique mais pour faire un parallèle entre la lumière que reçoit l'intelligence pour la diriger dans l'ordre de la connaissance et l'inclination naturelle – *naturale quoddam pondus* – qui dirige la volonté dans l'ordre de l'action. Le motif, censé être décisif, pour justifier que la syndérèse est dans la volonté, tient au fait qu'elle stimule au bien, objet de la volonté. La préférence donnée ici à la considération de la cause efficiente – la volonté – à celle de la cause formelle – l'intelligence, quoiqu'elle provienne du louable motif de souligner la précellence de la charité sur toute autre vertu, court le risque, une fois sécularisée, d'orienter la morale sur le chemin du volontarisme, précurseur lui-même tant de l'éthique légaliste que de l'éthique libertaire, pour autant que cette dernière expression puisse avoir un sens.

4. La syndérèse selon saint Bonaventure

À titre d'élément de comparaison, après avoir décrit et situé la doctrine du Docteur Angélique sur la syndérèse et la conscience, il convient donc d'entrer plus avant dans la présentation de la pensée, sur ce même thème du Docteur Séraphique, telle qu'elle s'exprime en II *Sent.*, d. 39, a. 2, après l'étude de la conscience (art. 1). Dans l'article précédent, saint Bonaventure avait assigné à la conscience le fait d'être un habitus, non de la volonté ni de la raison spéculative, mais de la raison pratique. Cet habitus est inné quant à la vérité des premiers principes et acquis quant à la perception via les sens et l'expérience des termes de ces premiers principes et quant aux conclusions qui sont déduites de ceux-ci. Dans l'article consacré à la syndérèse trois questions sont examinées. La première, concernant son essence, consiste non plus à déterminer si la syndérèse est une puissance ou un habitus, mais si elle relève de la connaissance ou de l'affectivité. La deuxième regarde son usage, et plus spécialement si elle peut s'éteindre par le péché. La

troisième considère son abus et s'interroge sur sa possible dépravation par le péché. Les titres mêmes orientent vers la solution qui sera donnée : on ne se demande pas si elle vient à errer – ce qui la rangerait du côté cognitif – mais seulement si elle est corrompue par le péché.

Le Docteur franciscain expose trois opinions. La première identifie la syndérèse au sommet de l'âme, à savoir la raison supérieure, par laquelle l'âme est tournée vers Dieu, et qui gouverne la raison inférieure, l'irascible et le concupiscible. Par elle-même, elle est droite et ne dévie qu'en descendant en ces régions inférieures qu'elle gouverne. Dans cette hypothèse, la syndérèse est une puissance – la raison supérieure –, la conscience est son habitus en tant qu'elle gouverne la raison inférieure et la loi naturelle est ce vers quoi cet habitus dirige. Saint Bonaventure écarte aussitôt cette opinion, qu'il déclare pourtant probable, en raison de la glose récusant la peccabilité de la syndérèse, ce qui serait contredit par le fait d'égaliser celle-ci à la raison supérieure, nécessairement impliquée dans le péché mortel. On voit ici combien la détermination de l'essence de la syndérèse et la question de sa faillibilité (morale ici plus qu'intellective) s'entremêlent. Une autre raison de nier cette opinion réside dans le fait que la syndérèse, comme la loi naturelle, doit pouvoir concerner non seulement Dieu mais aussi le prochain.

La deuxième opinion rapporte la syndérèse à la fois à la raison et à la volonté. Elle est écartée également, du fait que la conscience a été caractérisée comme un habitus rationnel : il faut à celui-ci quelque chose qui le dirige – la syndérèse justement – qui doit donc se trouver du côté de la volonté.

La présentation de la troisième opinion précise cette affirmation. Alors que saint Thomas explicite la syndérèse par l'analogie entre la raison spéculative et la raison pratique, saint Bonaventure procède ici par analogie entre puissance intellectuelle et puissance affective : de même que la première procède à partir d'une lumière première l'éclairant sur le vrai, de même la seconde procède d'un poids naturel qui la porte vers le bien honnête. La syndérèse désigne ce poids de la volonté ou encore cette volonté soumise à cette gravité vers le bien. La conclusion n'offre aucune

hésitation : puisque la syndérèse stimule au bien elle relève de la puissance affective⁸⁷. L'expression « étincelle de la conscience » est elle-même interprétée comme signifiant que la conscience n'œuvre que par l'intermédiaire de la syndérèse, de la même manière que l'exercice de la raison suppose une causalité motrice de la part de la volonté⁸⁸. La suite du texte place la syndérèse par rapport à la conscience comme la charité à l'égard de la foi, ou comme un habitus affectif à l'égard d'un habitus de l'intellect pratique. La syndérèse est une puissance affective, dont la motion est naturelle, indélibérée, et droite, poussant à désirer le bien et à repousser le mal. La deuxième question traitée par cet article exprime que la syndérèse peut être pour un acte et un temps empêchée mais non pas éteinte quant à tout acte et à tout temps. L'impossibilité d'une extinction totale est due à sa naturalité⁸⁹. Elle subsiste chez Caïn après la faute et chez les damnés⁹⁰. L'empêchement peut relever de trois causes : 1° l'aveuglement rationnel – cas des hérétiques mourant pour une cause erronée et impie, 2° la concupiscence – dont la véhémence occulte sur le moment tout remords, et 3° l'endurcissement obstiné, – cas des damnés, chez qui la syndérèse n'incline plus au bien mais continue de réprouver le mal, causant ce remords de conscience qui est le ver qui ne meurt pas et le feu qui ne s'éteint pas (Cf. Mc 9, 43. 48). L'empêchement reste donc partiel, limité dans le temps ou à un acte. Même dans le premier cas, la cécité qui empêche la syndérèse de réprouver le mal de l'erreur en matière de foi reste circonscrite à cette matière. Contre les autres réalités que les hérétiques tiennent pour des maux, leur syndérèse continue de s'insurger⁹¹.

La troisième et dernière question de l'article établit que la syndérèse ne peut pas, en soi, être dépravée par le péché mais peut pourtant déchoir dans son pouvoir de diriger. Saint Bonaventure le justifie par le fait que la syndérèse est volonté naturelle et indélibérée alors que le péché relève d'une volonté délibérée.

⁸⁷ II *Sent.*, d. 39, a. 2, q. 1, c.

⁸⁸ *Ibid.*, ad 3.

⁸⁹ II *Sent.*, d. 39, a. 2, q. 2, s. c. 3 et c.

⁹⁰ *Ibid.*, s. c 1 et 4.

⁹¹ *Ibid.*, ad 3.

L'indestructibilité de la syndérèse lui vient ainsi, pour le Docteur Séraphique, de son antériorité (dans le domaine de l'efficience) par rapport à la raison. Pour sa part, elle continue de diriger de manière droite mais la raison, par aveuglement, et la volonté, par obstination, peuvent y mettre obstacle, tout comme un bon cavalier, quoique stable sur son cheval, peut être précipité par terre quand celui-ci vient à ruer⁹². Sa rectitude est donc indéfectible, à la différence de la conscience qui reste droite tant qu'elle se meut dans l'universel mais peut errer dans le particulier. Le Docteur franciscain explique en effet que la syndérèse repousse le mal sous mode d'universalité. Quand elle s'insurge contre un mal, ce n'est pas en tant qu'il est tel mal mais simplement en tant que mal, et en cela elle ne peut faillir, quand bien même ce ne serait pas vraiment un mal : elle se trompe d'objet mais non de visée.

5. Conclusion

La question de l'infaillibilité-impeccabilité et de l'indestructibilité de la syndérèse paraît constituer un certain consensus chez les médiévaux, mais au prix d'étonnants malentendus. D'une certaine manière, la solution est imposée par l'héritage incontournable que constitue la glose de saint Jérôme sur Éz 1. En sorte qu'il faut bien, d'une manière ou d'une autre, justifier à la fois qu'elle ne soit pas perdue par Caïn après sa faute mais qu'elle puisse pourtant être précipitée dans l'abîme. Un autre pseudo-consensus consiste dans la dualité existant entre syndérèse et conscience, à quoi il faudrait même ajouter ce troisième élément qu'est la loi naturelle. Mais le bel accord vole en éclat dès qu'il s'agit de préciser les notions et de dégager ce qui relève de la raison ou de la volonté, de l'universel ou du particulier, de la puissance ou de l'habitus. Les auteurs se rejoignent sur la conclusion, mais selon des prémisses spectaculairement opposées. Le fait n'importe guère ici que la position de saint Thomas d'Aquin soit tributaire de celle de son

⁹² II Sent., d. 39, a. 2, q. 3, c.

maître Albert le Grand et celle de saint Bonaventure de la réflexion d'Odon Rigaud⁹³. Ce qui mérite surtout de retenir l'attention consiste dans le fait que le rattachement de la syndérèse à la raison pratique pour le Docteur Angélique et à la volonté pour le Docteur Séraphique est typique d'un clivage représentatif de deux conceptions de la morale qui perdureront dans les siècles. Dans les trois lieux où saint Thomas déploie sa réflexion, l'évolution va dans le sens d'une simplification pour ne retenir finalement que la question de la définition de la syndérèse, ses caractéristiques n'apparaissant plus qu'incidemment. On a pu voir combien difficile, en raison de l'autorité du commentaire de saint Jérôme, a été l'émergence de la syndérèse comme habitus, combien aussi l'analogie entre les premiers principes de la raison spéculative et ceux de la raison pratique est demeurée constante. Ce qui commande surtout la thèse thomasienne, c'est le rôle illuminateur de l'intelligence par rapport à la volonté, et, par suite, la prédominance de la raison dans son approche de la morale. Ce n'est pas la poussée aveugle d'un poids de volonté qui oriente vers le bien car cet appétit naturel n'est pas suffisamment typique de l'humanité, mais c'est la lumière d'une connaissance du bien et du mal, première, naturelle, innée qui incline au premier et s'oppose au second. C'est pourquoi, selon cette perspective, il est trop peu de dire que la syndérèse est impeccable. Au vrai, il s'agit bien plutôt d'inerrance, d'inafaillibilité. L'enjeu de cette affirmation est grand.

Malgré le caractère probablement irrémédiablement désuet du terme syndérèse, l'approche thomasienne de la réalité qu'il vise, proche de la conscience telle que l'envisage *la lettre au Duc de Norfolk* de Newman et la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (n° 16), signifie à la fois l'inaltérable dignité de l'homme et son inéluctable responsabilité. Cette voix intime qui approuve le bien et qui réprouve le mal est cet œil intérieur que le premier homicide ne parvient pas à fuir, immortalisé par le célèbre dernier alexandrin du poème de Victor Hugo : *l'œil était dans la tombe et*

⁹³ Cf. O. LOTTIN, *op. cit.*, p. 206-209.

regardait Caïn⁹⁴ mais elle est non moins un trésor qui interdit de désespérer de tout pécheur ayant encore quelque souffle de vie.

⁹⁴ Poème de *La Légende des siècles*, intitulé « La Conscience ».

Justice et limites de la loi selon saint Thomas d'Aquin

La loi est pour saint Thomas d'Aquin œuvre de sagesse. La puissance spirituelle à laquelle elle est référée n'est pas la volonté mais la raison. La loi est en effet caractérisée comme « *ordinatio rationis* »⁹⁵. Telle est sa cause formelle. Ses causes extrinsèques sont le bien commun, auquel elle est ordonnée comme cause finale, et la promulgation par celui qui a charge de la communauté, comme cause efficiente⁹⁶. Cette définition de la loi permet de lui donner un sens analogique susceptible de valoir aussi bien de la loi éternelle, qui n'est autre que la raison même du Créateur, que de sa participation dans la raison humaine, appelée loi naturelle, ainsi que de la loi positive humaine ou de la loi divine, selon ses divers moments historiques, loi ancienne avant le Christ et loi nouvelle depuis l'incarnation⁹⁷. Bien sûr, ce confort de l'analogie ne va pas sans susciter quelques difficultés marginales, quand il s'agit d'expliciter par exemple la promulgation de la loi naturelle, belle occasion toutefois de mettre en évidence l'inscription dans l'esprit humain de ces premiers principes de la moralité appelés *syndérèse* et qui dessinent les traits d'une éthique universelle, capable comme la règle d'or de transcender les histoires et les cultures⁹⁸. Dans l'optique de cette conception de la loi l'obligation qu'elle impose ne la constitue pas essentiellement : la loi n'est pas d'abord une contrainte, d'une volonté personnelle ou communautaire sur une autre volonté, mais elle n'oblige que moyennant le fait qu'elle parle à la raison de celui pour lequel elle joue le rôle de règle et de mesure, qu'elle est reconnue comme raisonnable.

Aussi n'est-on pas surpris que saint Thomas déclare inique la loi contraire à la raison. L'existence de lois iniques est ainsi

⁹⁵ *Somme de théologie*, I-II, Q. 90, a. 1.

⁹⁶ I-II, Q. 90, a. 2 et 3-4.

⁹⁷ I-II, Q. 91.

⁹⁸ I-II, Q. 94. Voir le document de la Commission Théologique Internationale intitulé : *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Cerf, 2009.

alléguée contre le fait que toute loi éternelle dérive de la loi éternelle :

De la loi éternelle rien d'inique ne peut découler (...) Or certaines lois sont iniques, selon Is 10, 1 : 'Malheur à ceux qui portent des lois iniques'. Par conséquent toute loi ne procède pas de la loi éternelle⁹⁹

Dans sa réponse à l'objection, saint Thomas ne met nullement en cause l'existence de lois iniques, mais l'explique plutôt :

La loi humaine a raison de loi en tant qu'elle est conforme à la raison droite ; à ce titre il est manifeste qu'elle découle de la loi éternelle. Mais dans la mesure où elle s'écarte de la raison, elle est déclarée une loi inique, et dès lors n'a plus raison de loi, elle est plutôt une violence.

La suite pourrait sembler un correctif par rapport aux implications révolutionnaires éventuelles de cette thèse :

Toutefois, dans une loi inique, en tant qu'elle garde une apparence de loi, à raison de l'ordre émanant de l'autorité qui la porte, il y a encore une dérivation de la loi éternelle. Car 'toute autorité vient du Seigneur Dieu' selon Rm 13, 1¹⁰⁰.

En réalité, tout en concédant qu'il y a quelque chose de bon qui subsiste dans une telle loi, eu égard à l'autorité véritable de celui qui l'édicte, Thomas ne retranche rien au jugement porté sur l'iniquité de la loi s'écartant de la raison. Tout au plus n'en déduit-il pas un devoir absolu et immédiat de contestation.

Ailleurs il désigne comme premier effet de la loi le fait de rendre les hommes bons. Là encore l'expérience semble infirmer la thèse. Il intègre cette différence entre l'idéal de la loi et son expression concrète dans le corps même de l'article :

Ainsi est-il évident que le propre de la loi est d'amener ses sujets à ce qui constitue leur vertu propre. Donc puisque la vertu est définie : 'ce qui rend bon celui qui la possède', il s'ensuit que l'effet propre de la loi sera de rendre bons ceux auxquels elle est donnée, cette bonté pouvant être absolue ou relative. Si, en effet, l'intention du législateur tend au vrai bien, qui est le bien commun conformément à la justice divine, il s'ensuit que par la loi les hommes sont rendus bons de façon absolue. Si, au

⁹⁹ I-II, Q. 93, a. 3, obj. 2.

¹⁰⁰ I-II, Q. 93, a. 3, ad 2.

contraire, l'intention du législateur se porte vers quelque chose qui n'est pas le bien absolu, mais qui est utile ou agréable, ou contraire à la justice divine, alors la loi ne rend pas les hommes bons absolument mais relativement, c'est-à-dire par rapport à un régime politique donné¹⁰¹.

Un point mérite d'être relevé : on comprend sans peine que si le bien visé par la loi n'est pas absolu mais seulement utile ou agréable et donc limité, relatif, la loi ne rende pas les hommes bons absolument – on comprend, par exemple, que s'il est mauvais de frauder le fisc, le fait de payer ses impôts ne suffise pas à faire de nous des héros ou des saints – mais plus étonnant est le cas nommément inclus d'un bien contraire à la justice divine : Thomas n'en déduit pas que la loi rende l'homme absolument mauvais mais qu'il ne puisse l'être que relativement au système politique, qui peut être tout à fait mauvais. Pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté, il poursuit en effet :

C'est ainsi que l'on trouve du bien même dans les choses intrinsèquement mauvaises ; comme on parle d'un bon voleur, parce qu'il opère d'une manière appropriée à son but.

Cela demande à être bien entendu et suscite toujours quelque scandale dans les illustrations concrètes, mais en un certain sens Eichmann était un bon fonctionnaire du troisième Reich, comme l'a soutenu Hannah Arendt. Dire cela n'empêche pas de tenir que le nazisme était intrinsèquement monstrueux !

Notons par ailleurs que le fait que la loi doive être raisonnable ne supprime pas les difficultés de discerner de manière indubitable les critères permettant de l'assurer, tant au plan général qu'a fortiori dans les circonstances concrètes. On peut assez facilement s'accorder sur le fait que des soins apportés en fin de vie ne doivent pas être administrés avec une obstination déraisonnable. Plus difficile est l'appréciation de cette obstination déraisonnable, surtout quand elle relève d'une communauté d'opinions qui est divisée.

A ces cas de lois iniques par contrariété à la raison et de lois ne rendant bons que relativement en raison du but limité ou mauvais qu'elles servent, vient s'ajouter les cas de lois

¹⁰¹ I-II, Q. 92, a. 1.

irréprochables mais limitées dans leur application concrète. La différence est ici immense avec les exemples précédents : il s'agissait jusqu'ici de certaines lois déficientes et que l'on pouvait en quelque sorte exclure du concept pur de la loi. Désormais nous sommes au cœur du problème de la loi qui répond pleinement à ce qu'elle a vocation à être : raisonnable, servant le bien commun véritable et promulguée par l'autorité légitime. Quelle limite peut donc présenter une telle loi ? Celle inhérente au fait qu'elle ne vaut que généralement et que le concret où se joue l'action est un singulier que l'universel ne parvient pas à épuiser. Il existe en effet des cas où l'application stricte de la loi est impossible ou à rebours de son esprit. Qui plus est le syllogisme pratique articule une majeure universelle et une mineure particulière, ce qui met en jeu le discernement qui est inhérent à la vertu de prudence et au jugement de conscience. Par exemple : « je ne dois pas mentir, or je dois répondre à cette question embarrassante, donc je réponds franchement malgré le désagrément que cela occasionne » constitue un exemple de syllogisme pratique qui soulève de nombreuses questions : qu'est-ce que mentir ? Est-ce seulement généralement mauvais ou toujours et en toute circonstance ? Suis-je tenu de répondre en vérité ou puis-je ne pas répondre ou bien dissimuler ma pensée, etc. ? Deux petites vertus « exotiques » de dérogation à la règle générale retiendront ainsi notre attention : l'*épikie*, que l'on traduit souvent par équité, et qui est une partie de la justice et la *gnomè*, moins connue, qui est une partie de la prudence.

Saint Thomas explique¹⁰² :

Parce que les actes humains pour lesquels on porte des lois consistent en des cas singuliers et contingents, variables à l'infini, il a toujours été impossible d'instituer une règle légale qui ne serait jamais en défaut. Mais les législateurs, attentifs à ce qui se produit le plus souvent, ont porté des lois en ce sens. Cependant, en certains cas, les observer va contre l'égalité de la justice, et contre le bien commun, visé par la loi. Ainsi la loi statue que les dépôts doivent être rendus, parce qu'elle est juste dans la plupart des cas. Il arrive pourtant parfois que ce soit dangereux, par exemple si un furieux a mis une épée en dépôt et la réclame pendant une crise, ou

¹⁰² II-II, Q. 120, a. 1.

encore si quelqu'un réclame une somme qui lui permettra de combattre sa patrie. En ces cas et d'autres semblables, le mal serait de suivre la loi établie ; le bien est, en négligeant la lettre de la loi, d'obéir aux exigences de la justice et du bien public. C'est à cela que sert l'épikie, que l'on appelle chez nous l'équité.

Cela ne signifie pas que l'on fasse fi de la justice, mais au contraire que l'accomplissement de la justice passe par la dérogation à la lettre de la loi qui viendrait dans telle circonstance à la desservir. Ainsi¹⁰³ :

L'épikie ne se détourne pas purement et simplement de ce qui est juste, mais de la justice déterminée par la loi. Et elle ne s'oppose pas à la sévérité, car celle-ci suit fidèlement la loi quand il le faut ; suivre la lettre de la loi quand il ne le faut pas, c'est condamnable. Aussi est-il dit dans le Code : Il n'y a pas de doute qu'on pêche contre la loi si en s'attachant à sa lettre, on contredit la volonté du législateur.

Ce qui est dit ici de la justice vaut aussi de la prudence, qui est la droite raison des actions – *recta ratio agibilium*. Dans le discernement guidant l'action, ce qui vaut habituellement et relève d'une partie de la prudence appelée *synesis*, doit parfois être délaissé en raison de telle circonstance particulière qui détournerait la loi de la finalité pour laquelle le législateur l'a instituée. Saint Thomas explique¹⁰⁴ :

Il arrive quelquefois que l'on doive agir sans observer les règles communes de l'action : par exemple ne pas rendre un dépôt à l'ennemi de la patrie, et autres cas semblables. C'est pourquoi il faut juger de ces cas selon des principes plus élevés que les règles communes dont s'inspire la synesis. Et selon ces principes plus élevés une plus haute vertu est exigée : on l'appelle gnômè et elle implique une certaine perspicacité du jugement.

En définitive la raison d'être de cette vertu tient à la finitude de la créature humaine et de sa raison. Du point de vue de Dieu et de sa providence il n'est pas besoin d'imaginer quelque nécessité de déroger à une loi générale en une circonstance concrète car l'intelligence divine ne méconnaît aucune singularité du réel.

¹⁰³ *Ibid.*, ad 1.

¹⁰⁴ II-II, Q. 51, a. 4.

Mais parce que l'homme est limité, toute loi est frappée de la propre limite de sa raison. Saint Thomas déclare ainsi¹⁰⁵ :

Considérer la totalité des choses qui peuvent arriver en dehors du cours commun appartient à la seule providence divine. Mais parmi les hommes, celui qui est plus perspicace peut juger par sa raison un plus grand nombre de ces cas. Et tel est le rôle de la gnômè, qui implique une certaine perspicacité de jugement.

Attention, bien sûr, à ne pas faire de ces vertus d'exception comme une contre-règle pour se donner les facilités d'enfreindre allègrement les obligations trop onéreuses. Il reste qu'elles correspondent assez bien à ce que l'esprit de finesse peut percevoir de la hiérarchie des valeurs.

On le voit : aucune des limites reconnues à la loi, que ce soit du point de vue de l'objet ou du point de vue du sujet, ne porte atteinte à la dignité de celle-ci, envisagée comme œuvre de sagesse, ni à la vertu de justice et à la droiture intérieure qu'elle suppose. Mais il est intéressant de noter qu'en raison d'une limite anthropologique la loi humaine, parce qu'humaine, reste limitée et donc faillible. Pour qu'elle soit juste, il faut parfois y déroger par l'*épikie*. Pour qu'elle soit sage, il faut parfois s'en excepter par la *gnômè*. On pourrait objecter que ces cas devant rester rares, exceptionnels, point n'est besoin d'ériger les principes des victoires du bon sens en vertus. Ce serait méconnaître que le discernement qui est ici requis suppose une certaine sagesse, un certain esprit de finesse, une disposition habituelle de l'âme, ce qui est bien le fait de vertus comme la justice et la prudence. Seuls le juste et le sage sauront au bon moment que la loi touche à sa limite et que la personne humaine et la société lui sont préférables car elles en sont la raison d'être. Les conceptions positivistes de la loi n'auront de cesse de réformer celle-ci pour l'adapter à la variété des cas. Il en résulte une hypertrophie de règlements propres à stériliser l'action. L'absolutisme de la loi fait le lit de l'absolutisme de l'État. La seconde guerre mondiale nous a donné suffisamment d'exemples de légalités perverses, non seulement en Allemagne nazie mais en France occupée. Fallait-il attendre de connaître les

¹⁰⁵ *Ibid.*, ad 3.

chambres à gaz pour résister ou ne fallait-il pas plutôt mesurer l'iniquité d'une loi dès les discriminations qu'elle installait ? La pensée de saint Thomas ne fraie pas la voie à l'anarchie mais à la lucidité ; elle honore grandement la loi en la décontaminant du légalisme infantilisant et souvent hypocrite. Parce qu'elle voit la loi d'abord en Dieu, la Torah, elle peut rendre justice à la loi humaine, en sa grandeur et en ses limites. C'est grâce à cette pensée que Las Casas a su défendre et promouvoir la cause des Indiens et faire évoluer des lois iniques vers la reconnaissance plénière des droits humains alors bafoués. Elle peut encore être lumière pour tous ceux qui veulent servir le bien commun avec les yeux ouverts.

L'agir humain dans la perspective du bien commun

Dans son encyclique *Caritas in veritate*, le Pape Benoît XVI consacre un important paragraphe (n° 7) à l'efficacité de la charité dans la vie économique et politique. Quoique ce thème ne soit pas complètement nouveau dans le Magistère, il n'avait probablement pas connu jusqu'ici un tel relief. Le caractère relativement inédit de ce qui pourrait apparaître comme une intrusion du religieux dans le séculier est l'occasion d'une investigation sur les fondements théoriques de l'extension à la communauté temporelle de ce que saint Paul exprime à l'égard de la communauté ecclésiale : « la charité édifie » (1 Co 8, 1). Autrement dit, le bien commun dont parle la doctrine sociale de l'Église a-t-il vraiment quelque chose à voir avec un agir humain puisant sa source dans l'*agapè*? Avant de commenter le texte même de l'encyclique pour en dégager l'apport spécifique, le chemin proposé empruntera les étapes suivantes : 1° l'agir et le bien commun selon la perspective paulinienne, 2° l'amour comme moteur de l'action selon saint Thomas d'Aquin, 3° La personne et le bien commun selon Jacques Maritain, 4° L'évolution de la compréhension du bien commun dans le Magistère.

1. Agir humain et bien commun selon la perspective paulinienne.

Deux versets pauliniens retiendront notre attention. En Ga 5, 6 l'Apôtre parle d'une « foi opérant par la charité »¹⁰⁶. En 1 Co 8, 1 il affirme que « la charité édifie »¹⁰⁷. Que veut dire l'auteur lorsqu'il assigne à l'*agapè* un rôle de principe moteur et de facteur de croissance ? Remarquons tout d'abord que les exégètes s'accordent généralement pour voir dans la forme ἐνεργουμένη l'usage du moyen, comme l'ont compris les latins à l'exception de

¹⁰⁶ δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη

¹⁰⁷ ἀγάπη οἰκοδομεῖ

Tertullien, plutôt que d'un passif selon l'interprétation des Pères grecs (le sens étant alors « la foi animée par la charité »)¹⁰⁸. Sans méconnaître que le premier sujet de l'action est ici la foi, il demeure que le rôle de la charité est bien clairement efficient, instrumental, ce qui est confirmé par l'usage de *διά* avec le génitif¹⁰⁹. On n'est donc pas loin de 1 Co 13, 4-7 où la charité devient le sujet de toutes les actions¹¹⁰. Il apparaît ainsi, comme l'écrit le P. Spicq, que « la mise en œuvre de la puissance contenue dans la foi s'opère par l'amour »¹¹¹; « c'est à *l'ἀγάπη* qu'est attribuée l'action et les réalisations; c'est un amour efficient »¹¹²; « *l'agapè*, principe d'action, sera la cause efficiente de *l'ergon*, c'est-à-dire des réalisations les plus concrètes »¹¹³. Quelques versets plus loin sont énumérés les fruits de l'Esprit (Ga 5, 22-23)¹¹⁴. « Considérées dans leur source, toutes ces qualités morales n'en font qu'une; c'est l'amour divin, infusé dans le *pneuma* donné à l'enfant de Dieu (Rm 5, 5; cf. 2 Tm 1, 7), qui manifeste sa puissance

¹⁰⁸ Voir Jean-Pierre LÉMONON, *L'Épître aux Galates*, Paris, Cerf (Commentaire : Nouveau Testament, n° 9), 1998, p. 175; Simon LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Galates*, Paris, Cerf (Lectio Divina : Commentaires 9), 2000, p. 384, qui renvoient à Franz MUSSNER, *Der Galaterbrief* (HThK 9, Freiburg, 1988; James Louis MARTYN, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 33A), New York, 1997; D.G. James DUNN, *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (BNTC), Londres, 1993; Arthur L MULKA, « Fides quae per caritatem operatur », *The Catholic Biblical Quarterly*, Washington, Catholic Biblical Association, vol. 28, n° 2, 1966, p. 174-188.

¹⁰⁹ Ceslas SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, t. 1, Paris, Gabalda, 1970, p. 390: « *διά* avec le génitif: 'par le moyen, par l'intermédiaire de', pour exprimer la causalité efficiente ou instrumentale qui permet d'atteindre le but. »

¹¹⁰ 1 Co 13, 4-7: « La charité est longanime; la charité est serviable; elle n'est pas envieuse; la charité ne fanfaronne pas, ne se gonfle pas; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. »

¹¹¹ Ceslas SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes. II*, Paris, Gabalda, « Etudes Bibliques », 1959, p. 170

¹¹² *Ibid.*, p. 172.

¹¹³ C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, t. 1, p. 390.

¹¹⁴ Ga 5, 22-23: « Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi. »

d'expansion dans ces multiples œuvres de beauté »¹¹⁵. Remarquons encore que cette effectivité concrète de l'*agapè* n'est pas ignorée de la théologie johannique : « Petits enfants, n'aimons ni de mots ni de langue, mais en actes et en vérité » (1 Jn 3, 18).

Quant à la mention de la charité qui édifie, même si elle est immédiatement commandée en 1 Co 8, 1 par une antithèse avec la science qui enfle, elle présente de nombreuses parentés dans le corpus paulinien, propres à en éclairer le sens. À plusieurs reprises, dans l'épître aux Éphésiens, c'est le corps du Christ, l'Église, qui est concerné par cette édification, au sens de construction¹¹⁶ et nommément « dans la charité » (Ep 4, 16). Selon la deuxième épître aux Corinthiens, le pouvoir d'édifier les frères appartient à l'apôtre et il n'est pas douteux qu'il lui est donné comme une grâce par le Seigneur¹¹⁷. Dans le seul chapitre 14 de la première épître aux Corinthiens, la mention de l'édification de l'assemblée ne se retrouve pas moins de six fois¹¹⁸ à propos des charismes et spécialement au sujet de la prophétie. Or ce chapitre s'ouvre par cette exhortation : « Recherchez la charité ; aspirez aussi aux dons spirituels, surtout à celui de la prophétie » (14, 1) qui fait écho au verset qui précède immédiatement l'hymne à la charité du chapitre 13 : « Aspirez aux dons supérieurs. Et je vais encore vous montrer une voie qui les dépasse toutes » (12, 31). Le contexte de toutes ces occurrences manifeste clairement que la charité construit le bien commun ecclésial. Cela permet-il de l'étendre à un bien commun profane ? Notons déjà la

¹¹⁵ C. SPICQ, *op. cit.*, p. 514.

¹¹⁶ Ep 2, 22 : « En lui (= le Christ Jésus), vous aussi, vous êtes intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu dans l'Esprit » ; 4, 12 : « en vue de la construction du Corps du Christ. »

¹¹⁷ 2 Co 10, 8 ; 12, 19 ; 13, 10.

¹¹⁸ 1 Co 14, 3- 5 : « Celui qui prophétise, au contraire, parle aux hommes ; il édifie, exhorte, reconforte. Celui qui parle en langues s'édifie lui-même, celui qui prophétise édifie l'assemblée. Je voudrais, certes, que vous parliez tous en langues, mais plus encore que vous prophétisiez ; car celui qui prophétise l'emporte sur celui qui parle en langues, à moins que ce dernier n'interprète, pour que l'assemblée en tire édification » ; 12 : « puisque vous aspirez aux dons spirituels, cherchez à les avoir en abondance pour l'édification de l'assemblée ; 17 : « ton action de grâce est belle, mais l'autre n'en est pas édifié » ; 26 : « Que tout se passe de manière à édifier. »

communauté de racine entre οἰκοδομή et οἰκονομία : οἶκος, maison, famille¹¹⁹. D'autre part, deux exhortations de l'épître aux Romains semblent se prêter à une telle extension de sens : « Poursuivons donc la paix et l'édification mutuelle » (Rm 14, 19) et « Que chacun d'entre nous plaise à son prochain pour le bien, en vue d'édifier » (Rm 15, 2).

2. L'amour comme moteur de l'action selon saint Thomas d'Aquin

Peu avant le Concile une évolution de la morale s'est fait sentir en conférant à l'amour, à la charité un certain primat. Un ouvrage du P. Gilleman, en 1952, et une série d'articles du P. Carpentier, en 1961, en sont bien représentatifs¹²⁰. Le thème de la charité comme forme des vertus était resté un thème classique de la scolastique mais sans implication considérable. L'enjeu n'est pas seulement de reconnaître une prééminence en dignité à la reine des vertus mais aussi d'y voir un moteur initial d'action animant le dynamisme de l'ensemble de l'organisme des vertus. Dans le traité de l'amour comme passion, qui éclaire et prépare puissamment le traité de l'amour comme vertu, de la charité, la *Somme de théologie* de saint Thomas examine cette question : « l'amour est-il la cause de tout ce qu'on fait quand on aime ? » (I-II, Q. 28, a. 6). Il y répond de manière affirmative. Il allègue pour cela deux autorités, celle d'Aristote exprimant que l'appétit est le

¹¹⁹ C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, t. 2, p. 524, note 5.

¹²⁰ Gérard GILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale : essai méthodologique*, Louvain/Bruxelles, Nauwelaerts, « Museum Lessianum » – section théologique 50, 1952¹, 1954².

René CARPENTIER, « Le primat de l'amour dans la vie morale », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 83, 1961, p. 3-24 ; « Le primat de la charité en morale surnaturelle », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 83, 1961, p. 255-270 ; « Le primat de l'amour-charité comme méthode de théologie morale », *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 83, 1961, p. 429-509.

Voir aussi : Pietro PARENTE, « Il primato dell'amore e S. Tommaso d'Aquino », in *Acta Pont. Ac. Rom. S. Th. Aq.* 10, 1945, p. 197-229.

principe du mouvement chez tous les animaux (obj. 2)¹²¹, et celle du Pseudo-Denys déclarant que « c'est par amour du bien que tous les êtres font tout ce qu'ils font » (s. c.)¹²². La première citation se réfère à l'amour comme la passion fondamentale, présumée à toutes les autres (ad 2). La seconde vaut en revanche pour toute forme d'amour : intellectuel, rationnel, animal, naturel (ad 1). L'explication théorique de cette motion de l'amour s'enracine dans le principe de finalité et est formulée par un syllogisme très simple :

Tout agent agit pour une fin. Or la fin est le bien désiré et aimé par chacun. Il est donc manifeste que tout agent, quel qu'il soit, accomplit toutes ses actions en vertu de quelque amour » (c.)¹²³.

Il n'y a aucune raison pour que ce qui est dit ici de l'amour comme tel ne vaille pas aussi de l'amour surnaturel de charité, même s'il faut encore expliquer comment cet amour reçu de l'Esprit Saint qui meut les enfants de Dieu peut, ce faisant, rester non seulement moteur mais libre dans son action motrice. L'un des textes les plus éclairants à ce sujet se trouve dans la *Somme contre les Gentils*, IV, 22, n° 5 :

Il faut toutefois remarquer que les fils de Dieu ne sont pas conduits par l'Esprit saint comme des serviteurs, mais comme des hommes libres. L'homme libre étant celui qui 'est sa propre cause', nous nous conduisons librement dans les actes où nous nous conduisons nous-mêmes, c'est-à-dire par la volonté ; et dans les actes où nous nous conduisons contre notre volonté, nous ne nous conduisons pas librement, mais de manière servile (...) Or l'Esprit Saint, dans la mesure où il nous constitue amoureux de Dieu, nous incline à nous conduire de telle sorte que notre conduite soit volontaire. Sous l'action de l'Esprit saint, les fils de Dieu se conduisent donc librement, par amour, et non pas de manière servile, par crainte. Voilà pourquoi l'Apôtre dit (Rm 8, 15) : 'Vous n'avez pas reçu un esprit

¹²¹ I^a-IIae q. 28 a. 6 arg. 2 : *appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in III de anima (X, 3 ; 433a21).*

¹²² I^a-IIae q. 28 a. 6 s. c. : *Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. (§10 ; PG 3, 708), quod « propter amorem boni omnia agunt quaecumque agunt. »*

¹²³ I^a-IIae q. 28 a. 6 co. : *Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quod omne agens, quodcumque sit, agit quaecumque actionem ex aliquo amore.*

de servitude qui vous ramène à la crainte, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs.¹²⁴

Si l'on revient maintenant au caractère moteur de l'amour dans la vie morale, l'article précité de la *Somme de théologie* présente un parallèle intéressant dans le *Commentaire des Sentences* (Super Sent., lib. 3, d. 27, q. 1), où saint Thomas justifie de manière détaillée une définition dyonisienne de l'amour. Saint Thomas y explique que l'objet de l'appétit, en informant celui-ci, fait adhérer celui qui aime à ce qu'il aime jusqu'à les unir¹²⁵. Or tout être agit selon sa forme. Puisque le bien n'est autre que la fin et que celle-ci est le premier principe de l'action, il en résulte que celui qui aime est incliné par l'amour même à agir *secundum exigentiam amati*, en raison de ce qu'il aime et conformément à lui¹²⁶. En raison

¹²⁴ Contra Gentiles, lib. 4 cap. 22 n. 5 : *Considerandum tamen est quod a spiritu sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber sit qui sui causa est, illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus : quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus ; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta cum aliquis vi impellitur ad motum ; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, in quantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a spiritu sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore. Unde apostolus, Rom. 8-15, dicit : « non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum. »*

¹²⁵ Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 co. *Omne autem passivum perficitur secundum quod informatur per formam sui active ; et in hoc motus ejus terminatur et quiescit ; sicut intellectus, antequam formetur per forma intelligibilis, inquit et dubitat : qua cum informatus fuerit, inquisitio cessat, et intellectus in illo figitur ; et tunc dicitur intellectus firmiter illi rei inhaerere. Similiter quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni quod est sibi objectum, complacet sibi in illo, et adhaeret ei quasi fixus in ipso ; et tunc dicitur amare ipsum. Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo ; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis ; et ideo dicit philosophus 9 Ethic., quod amicus est alter ipse ; et 1 Corinth. 6, 17 : « qui adhaeret Deo unus spiritus est. »*

¹²⁶ Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 co. : *Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae, quae est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis : finis autem est principium in operabilibus sicut prima principia in cognoscendis. Unde sicut intellectus formatus per quidditates rerum ex hoc dirigitur in cognitione principiorum, quae scitis terminis cognoscuntur ; et ulterius*

même de cette inclination l'action faite par amour est de soi délectable, alors que réciproquement l'action faite contre l'inclination de l'amour est pénible¹²⁷. Dès lors, si la vie sociale requiert un agir coordonné en vue du bien commun, il résulte de ces prémisses relatives au rôle moteur de l'amour que celui-ci possède une efficacité pratique jusque dans l'ordre politique, cela valant aussi, et eu égard à la dignité de sa cause surtout, de l'amour surnaturel de charité.

Si saint Thomas ne le développe pas, non plus que les autres auteurs médiévaux et modernes, il n'en demeure pas moins que son analyse de l'amour comme moteur permet de rendre compte de ce que la théologie contemporaine thématise sous la forme du don et que le Magistère le plus récent soulignera : la promotion du bien commun ne relève pas de la seule justice mais aussi de la charité qui édifie.

3. La personne et le bien commun selon Jacques Maritain

Au sortir de la deuxième guerre mondiale, dans *La personne et le bien commun* (1947), Jacques Maritain apporte des précisions sur une juste compréhension du bien commun en s'inspirant de saint Thomas d'Aquin. Ces réflexions constituent une mise à jour nécessaire en raison de l'émergence de l'individualisme puis du

in cognitionibus conclusionum, quae notae fiunt ex principiis ; ita amans, cujus affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati.

¹²⁷ Super Sent., lib. 3 d. 27 q. 1 a. 1 co. : *Et talis operatio est maxime sibi delectabilis, quasi formae suae conveniens ; unde amans quidquid facit vel patitur pro amato, totum est sibi delectabile, et semper magis accenditur in amatum, in quantum majorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum facit vel patitur. Et sicut ignis non potest retineri a motu qui competit sibi secundum exigentiam suae formae, nisi per violentiam ; ita neque amans quin agat secundum amorem ; et propter hoc dicit Gregorius, quod non potest esse otiosus, immo magna operatur, si est. Et quia omne violentum est tristabile, quasi voluntati repugnans, ut dicitur 5 Metaphys. ; ideo etiam est poenosum contra inclinationem amoris operari, vel etiam praeter eam ; operari autem secundum eam, est operari ea quae amato competunt.*

communisme et enfin du totalitarisme tel que celui du national-socialisme¹²⁸.

La première de ces remarques tient à la différence entre individu et personne. Les membres du corps social sont des êtres humains qui sont à la fois des êtres matériels, corporels, et des êtres spirituels. Ils tiennent de leur matérialité d'être des individus et de leur spiritualité d'être des personnes, possédant la dignité d'être créés à l'image et selon la ressemblance de Dieu, de pouvoir connaître et aimer celui-ci et d'avoir vocation à vivre éternellement en communion avec Lui¹²⁹. Il en résulte que ces créatures, voulues par Dieu pour elles-mêmes¹³⁰, ne peuvent pas être pensées seulement comme des parties à l'égard du tout, comme des « parties pour le tout »¹³¹. Chaque personne est elle-même un tout ; en elle coexistent un principe d'avidité, celui de l'égoïsme de l'individu, et un principe de générosité, celui d'une personne ouverte à la communion¹³². Cette sociabilité propre à la

¹²⁸ Voir notamment Jacques & Raïssa MARITAIN, *Cœuvres complètes*, vol. IX, Éditions Universitaires Fribourg Suisse / Éditions Saint-Paul Paris, 1991, p. 227-237, constituant la cinquième et dernière partie de l'ouvrage.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 173 (début de la deuxième partie) : « La personne humaine est ordonnée directement à Dieu comme à sa fin ultime absolue, et cette ordination directe à Dieu transcende tout bien commun créé, bien commun de la société politique et bien commun intrinsèque de l'univers ; voilà la vérité fondamentale qui commande tout le débat. »

¹³⁰ *Ibid.*, p. 174-176. MARITAIN renvoie (p. 176, note 4) à d'importants textes de la *Somme contre les Gentils* de saint Thomas d'Aquin : *Cont. Gent.* III, c. 112 et 113.

¹³¹ Ce propos se trouve matériellement en saint Thomas, quoiqu'il ne représente pas la totalité de la pensée de celui-ci : *Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius : non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt* (*Contr. Gent.* III, 112, 5) ; *Esse enim partis est propter esse totius* (II-II, q. 64, a. 2). Voir à ce sujet les réflexions pénétrantes de LA SOUJEOLE Benoît-Dominique (de) et Romaric MORIN dans « Le bien commun et la relation personne-communauté : tradition dominicaine et modernité », in *État et bien commun*, (Actes de colloque, Université de Fribourg, 7 juin 2006), Anto GAVRIC et Grzegorz W. SIENKIEWICZ (éd), *Perspectives historiques et enjeux éthico-politiques*, Peter Lang, Berne, 2008, p. 199-215.

¹³² *Ibid.*, p. 194 : « Si le développement de l'être humain a lieu dans le sens de l'individualité matérielle, il ira dans le sens du moi haïssable, dont la loi est de *prendre*, d'absorber pour soi ; et du même coup la personnalité comme

personnalité tient non seulement à l'indigence qui requiert la mutualisation des moyens de bien vivre mais aussi à la perfection inhérente à l'intelligence et à l'amour qui la caractérisent. La société humaine, et son bien commun, diffèrent donc intrinsèquement de toute société animale et du bien commun de celle-ci. L'homme n'a pas au bien commun le rapport d'une abeille à sa ruche.

À cette précision sur le membre de la communauté, il faut en ajouter une autre sur le bien de celle-ci, sur le bien commun. Celui-ci n'est ni la somme des biens individuels ni un bien simplement public ; il est un bien des personnes mais aussi un bien pour les personnes. Il est requis qu'il soit redistribué, reversé à ces personnes. Mais il faut tenir compte ici du fait que la fin ultime de ces personnes dépasse, transcende la fin propre de la communauté politique, séculière¹³³. Si l'homme s'engage tout entier dans la construction de la cité, il ne s'y engage cependant

telle tendra à s'altérer, à se dissoudre. Si, au contraire, le développement va dans le sens de la personnalité spirituelle, alors c'est dans le sens du moi généreux des héros et des saints que l'homme se dirigera. L'homme ne sera vraiment une personne que dans la mesure où la vie de l'esprit et de la liberté dominera en lui sur celle des sens et des passions. »

¹³³ *Ibid.*, p. 200 : « La fin de la société est le bien de la communauté, le bien du corps social. Mais si on ne comprenait pas que ce bien du corps social est un bien commun de personnes humaines, comme le corps social lui-même est un tout de *personnes humaines*, cette formule à son tour, conduirait à d'autres erreurs, de type totalitaire. Le bien commun de la cité n'est ni la simple collection des biens privés, ni le bien propre d'un tout qui (comme l'espèce, par exemple, à l'égard des individus, ou comme la ruche à l'égard des abeilles) rapporte à soi seul et se sacrifie les parties. C'est la bonne vie humaine de la multitude, d'une multitude de personnes ; c'est leur communion dans le bien-vivre ; il est donc commun *au tout et aux parties*, sur lesquelles il se reverse et qui doivent bénéficier de lui ; sous peine de se dénaturer lui-même, il implique et exige la reconnaissance des droits fondamentaux des personnes (et celle des droits de la société familiale, où les personnes sont engagées plus primitivement que dans la société politique) : et il comporte lui-même comme valeur *principale* la plus haute accession possible (c'est-à-dire compatible avec le bien du tout) des personnes à leur vie de personne et à leur liberté d'épanouissement, - et aux communications de bonté qui à leur tour en procèdent. »

pas selon lui-même tout entier¹³⁴. Pour une part de lui-même, la principale, il dépasse tout l'économico-politique. Il importe donc que le bien commun, adéquatement compris, respecte et promeuve toutes les conditions d'obtention de cette fin. On comprend dès lors que la raison d'inclure le respect de la vie ou la liberté religieuse dans les droits humains à protéger ne trouve pas son fondement dans un contrat social de dimension internationale, même s'il est bon qu'une telle Déclaration Universelle existe, mais dans cette dignité inaliénable de la personne, due tant à sa nature qu'à sa fin.

L'intuition de Maritain est que la personne et le bien commun sont deux notions corrélatives, et que la juste compréhension de l'une est solidaire de celle de l'autre. C'est pourquoi il plaide pour une approche à la fois personnaliste et communautaire. Il explique ainsi¹³⁵ :

De même que la personne demande à la société à la fois per abundantiam ou en tant même que personne, et per indigentiam ou en tant qu'individu, de même le bien commun a dans son essence ou son constitutif même de se référer aux personnes en tant que personnes et de référer à lui les personnes en tant qu'individus. Il se réfère aux personnes d'une double façon : en premier lieu, selon que les personnes sont engagées dans l'ordre social, il est essentiel au bien commun de se reverser ou redistribuer à elles ; en second lieu, selon que les personnes dépassent l'ordre social et sont directement ordonnées au Tout transcendant, il est essentiel au bien commun de favoriser leur progrès vers les biens absolus qui transcendent la société politique. Au premier point de vue on a la loi de redistribution du bien commun aux parties de la société, parce que ces parties sont des personnes. Au second point de vue on a la loi de dépassement ou de transgression par où se manifeste la transcendance de la personne à l'égard de la société.

Il faut ajouter que Maritain, dès cette date et avant toute indication du Magistère en ce sens, aperçoit qu'il convient

¹³⁴ *Ibid.*, p. 215 : « Il y a une différence énorme entre cette assertion : 'L'homme, selon certaines choses qui sont en lui, est engagé *tout entier* comme partie de la société politique', et cette autre assertion : 'L'homme est partie de la société politique *selon lui-même tout entier et selon tout ce qui est en lui.*' La première est vraie, la seconde est fausse. »

¹³⁵ P. 218.

d'élargir la notion du bien commun au-delà de la dimension de la nation¹³⁶. Il maintient en revanche son optique dans le cadre de la justice et de l'amitié civile, comme forme animatrice de la société¹³⁷. Il n'investit pas encore la charité elle-même d'un rôle moteur et d'une efficacité proprement politique.

4. L'évolution de la compréhension du bien commun dans le Magistère

À l'époque contemporaine, peu avant l'ouverture du Concile Vatican II, le Pape Jean XXIII évoque le bien commun dans son encyclique *Mater et Magistra* (1961) : il « embrasse l'ensemble des conditions de vie en société qui permettent à l'homme d'atteindre sa perfection propre de façon plus complète et plus aisée » (n° 65). L'autorité politique doit le promouvoir et les corps sociaux, tout en jouissant d'une légitime autonomie à l'égard des pouvoirs publics, ont à se subordonner à ses exigences¹³⁸. En plein

¹³⁶ *Ibid.*, p. 203 : « De nos jours le bien commun a décidément cessé d'être seulement le bien commun de la nation et n'est pas arrivé encore à se constituer comme le bien commun de la communauté civilisée. Mais c'est bien vers ce terme qu'il tend, et c'est pourquoi le plus sage serait sans doute de parler du bien commun d'un État ou d'une nation comme d'une simple aire de condensation, si je puis dire, parmi beaucoup d'autres, du bien commun de la société civilisée dans son ensemble. »

¹³⁷ *Ibid.*, p. 217 : « Nous pourrions dire aussi que la société, sa vie, sa paix, ne peuvent pas subsister sans l'amitié (amitié civile), qui est la forme animatrice de la société et qui est essentiellement personnelle, et cependant les relations qui constituent structurellement la société ne concernent comme telles que la justice, qui est essentiellement impersonnelle, puisqu'elle se mesure sur les choses, précisément sans faire acception des personnes. »

¹³⁸ L'encyclique *Rerum novarum* (1891) de Léon XIII affirmait déjà que : « ... en vertu de son office, l'État doit servir l'intérêt commun ». Et l'encyclique *Divini Redemptoris* (1937) de Pie XI observait, quant aux droits et devoirs des corps sociaux à l'égard de l'autorité politique : « C'est précisément la fonction de la justice sociale d'imposer aux membres de la communauté tout ce qui est nécessaire au bien commun. Mais de même que dans l'organisme vivant on pourvoit aux besoins du corps entier en donnant à chacune des parties et à chacun des membres ce qu'il leur faut pour remplir leurs fonctions, ainsi dans l'organisme social, pour assurer le bien commun de

Concile l'encyclique *Pacem in terris* (1963) consacre à ce thème d'importants développements. Sa deuxième partie, après avoir exposé que l'autorité vient de Dieu, montre que les pouvoirs publics sont au service du bien commun. Tous les individus et tous les corps intermédiaires sont tenus de concourir à celui-ci (n° 53) et les gouvernants doivent en respecter la nature (n° 54). Jean XXIII affirme surtout que « ce bien commun ne peut être défini doctrinalement dans ses aspects essentiels et les plus profonds, ni non plus être déterminé historiquement qu'en référence à l'homme ; il est en effet, un élément essentiellement relatif à la nature humaine » (n° 55). En renvoyant en note aux encycliques *Mit Brennender Sorge* et *Divini Redemptoris* du Pape Pie XI, il suggère ainsi que seul un fondement du bien commun dans la nature humaine peut le prémunir d'une manipulation au service des totalitarismes, qu'ils soient ceux du national-socialisme, du communisme ou de tout autre régime¹³⁹.

toute la collectivité, il faut accorder à chacune des parties et à chacun des membres, c'est-à-dire à des hommes qui ont la dignité de personnes, ce qui leur est nécessaire pour l'accomplissement de leurs fonctions sociales. » (n° 51). *Gaudium et Spes* rend compte de la nécessité d'une autorité politique et de sa nature de la manière suivante : « [Mais] les hommes qui se retrouvent dans la communauté politique sont nombreux, différents, et ils peuvent à bon droit incliner vers des opinions diverses. Aussi, pour empêcher que, chacun opinant dans son sens, la communauté politique ne se disloque, une autorité s'impose qui soit capable d'orienter vers le bien commun les énergies de tous, non d'une manière mécanique ou despotique, mais en agissant avant tout comme une force morale qui prend appui sur la liberté et le sens de la responsabilité » (n° 74, § 2).

¹³⁹ Durant la Seconde Guerre mondiale, Pie XII eut l'occasion de s'élever contre une utilisation de la notion de bien commun par l'État qui en vient, sous prétexte de les déterminer, à nier les droits de la personne humaine au lieu de les promouvoir : « Sauvegarder le domaine intangible des droits de la personne humaine et lui faciliter l'accomplissement de ses devoirs, doit être le rôle essentiel de tout pouvoir public. N'est-ce pas là ce que comporte le sens authentique de ce bien commun que l'État est appelé à promouvoir ? D'où il suit que la charge de ce « bien commun » ne comporte pas un pouvoir si étendu sur les membres de la communauté qu'en vertu de ce pouvoir il soit permis à l'autorité publique d'entraver le développement de l'action individuelle décrite tout à l'heure, de décider directement sur le commencement ou (en dehors du cas de légitime châtement) sur le terme de

Plus précisément, « le bien commun concerne l'homme tout entier, avec ses besoins tant spirituels que matériels » (n° 57)¹⁴⁰. Un demi-siècle plus tard, nous sommes mieux à même de percevoir l'équivoque possible d'une promotion du bien commun dans un contexte de sécularisation laïciste. Le risque est alors de méconnaître que le bien commun d'une telle société, parce qu'il est considéré sans prendre en compte la dimension spirituelle de l'être humain, diffère essentiellement du bien commun de la tradition chrétienne tel que précisé par le Magistère. Inexorablement le *bonum commune* séculier tend alors à se réduire à un intérêt général consensuel, régulateur et limitatif des intérêts particuliers de chaque *homo oeconomicus*.

Dans sa constitution pastorale *Gaudium et Spes*, le Concile Vatican II le caractérise comme « cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée » (n° 26, § 1)¹⁴¹. Cette définition calquée sur *Mater et Magistra*, n° 65 présente l'avantage, par sa référence à la visée téléologique de la « perfection », d'être à la fois opératoire dans le domaine économique-politique et ouverte à la finalité surnaturelle de la personne humaine. En revanche, le bien commun y est moins regardé comme le bien d'un tout que comme la somme des biens de parties et plutôt même comme la somme des conditions de leur

la vie humaine, de fixer à son gré la manière dont il devra se conduire dans l'ordre physique, spirituel, religieux ou moral, en opposition avec les devoirs et droits personnels de l'homme, et à telle fin d'abolir ou de rendre inefficace le droit naturel aux biens matériels. Vouloir déduire une telle extension de pouvoir du soin de procurer le bien commun, serait fausser le sens même du bien commun et tomber dans l'erreur d'affirmer que la fin propre de l'homme sur la terre est la société, que la société est à elle-même sa propre fin, que l'homme n'a pas d'autre vie qui l'attende après celle qui se termine ici-bas » (*Radio-message* de 1941, n° 15).

¹⁴⁰ Cet aspect sera repris en *Caritas in veritate*, n° 11.

¹⁴¹ *Bonum commune - seu summam eorum vitae socialis condicionum quae tum coetibus, tum singulis membris permittunt ut propriam perfectionem plenius atque expeditius consequantur.*

obtention¹⁴². Cela dit *Gaudium et Spes* (n° 26, § 1) souligne un aspect qui était déjà apparu dans *Mater et Magistra* (n° 79-80), à savoir que le bien commun doit se penser aujourd'hui dans le cadre de l'ensemble de la famille humaine, ce qui implique la constitution d'une autorité publique de même dimension et par conséquent mondiale¹⁴³.

Jean Paul II, dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* (1987), dépasse la constatation factuelle de l'interdépendance entre les hommes et les nations pour l'élever au rang de catégorie morale, celle d'une vertu, la solidarité, qui est « la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun parce que tous nous sommes vraiment responsables de tous » (n° 38). Il en parle comme d'une victoire par la grâce sur des « structures de péché » qui tendent à protéger les égoïsmes.

Il est à noter que si la doctrine sociale de l'Église exprime que les personnes et les corps sociaux intermédiaires sont ordonnés au bien commun et, comme tels, pour lui, elle ne manque pas de souligner que, réciproquement, le bien commun, et l'autorité politique qui a vocation à le servir, sont pour les personnes et les groupes intermédiaires¹⁴⁴. Déjà Léon XIII, Pie XI et Jean XXIII récusaient le favoritisme¹⁴⁵, tout en reconnaissant une inégalité naturelle¹⁴⁶ et la nécessité d'une sollicitude accrue pour

¹⁴² *Mater et Magistra*, n° 65 exprimait : *debent qui publicae rei praesunt compertam habere rectam de communi omnium bono notionem, quae summam complectitur earum vitae socialis condicionum, quibus homines suam ipsorum perfectionem possint plenius atque expeditius consequi.*

¹⁴³ *Mater et Magistra* n° 132-137, *Gaudium et Spes*, n° 84. Dans le contexte de la mondialisation et de la crise financière récente, cela est repris dans *Caritas in veritate* 7, 9, 13, 18, etc.

¹⁴⁴ Ce n'est pas ici céder au corporatisme mais exclure le sacrifice obligatoire de l'individu, de la famille, d'une minorité ou de telle catégorie au nom de l'intérêt général, tentation permanente du totalitarisme, qu'il soit celui d'un régime déterminé ou celui du démocratisme positiviste et relativiste.

¹⁴⁵ *Pacem in terris*, n° 56 cite l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII : « On ne saurait en aucune façon permettre que l'autorité civile tourne au profit d'un seul ou d'un petit nombre, car elle a été instituée pour le bien commun de tous. »

¹⁴⁶ *Rerum novarum*, n° 14 ; *Quadragesimo anno*, n° 63-64.

les plus faibles¹⁴⁷. La redistribution différenciée des ressources communes était représentée comme une exigence du bien commun référée à cette forme de justice, dite distributive, inhérente à la justice sociale¹⁴⁸.

5. L'apport spécifique de *Caritas in veritate*

L'encyclique *Caritas in veritate* (2009) de Benoît XVI doit son origine à deux causes : d'une part la volonté de commémorer et de mettre à jour l'encyclique *Populorum Progressio* (1967) de Paul VI sur le développement intégral et d'autre part la grave crise financière mondiale qui appelle à la fois le rappel des axes majeurs de la doctrine sociale de l'Église et une réflexion nouvelle appropriée à la conjoncture. On y relève un aspect dominant, à savoir que la vie économique et sociale a besoin non seulement de justice mais aussi d'une charité qui à la fois implique et dépasse celle-ci par des relations de gratuité, de miséricorde et de communion (n° 6). Pourquoi le bien commun ne relève-t-il pas de la seule justice ? Pourquoi invoquer ici une nécessaire efficacité de la charité dans l'ordre institutionnel et politique ?¹⁴⁹ La raison de ce recours à l'amour tient à une juste compréhension de celui-ci : « aimer quelqu'un, c'est vouloir son bien et mettre tout en œuvre

¹⁴⁷ *Pacem in terris*, n° 56 : « Mais des considérations de justice et d'équité dicteront parfois aux responsables de l'État une sollicitude particulière pour les membres les plus faibles du corps social, moins armés pour la défense de leurs droits et de leurs intérêts légitimes. »

¹⁴⁸ Voir par exemple *Quadragesimo anno*, n° 64 : « Il importe donc d'attribuer à chacun ce qui lui revient et de ramener aux exigences du bien commun ou aux normes de la justice sociale la distribution des ressources de ce monde, dont le flagrant contraste entre une poignée de riches et une multitude d'indigents atteste de nos jours, aux yeux de l'homme de cœur, les graves dérèglements. »

¹⁴⁹ *Caritas in veritate*, n° 7 : « On aime d'autant plus efficacement le prochain que l'on travaille davantage en faveur du bien commun qui répond également à ses besoins réels. Tout chrétien est appelé à vivre cette charité, selon sa vocation et selon ses possibilités d'influence au service de la *pólis*. C'est là la voie institutionnelle – politique peut-on dire aussi – de la charité, qui n'est pas moins qualifiée et déterminante que la charité qui est directement en rapport avec le prochain, hors des médiations institutionnelles de la cité. »

pour cela » (n° 7). Benoît XVI explique que le bien commun, caractérisé non comme le bien d'un tout abstrait mais comme *bonum omnium nostrorum*¹⁵⁰, n'est pas recherché pour lui-même mais pour les personnes¹⁵¹. Vouloir le bien commun équivaut donc strictement à aimer *omnes*, toutes les personnes, dont il est le bien et pour qui il est promu¹⁵².

Mais il faut aller plus loin, car s'il a été suffisamment montré que le bien commun implique plus que la justice, à savoir l'amour, il reste encore à justifier que celui-ci soit de charité, et donc surnaturel, divin. De fait, la philosophie antique hellénistique connaissait une proximité entre l'éthique et la politique et la nécessité d'une extension sociale de l'amitié, *philia*. Benoît XVI, quant à lui, entend-il dire plus ou autre chose et impliquer l'*agapè*? Certes le mot latin qu'il emploie, *caritas*, ne suffit peut-être pas à lui seul à trancher le débat, mais plusieurs éléments autorisent à répondre de manière affirmative. Premièrement, il n'est pas douteux que l'amour du prochain, identifié à la charité du chrétien s'exerçant dans l'ordre politique, relève de l'*agapè*¹⁵³. Deuxièmement, la fin du n° 7 distingue deux formes d'engagement pour le bien commun, l'un d'entre eux étant « purement séculier et politique » et l'autre animé par la charité, et qui est supérieur au premier¹⁵⁴. Le rapport entre ces deux types d'action n'est pas à penser comme celui d'une opposition mais

¹⁵⁰ *Ibid.* : « À côté du bien individuel, il y a un bien lié à la vie en société : le bien commun. C'est le bien du 'nous-tous', constitué d'individus, de familles et de groupes intermédiaires qui forment une communauté sociale. »

¹⁵¹ *Ibid.* : « Ce n'est pas un bien recherché pour lui-même, mais pour les personnes qui font partie de la communauté sociale et qui, en elle seule, peuvent arriver réellement et plus efficacement à leur bien. »

¹⁵² *Ibid.* : « C'est une exigence de la justice et de la charité que de vouloir le bien commun et de le rechercher. » (...) On aime d'autant plus efficacement le prochain que l'on travaille davantage en faveur du bien commun qui répond également à ses besoins réels.

¹⁵³ *Ibid.* : « On aime d'autant plus efficacement le prochain que l'on travaille davantage en faveur du bien commun qui répond également à ses besoins réels. Tout chrétien est appelé à vivre cette charité, selon sa vocation et selon ses possibilités d'influence au service de la *pólis*. C'est là la voie institutionnelle – politique peut-on dire aussi – de la charité. »

¹⁵⁴ *Ibid.* : « L'engagement pour le bien commun, quand la charité l'anime, a une valeur supérieure à celle de l'engagement purement séculier et politique. »

comme celui d'une figure et d'un achèvement, donc sous le mode d'une croissance vers une perfection eschatologique : « Quand elle est inspirée et animée par la charité, l'action de l'homme contribue à l'édification de cette cité de Dieu universelle vers laquelle avance l'histoire de la famille humaine. » Dans cette perspective « le bien commun et l'engagement en sa faveur » peuvent tirer profit du contexte de la mondialisation « au point de donner forme d'unité et de paix à la *cité des hommes*, et d'en faire, en quelque sorte, la préfiguration anticipée de la cité sans frontières de Dieu. »

Au-delà de l'influence augustinienne manifeste du propos, Benoît XVI donne une impulsion à la compréhension du bien commun, en lui assignant pour ainsi dire une téléologie théologique où le politique s'insère dans une histoire du salut et en perspective eschatologique. Du point de vue des personnes qui œuvrent en faveur du bien commun et vers lesquelles celui-ci est lui-même finalisé, le moteur qu'est l'*agapè* les constitue en une famille, une fraternité. Or, sur ce dernier point, une fraternité non corrélée à une filiation à l'égard d'un même Père n'apparaît pas comme préparatoire mais comme insuffisante à l'égard d'une fraternité véritable. Benoît XVI récuse ici l'optimisme qui y verrait comme un effet nécessaire, automatique, de la globalisation, de la mondialisation :

Cette fraternité, les hommes pourront-ils jamais la réaliser par eux seuls ? La société toujours plus globalisée nous rapproche, mais elle ne nous rend pas frères. La raison, à elle seule, est capable de comprendre l'égalité entre les hommes et d'établir une communauté de vie civique, mais elle ne parvient pas à créer la fraternité. Celle-ci naît d'une vocation transcendante de Dieu, Père, qui nous a aimés en premier, nous enseignant par l'intermédiaire du Fils ce qu'est la charité fraternelle (n° 19).

« La charité édifie » donc le bien commun en animant tant l'engagement des citoyens que le dévouement des gouvernants, et en le constituant comme un « bien familial », partagé selon un amour fraternel parce que filialement reçu de l'Esprit de Dieu (Rm 8, 14).

Culte et religion chez saint Thomas d'Aquin : rencontre entre morale et liturgie

Une approche morale de la liturgie paraît d'emblée présenter quelques dangers, a fortiori dans cette période encore troublée faisant suite au Concile Vatican II. Au cœur de débats et de combats liturgiques se joue en effet un certain nombre d'attitudes empruntant leurs motivations non seulement aux aspects objectifs en cause, à savoir l'expression rituelle de la foi, mais aussi à des raisons psychologiques, morales et spirituelles. Au plan psychologique, espoir, crainte, colère, par exemple, sont aisément repérables comme soubassement à nombre de discussions. Au plan moral, l'apparente tension entre liberté et loi s'exprime par le clivage entre revendication de la créativité et application des normes ecclésiales. Au plan spirituel, enfin, le contraste n'est pas moins grand entre une requête d'un sacré qui élève vers Dieu et une visée principalement pastorale. Rapprocher morale et liturgie peut donc apparaître comme un pari risqué. Leur lien, pourtant, va de soi pour qui prête un tant soit peu attention à leur nature et donc à ce qu'elles ont vocation à être : l'une et l'autre ne se rencontrent-elles pas dans la notion d'agir bien en tant que chrétien ?

Une autre question surgit ici. Pourquoi une relation entre morale et liturgie devrait-elle passer par un recours à la pensée de saint Thomas ? Bien des raisons pourraient être invoquées : l'autorité incontestable du Docteur Commun et la garantie d'orthodoxie qu'il fournit, son appartenance à une période médiévale riche au plan artistique, sa fréquentation assidue de la liturgie comme prêtre, religieux, dominicain... Mais autant d'objections sembleraient pouvoir être opposées : son éloignement dans le temps, une vision limitée car occidentale, latine, médiévale, une spéculation assez abstraite... La principale d'entre elles n'aura sans doute pas épargné quelques érudits : recourir au thomisme n'est-il pas une régression après tant de redécouvertes puisées aux âges patristiques et bénéficiant des meilleurs acquis d'une méthode historique proprement scientifique ?

Cet argument n'est pas à ignorer mais il renforce plutôt la conviction qu'il est temps aussi, non pour abolir mais pour accomplir cet effort, de compléter cette approche aujourd'hui prédominante par une réflexion d'une théologie de type spéculatif. Pour cela, et dans l'optique spécifique de ce sujet, saint Thomas apparaît comme une ressource particulièrement indiquée. Il offre en effet une possibilité non seulement de rapprocher morale et liturgie mais aussi de percevoir leur point d'articulation. De plus, cette approche fait droit à une préoccupation de la pensée moderne et contemporaine marquée par l'attention au sujet. Certes, on ne trouvera nulle trace de subjectivisme chez ce théologien, mais telle n'est justement pas la conception chrétienne du sujet. Il faut entendre ici que saint Thomas n'envisage pas la question liturgique simplement sous la forme de description de rites mais aussi et, d'abord peut-être, comme un acte humain, et donc comme quelque chose qui exprime la vie morale et spirituelle de l'être humain et qui simultanément la forge. Penser le culte comme vertu permet de saisir immédiatement la force sanctifiante de la liturgie non pas comme un surcroît bénéfique mais comme l'expression de la bonté de celui qui l'accomplit, puisque la vertu non seulement perfectionne l'action mais aussi son auteur. Pour autant, ce qui est premier est évidemment de regarder celui, Dieu en l'occurrence, à qui le culte est offert.

1. Le culte en lui-même

Nature et nécessité du culte, liens avec religion, latrie, piété

Le culte de latrie constitue un moyen, communautaire, de réaliser le premier commandement de Dieu. Il n'est dû qu'au seul et unique vrai Dieu et

telle est donc l'intention principale de la loi divine : que l'homme soit soumis à Dieu, et lui témoigne une révérence singulière non seulement de cœur, mais par sa bouche et des œuvres corporelles¹⁵⁵.

¹⁵⁵ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 120.

Cela implique foi et charité, et plus généralement l'ensemble de la vie théologique.

Les actes intérieurs des vertus théologiques ne suffisent cependant pas pour exprimer la juste relation à Dieu :

*l'homme n'entre pas en rapport avec Dieu par les seuls actes intérieurs de l'esprit : croire, espérer, aimer ; il le fait aussi par des activités extérieures, par lesquelles il reconnaît qu'il est au service de Dieu*¹⁵⁶.

Par conséquent,

*quiconque veut honorer Dieu doit nécessairement passer par certaines pratiques cultuelles déterminées constituant le culte extérieur*¹⁵⁷. *Il apparaît donc que le culte rendu à Dieu doit comporter non seulement des actes intérieurs, mais aussi des actes extérieurs*¹⁵⁸.

Le culte, ainsi compris, est nécessaire au salut¹⁵⁹. Il consiste à révéler Dieu et à le servir, ce qui constitue un seul et même acte de la vertu de religion¹⁶⁰, appelée encore latrerie, piété ou service¹⁶¹.

Comme acte de la vertu de religion, le culte appartient donc bien au domaine moral¹⁶², comme tout ce qui relève d'une vertu, ce qui n'empêche pas qu'il faille, en plus des préceptes moraux relevant de la loi divine¹⁶³, des préceptes cérémoniels de loi humaine positive¹⁶⁴, ne serait-ce que parce que le culte étant

¹⁵⁶ *Summa theologiae*, I-II, q. 99 a. 3 co.

¹⁵⁷ *Summa theologiae*, I-II, q. 103 a. 1 co.

¹⁵⁸ *Summa theologiae*, II-II, q. 81 a. 7 sc.

¹⁵⁹ *Summa theologiae*, II-II, q. 186 a. 1 ad 1.

¹⁶⁰ *Summa theologiae*, II-II, q. 81 a. 3 ad 1 : *C'est par le même acte que l'on sert Dieu et qu'on lui rend un culte ; car le culte envisage l'excellence de Dieu, à qui est due la révérence ; la servitude envisage la sujétion de l'homme qui par sa condition est obligé de rendre révérence à Dieu. Et ce double aspect est commun à tous les actes attribués à la religion, parce que tous permettent à l'homme de proclamer l'excellence divine et sa sujétion envers Dieu, soit en lui présentant quelque chose, soit en participant du bien divin.*

¹⁶¹ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 119.

¹⁶² *Summa theologiae*, I-II, q. 99 a. 3 ad 1 : *Le domaine des actes humains inclut aussi le culte de Dieu.*

¹⁶³ *Summa theologiae*, I-II, q. 99 a. 3.

¹⁶⁴ *Summa theologiae*, I-II, q. 104, a. 1, ad 3 : *Même dans nos rapports avec Dieu, il y a des devoirs moraux, dictés par la raison informée par la foi, par exemple que nous devons aimer et adorer Dieu. Et il y a d'autre part des prescriptions cérémonielles qui obligent en vertu d'une institution positive divine.*

communautaire, il ne suffit pas que chacun s'y adonne en vertu de sa propre dévotion mais il faut aussi que des règles en fixent les circonstances communes.

Il faut en outre distinguer à propos du culte ce qu'il est et ce pour quoi il est, c'est-à-dire son objet, d'une part, et sa fin d'autre part. Saint Thomas écrit à propos de la vertu de religion :

Il y a donc en elle deux points à considérer : ce qu'elle offre à Dieu, le culte, qui est la matière et l'objet de la vertu ; d'autre part celui à qui nous le présentons : Dieu¹⁶⁵.

Autrement dit : *la religion nous ordonne à Dieu, non comme à son objet, mais comme à sa fin¹⁶⁶. Il en résulte que la religion n'est pas une vertu théologique, dont l'objet est la fin ultime, mais une vertu morale, qui concerne des moyens ordonnés à la fin¹⁶⁷. Dire cela n'est aucunement déprécier le culte, la religion, la liturgie qui jouent un rôle capital dans notre relation à Dieu. Même s'ils s'occupent des choses divines¹⁶⁸ et peuvent à bon droit être appelés sacrés et divins par extension, cela signifie qu'ils ne sont pourtant pas Dieu en lui-même.*

Notons par ailleurs qu'il existe, qu'il doit exister une vraie correspondance entre la fin divine du culte et son objet humain. Saint Thomas justifie ici la nécessité de la beauté du culte, non pas pour un motif esthétique mais par la nécessité de rendre authentiquement gloire à Dieu : pour inculquer la révérence envers Dieu le culte a besoin du beau et du précieux¹⁶⁹.

¹⁶⁵ *Summa theologiae*, II-II, q. 81 a. 5 co.

¹⁶⁶ *Summa theologiae*, II-II, q. 81 a. 5 ad 2.

¹⁶⁷ *Summa theologiae*, II-II, q. 81 a. 5 co. Cf. *Super Sent.*, lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 3 et *Super Sent.*, lib. 3 d. 23 q. 1 a 5 ad 3.

Parmi les vertus morales, la religion tient une place éminente ; elle est supérieure à la tempérance (*Super Sent.*, lib. 4 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 4 ad 2), à la chasteté, à l'abstinence (*Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 138 n° 6), à la virginité (*Summa theologiae*, II-II, q. 152 a. 5 co), par exemple, du fait que Dieu lui est non seulement fin ultime mais fin prochaine. Saint Thomas va jusqu'à dire que, parmi les vertus morales, celle de latrie est principale (*Summa theologiae*, II-II, q. 101, a. 3, ad 1).

¹⁶⁸ *Summa theologiae*, II-II, q. 152 a. 5 co.

¹⁶⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 102 a. 4 c.

Le culte comme acte de vertu morale

*La religion est la vertu par laquelle nous rendons ce qui est dû à Dieu*¹⁷⁰, autant que possible évidemment car la gloire de Dieu étant infinie notre hommage ne peut pas lui être proportionné selon une stricte égalité. Comme le remarque saint Thomas :

L'homme ne peut rendre à Dieu rien qu'il ne lui doive. Mais jamais il n'égalera sa dette, selon Ps 116, 3 : « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce dont il m'a comblé¹⁷¹ ? ».

Le fait de rendre à quelqu'un ce qui lui est dû étant ce qui fait la nature de la justice, il apparaît ainsi que la vertu de religion, comme le remarquait déjà Cicéron, est une partie de cette vertu de justice¹⁷².

La vertu morale se tenant dans un juste milieu, on peut donc manquer celui-ci en péchant par défaut mais aussi par excès. Saint Thomas explique, à propos de la religion :

En elle le juste milieu se prendra (...) selon une certaine égalité dans les œuvres qu'on fait pour Dieu. Ne l'entendons pas d'une égalité quantitative avec ce que nous devons à Dieu ; mais relativement à ce que nous pouvons faire et à ce que Dieu lui-même agréé. Quant à l'excès, il peut s'en trouver dans ce qui touche au culte divin ; non qu'on puisse trop honorer Dieu, mais il y a d'autres circonstances que la quantité. L'excès pourra consister à rendre les honneurs divins à quelqu'un qui n'y a pas droit, hors du temps voulu, ou selon d'autres circonstances blâmables¹⁷³.

¹⁷⁰ *Summa theologiae*, I-II, q. 60 a. 3 co. *Summa theologiae*, II-II, q. 3 a. 1 ad 1 énonce que la fin de la vertu de latrerie est d'honorer Dieu extérieurement ; plus loin saint Thomas ajoute que son nom désigne, chez les Grecs, le service de Dieu (*Summa theologiae*, II-II, q. 81 a. 1 ad 3 ; a. 2 ad 2).

¹⁷¹ *Summa theologiae*, II-II, q. 80 a. 1 co.

¹⁷² *Super Sent.*, lib. 3 d. 9 q. 1 a. 1 qc. 4 ; *Summa theologiae*, I-II, q. 99 a. 5 ad 1.

Quoiqu'elle diffère de la piété en ce que celle-ci s'adresse à Dieu en tant qu'il est Père (*Summa theologiae*, II-II, q. 101 a. 3 ad 2 ; q. 102, a. 1 ad 1 ; q. 103, a. 3 ad 1), elle peut cependant être assimilée à cette vertu en raison d'une certaine prééminence (*Summa theologiae*, I-II, q. 102, a. 1 ad 1 ; q. 103, a. 3 ad 1 ; q. 106, a. 1, ad 1 ; *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 1 ; lib. 3, cap. 119). De même, elle ne diffère pas essentiellement de la sainteté ; il n'y a entre elles qu'une distinction de raison (*Summa theologiae*, II-II, q. 81 a. 5 ad 3).

¹⁷³ *Summa theologiae*, II-II q. 81 a. 5 ad 3.

Cet excès, qui ne consiste évidemment pas dans le fait qu'on rendrait trop d'honneur au Seigneur, signifie en fait un culte dévoyé, soit parce qu'il s'adresse à un autre qu'au seul vrai Dieu soit parce que celui qui le pratique le fait dans des circonstances inappropriées. La superstition représente ainsi une forme déviante par excès de la vertu de religion¹⁷⁴.

Le fait que la religion soit une partie de la justice implique une caractéristique capitale : elle est d'ordre relationnel. Les autres vertus cardinales, comme la force, ne requièrent pas que celui qui la possède fasse quelque chose à autrui ou pour autrui : endurer une épreuve suffit à constituer un acte courageux. Saint Thomas aime à assigner au mot religion l'étymologie l'explicitant comme le fait de relier. La religion, le culte supposent donc une dualité de termes, l'homme et Dieu, mis en relation. Mais le point le plus important réside dans le fait que non seulement ils supposent un autre – Dieu – mais de plus ils sont pour cet autre. La religion, le culte, sont donc intrinsèquement altruistes.

Vertu morale, non théologique, la religion est pourtant très liée à la foi, l'espérance et la charité. Elle n'est pas la foi puisque son essence n'est pas de croire mais plutôt d'exprimer la foi. L'expression qu'affectionne saint Thomas pour caractériser sa relation intime de proximité et de dépendance par rapport à la vertu théologique de foi est *protestatio fidei*, littéralement protestation de foi, et que l'on pourrait traduire par *confession de foi* ou *profession de foi* par des signes extérieurs¹⁷⁵. On trouve même la mention d'une *protestatio* relative aux trois : foi, espérance et charité¹⁷⁶.

Ce qui a été explicité de la finalité du culte, à savoir rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, n'empêche pas saint Thomas de lui reconnaître aussi d'autres raisons. Ainsi, dit-il, le culte est ordonné à trois choses :

¹⁷⁴ *Summa theologiae*, II-II q. 92-96, spécialement q. 92 a. 1 co et ad 3.

¹⁷⁵ *Super Sent.*, lib. 4 d. 13 q. 2 a. 1 ad 4; *Summa theologiae*, II-II, q. 94 a. 1 ad 1. On trouve la même expression à propos de la vertu de latrerie : *Summa theologiae*, I-II, q. 100 a. 4 ad 1.

¹⁷⁶ *Summa theologiae*, II-II, q. 101, a. 3, ad 1.

Son premier but c'est d'honorer Dieu. (...) En rendant son culte à Dieu, l'homme cherche aussi à recevoir de lui quelque enseignement. (...) Le culte nous offre enfin certaines règles d'action prescrites par le Dieu qu'il honore¹⁷⁷.

Ailleurs, il montre que le culte s'exerce pour quatre raisons, énumérées selon un ordre qui n'est pas sans raison :

L'homme est premièrement lié envers Dieu à cause de la majesté divine, ensuite à cause des péchés qu'il a commis, puis à cause des bienfaits qu'il a reçus, et enfin à cause des bienfaits qu'il espère¹⁷⁸.

Ainsi envisagé, le culte n'apparaît plus comme étant accompli pour Dieu seul ; il ne s'agit pas de récuser ce qui a été dit antérieurement mais de reconnaître, outre cette raison principale, et toujours citée en premier, d'autres raisons secondes, relatives à celui qui participe à la liturgie. La considération du sujet du culte n'est donc nullement méconnue par saint Thomas. Elle est même inéluctable pour justifier, par exemple, la nécessité d'un lieu pour rendre le culte à Dieu, qui pourtant, quant à lui, n'est attaché à aucun lieu¹⁷⁹.

Il faut aller encore plus loin, et là le propos de saint Thomas peut apparaître étonnant et sembler contredire cet aspect désintéressé du culte qui vient de lui être reconnu. Le saint Docteur affirme, et à maintes reprises, que Dieu n'a pas besoin de notre culte, que celui-ci ne lui ajoute rien et que nous en sommes plutôt les bénéficiaires. Dans une question consacrée au mérite, par exemple, il écrit :

Dieu, dans nos bonnes actions, ne cherche pas son utilité, mais sa gloire qui est la manifestation de sa bonté ; et cette gloire, il la cherche également par ses propres œuvres. Ce n'est pas lui d'ailleurs qui gagne au culte que nous lui rendons ; c'est nous¹⁸⁰.

Ou encore :

Les sacrifices et les offrandes qui font partie du culte divin ne sont pas pour Dieu lui-même, mais pour nous et nos proches. Lui-même n'en a nul

¹⁷⁷ *Summa theologiae*, II-II, q. 92 a. 2 co.

¹⁷⁸ *Summa theologiae*, II-II, q. 102 a. 3 ad 10.

¹⁷⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 102 a. 4 ad 1.

¹⁸⁰ *Summa theologiae*, I-II, q. 114 a. 1 ad 2.

*besoin, et s'il les veut, c'est pour exercer notre dévotion et pour aider le prochain*¹⁸¹.

Notant que le même verbe *colere* est employé pour cultiver un champ et pour exercer un culte, que la culture du cultivateur, la culture de l'homme cultivé et le culte du croyant s'expriment par une racine commune, ce qui signale d'ailleurs la proximité intrinsèque entre le culturel et le cultuel, saint Thomas marque cependant une différence :

*C'est en ces manifestations corporelles adressées à Dieu qu'est dit consister le culte de Dieu. On dit en effet que nous cultivons les choses auxquelles nous témoignons notre zèle par nos œuvres. Cependant, le zèle à l'égard de Dieu dont nous témoignons par notre activité n'est pas pour son profit à lui (comme dans le cas des autres choses que nous sommes dits cultiver par nos œuvres), mais parce que, à travers ce genre d'actes, c'est nous qui avançons vers Dieu*¹⁸².

Le chapitre de la *Somme contre les Gentils*, dont provient cette citation, est d'autant plus intéressant que ce propos n'est pas marginal et se trouve réitéré et ainsi souligné. Ainsi, y lit-on :

*Voilà pourquoi ont été institués des sacrifices sensibles : l'homme les offre à Dieu, non parce que Dieu en a besoin, mais pour que soit représenté à l'homme qu'il doit se rapporter lui-même et tout ce qu'il a à Dieu comme à la fin, et comme au Créateur, au Gouverneur et au Seigneur de l'univers*¹⁸³.

Et encore, à propos des œuvres sensibles entrant dans le culte :

*Il s'agit non pas d'attirer Dieu, mais que l'homme lui-même s'excite aux choses divines : ainsi les prostrations, les genuflexions, les acclamations vocales et les chants. On ne fait pas cela parce que Dieu en aurait besoin, lui qui connaît toutes choses, dont la volonté est immuable, et qui pour lui-même agrée l'attachement de notre esprit et non le mouvement de notre corps : c'est au contraire pour nous-mêmes que nous les faisons, afin qu'à travers ces œuvres sensibles notre intention soit dirigée vers Dieu et notre affection enflammée*¹⁸⁴.

¹⁸¹ *Summa theologiae*, II-II, q. 30 a. 4 ad 1.

¹⁸² *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 119 n° 6.

¹⁸³ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 119 n° 2.

¹⁸⁴ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 119 n° 4.

Mais alors, n'est-ce pas insinuer que ce culte serait fait pour nous plutôt que pour Dieu, ainsi qu'il a pourtant été affirmé ? Le paradoxe n'est évidemment qu'apparent. Tout d'abord, il reste clair que le culte est prioritairement pour celui à qui il est offert, Dieu. Mais il faut se garder d'imaginer qu'il pourrait, pas plus qu'aucune de nos bonnes œuvres, accroître quelque chose en Dieu comme s'il était possible de combler en lui quelque manque. Il est de notre devoir de lui rendre gloire, mais sa gloire ne dépend pas de nos hommages : c'est bien plutôt l'inverse. En outre, le contexte des dernières citations est de justifier que le culte ne soit pas seulement intérieur mais qu'il passe aussi par une expression corporelle. C'est directement ce recours au sensible dont saint Thomas montre qu'il est relatif à nous. En d'autres termes, à celui qui prétendrait que Dieu voulant un culte en esprit et vérité n'a que faire de vases sacrés, d'ornements, de cantiques, etc. saint Thomas répond sur le terrain de l'anthropologie : la spiritualité de l'homme étant incarnée, révéler Dieu en esprit passe par l'usage du sensible, du corporel, non parce que ce serait nécessaire à Dieu à qui le culte est offert mais à l'homme qui l'offre. On voit bien ici qu'il n'y a nulle contradiction mais plutôt une rigueur dans l'équilibre des positions à tenir.

Culte et sacrements

Liés au culte et à la vertu de religion, les sacrements représentent un domaine spécifique où l'utilité et même la nécessité de ces actes liturgiques pour la vie spirituelle se montrent dans toute leur évidence. Il vaut donc la peine de réfléchir sur l'articulation entre le culte offert à Dieu et les sacrements procurant la grâce aux hommes. Dans un article consacré à la détermination de l'essence du caractère sacramental, saint Thomas énonce :

*Le culte divin consiste à recevoir des choses divines ou à les transmettre à autrui*¹⁸⁵.

Il ne faut pas voir dans cette affirmation une définition du culte, puisqu'y manque l'élément premier qu'est l'offrande à Dieu

¹⁸⁵ *Summa theologiae*, III, q. 63 a. 2 co.

de l'honneur qui lui est dû. Mais selon le point de vue qu'elle exprime, pris du côté de l'homme qui y participe, il n'est pas sans intérêt de noter le double mouvement, de réception ou de don, à l'égard des choses divines, le double office écrit saint Thomas juste après, marquant une différence entre le statut du fidèle et la fonction du ministre (qui, par ailleurs, est lui-même fidèle). Mais, poursuit saint Thomas,

*pour chacun de ces offices, une puissance est nécessaire, puissance active pour transmettre, puissance passive pour recevoir. C'est pourquoi le caractère comporte une puissance spirituelle ordonnée au culte divin*¹⁸⁶.

Le caractère sacramentel entretient donc un rapport direct avec le culte. Les sacrements de la loi nouvelle (...) impriment un caractère en tant qu'ils députent les hommes au culte de Dieu tel qu'il convient au rite de la religion chrétienne¹⁸⁷. Cela est bien perceptible pour le sacrement de l'ordre, par lequel le ministre est habilité à exercer le culte. Cela n'est pas moins vrai du baptême, lequel députe au culte divin, c'est-à-dire y habilite et en même temps y mandate. Et ces sacrements qui recourent à l'onction du saint chrême sanctifient et consacrent celui qui les reçoit d'une manière particulière¹⁸⁸. C'est même ce lien du caractère sacramentel au culte qui sert d'argument pour distinguer, dans l'organisme des sept sacrements, lesquels comportent un caractère :

Un sacrement peut se rapporter au culte divin de trois façons différentes : 1° dans l'action sacramentelle elle-même, 2° en lui fournissant des ministres ou des agents, 3° en lui fournissant des bénéficiaires. Le sacrement qui concerne le culte divin dans l'action sacramentelle elle-même, c'est l'eucharistie en quoi consiste comme en son principe le culte divin, du fait qu'elle est le sacrifice de l'Église ; et ce sacrement n'imprime pas de caractère en l'homme, car il ne l'ordonne pas à agir ou à recevoir ultérieurement dans l'ordre sacramentel, étant plutôt, selon Denys, « la

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ *Summa theologiae*, III, q. 63 a 6 ad 2 : *Par tous les sacrements l'homme est sanctifié en tant que la sainteté comporte la purification du péché, œuvre de la grâce. Mais, d'une façon plus spéciale, par certains sacrements qui impriment un caractère, l'homme est sanctifié par une consécration en ce sens qu'il est député au culte divin ; de même que les objets inanimés sont dits sanctifiés par une semblable députation.*

fin et la consommation de tous les sacrements ». Cependant il contient le Christ lui-même, qui n'a pas le caractère, mais toute la plénitude du sacerdoce. Ensuite le sacrement qui se rapporte au culte divin pour lui fournir des ministres, c'est l'ordre, qui députe certains hommes à donner les sacrements. Enfin, le sacrement qui se rapporte au culte divin pour lui fournir des bénéficiaires c'est le baptême, car il donne à l'homme le pouvoir de recevoir les autres sacrements de l'Église ; aussi le nomme-t-on la porte de tous les autres sacrements. À cela aussi est ordonnée d'une certaine façon la confirmation. (...) Ainsi trois sacrements impriment un caractère : le baptême, la confirmation et l'ordre¹⁸⁹.

On notera au passage comment l'absence de caractère sacramentel dans l'eucharistie est bien montrée comme étant un signe non de déficience mais d'excellence, en tant que ce sacrement est celui en lequel consiste le culte divin comme en son principe (*in qua principaliter divinus cultus consistit*). D'aucuns, parmi les liturgistes, s'étonneront peut-être que saint Thomas ne mentionne, quant au baptême, que la députation à bénéficier du culte divin et non à y participer activement par l'offrande. Mais, d'une part, cela a été amplement souligné dans l'analyse de la nature du culte et, d'autre part, un autre sacrement auquel on pense spontanément trop peu dans ce cadre, y aura occasion de recevoir de nouvelles lettres de noblesse, à savoir le mariage. Le principal bien du mariage, explique-t-il est d'engendrer de nouveaux sujets du culte divin, ce qui explique, d'ailleurs, pourquoi la disparité de culte constitue un empêchement nécessitant une dispense¹⁹⁰. Il y a ici une justification théorique à cette vérité d'expérience, à savoir le lien entre le souci du culte divin et la générosité en faveur de la vie. Bien sûr, cette relation peut être implicite, inconsciente, les parents n'ayant pas nécessairement en vue réfléchie d'accroître le nombre de ceux qui rendront un culte à Dieu ; il n'empêche que ce n'est pas un hasard si les mêmes accueillent volontiers l'accroissement de leur propre famille par de nouvelles vies et éduquent soigneusement leurs enfants à plaire à Dieu.

¹⁸⁹ *Summa theologiae*, III, q. 63 a 6 co.

¹⁹⁰ *Super Sent.*, lib 4 d. 39 q. 1 a. 1 co ; *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 58 n° 6 ; *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 78 n° 2 et 6.

2. Culte extérieur et culte intérieur

S'il est clair que le culte divin consiste proprement en un culte intérieur, il reste que le culte extérieur appartient bien aussi au culte divin puisqu'il élève notre esprit vers Dieu par ses actes et favorise ainsi le culte intérieur¹⁹¹ :

Parce que, dans tous les actes de religion, l'extérieur est relatif à l'intérieur comme à ce qui est au principe, l'adoration extérieure est faite en vue de l'adoration intérieure. Les signes d'humilité présentés par le corps excitent notre cœur à se soumettre à Dieu, le sensible étant pour nous le moyen naturel d'accéder à l'intelligible¹⁹².

Dans le contexte actuel si soucieux de « participation active » à la liturgie, cette citation de saint Thomas a une résonance particulièrement profonde. Participer, oui, mais à quoi et pourquoi ? Si le culte est fondamentalement l'acte de révérence dû à Dieu, alors tout signe d'humilité présenté par le corps, par exemple la genuflexion, excite notre cœur, et donc participe activement, à se soumettre à Dieu, donc à célébrer authentiquement le culte. Il est douteux que certains gestes nouveaux aient le même caractère théocentrique... Par ailleurs, la primauté, réelle, du culte intérieur ne doit pas servir à discréditer le culte extérieur qui est à son service. À l'argument selon lequel le culte de Dieu doit venir du cœur plus que des lèvres¹⁹³, saint Thomas répond de manière lumineuse :

La louange qu'expriment nos lèvres est inutile à celui qui la donne si elle n'est pas accompagnée de la louange du cœur, car il dit à Dieu sa louange lorsqu'il médite ses merveilles. Mais la louange extérieure et vocale a l'efficacité d'éveiller ces sentiments intérieurs chez celui qui les chante, et de provoquer les autres à louer Dieu¹⁹⁴.

D'ailleurs s'il existe un tel lien entre culte extérieur et culte intérieur, on ne peut pas considérer que la liturgie se réduirait à un culte extérieur. Saint Thomas le précise bien en réponse à un

¹⁹¹ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 129 n° 6.

¹⁹² *Summa theologiae*, II-II, q. 84 a. 2 c.

¹⁹³ *Summa theologiae*, II-II, q. 91 a. 1 arg. 2.

¹⁹⁴ *Summa theologiae*, II-II, q. 91 a. 1 ad 2.

argument fondé sur Col 3, 16 exhortant à des « cantiques spirituels » :

« Cantiques spirituels » peut s'entendre non seulement du chant intérieur de l'âme, mais aussi du chant de nos lèvres, pour autant que de tels cantiques éveillent la dévotion spirituelle¹⁹⁵.

Le culte intérieur

Précisons donc la nature des cultes intérieur et extérieur. Le culte intérieur consiste pour l'âme à s'unir à Dieu par l'intelligence et le cœur¹⁹⁶, en un don de l'esprit à Dieu¹⁹⁷, en la prière et la dévotion tout en étant guidé par l'impulsion intérieure du Saint-Esprit¹⁹⁸. Saint Thomas aime à répéter une citation de saint Augustin : c'est surtout par la foi, l'espérance et la charité que l'on rend un culte à Dieu¹⁹⁹. De nouveau on aperçoit ici le lien à un autre sacrement, à savoir celui de la pénitence, dans la mesure où le péché (au sens fort du terme), contradictoire avec la vie théologique, constitue un empêchement à ce culte intérieur²⁰⁰. Celui-ci, par ailleurs, n'était pas inconnu des juifs de l'ancienne alliance mais il s'est affiné grâce à l'incarnation qui a contribué à le diriger vers le seul vrai Dieu²⁰¹, le Christ ayant introduit les hommes à un culte spirituel plus parfait²⁰².

Dans l'histoire du salut, le culte intérieur connaît trois états :

Dans l'un, la foi et l'espérance portent conjointement sur les biens du ciel et sur ce qui nous y introduit, le tout considéré comme à venir ; tel fut l'état de la foi et de l'espérance sous la loi ancienne. Dans un autre état du culte intérieur, on croit et on espère les biens du ciel comme réalités à venir, mais les réalités qui y introduisent comme présentes ou passées ; tel est l'état de la loi nouvelle. Dans le troisième état tout est tenu comme

¹⁹⁵ *Summa theologiae*, II-II, q. 91 a. 2, ad 1.

¹⁹⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 101 a. 2 co.

¹⁹⁷ *Summa theologiae*, I-II, q. 102 a. 5 ad 4.

¹⁹⁸ *Summa theologiae*, I-II, q. 122 a 4 co.

¹⁹⁹ *Enchir.* 3. PL 40, 232; 4. PL 40, 233. BA 9, 105. Cf., par exemple, *Summa theologiae*, I-II, q. 101 a. 2 arg. 3.

²⁰⁰ *Summa theologiae*, I-II, q. 102 a. 5 ad 4.

²⁰¹ *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 54 n° 3.

²⁰² *Summa theologiae*, I-II, q. 101, a. 2 ad 3-4.

*présent, il n'y a plus d'au-delà à croire ni de futur à espérer ; tel est l'état des bienheureux*²⁰³.

Ce qui est dit ici du culte intérieur vaut d'ailleurs aussi du culte extérieur. Dans le régime de la loi ancienne, celui-ci figurait non seulement ce qui nous est destiné dans la gloire mais aussi le Christ à venir ; dans le moment présent de la loi nouvelle, le culte commémore le Christ déjà venu mais continue à tendre vers la gloire future ;

*dans l'état de la béatitude future, l'intelligence de l'homme contempera la vérité divine elle-même dans son essence propre, et donc le culte extérieur ne comportera aucune figure, mais consistera simplement à louer Dieu sous l'impulsion intérieure de la connaissance et de l'amour selon la prophétie d'Is 51, 3 : « On y trouvera joie et allégresse, action de grâce et chant de louange »*²⁰⁴.

Après cette vie, observe saint Thomas, le culte extérieur cesse mais non pas la fin qu'il poursuit : la gloire qu'il annonce²⁰⁵. Le sens anagogique de la liturgie, qu'elle soit byzantine ou grégorienne, apparaît ainsi comme un critère assuré à la fois d'une vérité sur Dieu perçue dans sa transcendance et d'une vérité sur l'homme, qui n'est pas réduit à son présent mais envisagé dans sa destinée éternelle²⁰⁶.

Le culte extérieur

Le culte extérieur, qui est signe du culte intérieur²⁰⁷, et lui est ordonné²⁰⁸ et proportionné²⁰⁹, est nécessaire à celui-ci et de manière habituelle, comme le remarque saint Thomas :

²⁰³ *Summa theologiae*, I-II, q. 103 a. 3 co.

²⁰⁴ *Summa theologiae*, I-II, q. 101 a. 2 co.

²⁰⁵ *Summa theologiae*, III, q. 63 a. 5 ad 3 ; I-II, q. 101, a. 2 co ; I-II, q. 103, a. 3 co.

²⁰⁶ Cette correspondance aux divers moments du temps est merveilleusement exprimée dans l'*O sacrum convivium* montrant dans l'eucharistie le mémorial de la passion passée du Christ, le don présent de la grâce et les prémices de la gloire future. *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur : recolitur memoria passionis ejus, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.*

²⁰⁷ *Summa theologiae*, II-II, q. 84 a. 1 ad 2.

²⁰⁸ *Summa theologiae*, I-II, q. 101 a. 2 co et ad 3-4.

²⁰⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 103 a.3 co.

Un tel culte extérieur est nécessaire à l'homme pour que son âme soit incitée à la révérence spirituelle envers Dieu. Or l'habitude fait beaucoup pour que l'esprit de l'homme soit mû à quelque chose, car nous nous mouvons plus facilement vers les choses qui nous sont habituelles²¹⁰.

Autrement dit, la régularité du culte extérieur favorise la qualité du culte intérieur. Le culte extérieur, avons-nous dit, est une *protestatio fidei*, une confession de la foi en quoi consiste le culte intérieur²¹¹. Or, explique saint Thomas à propos de l'hypothèse de l'accomplissement des rites de l'ancienne alliance après l'incarnation du Christ, *on peut professer sa foi intérieure par des actes aussi bien que par des paroles, et dans les deux cas il y a péché mortel si l'on affirme une erreur²¹²*. L'orthodoxie liturgique est donc nécessairement aussi orthopraxie et vice-versa. Qu'il suffise de se remémorer ici la relation bien connue existant entre la *lex orandi* et la *lex credendi*. Le culte non seulement présuppose l'orthodoxie mais il a vocation à la garantir :

les vertus qui concernent le culte divin sont ordonnées à assurer la rectitude de la foi, requise pour aimer Dieu car une foi imaginaire entraîne le cœur vers la représentation qu'elle se fait de Dieu, loin de la divinité et de la réalité divine²¹³.

C'est pourquoi aussi la piété, en laquelle consiste le culte divin, manifeste non seulement la foi mais aussi la sagesse, par laquelle on juge bien des choses divines et on les goûte :

La piété qui relève du culte divin, manifeste notre foi en tant que nous professons cette foi en rendant un culte à Dieu ; c'est de la même manière que la piété manifeste la sagesse. Voilà pourquoi l'on dit que « la piété est sagesse ». Il en est de même pour la crainte. En effet, l'homme montre qu'il a un jugement juste en ce qui concerne les choses divines, parce qu'il craint et honore Dieu²¹⁴.

Parmi les éléments du culte tous nous relient-ils à Dieu de manière égale ? Saint Thomas répond :

²¹⁰ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 120 n° 6.

²¹¹ *Summa theologiae*, I-II, q. 103 a. 4 co.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Summa theologiae*, II-II, q. 44 a. 1 co.

²¹⁴ *Summa theologiae*, II-II, q. 45 a 1 ad 3.

Parmi les choses qui relèvent de la latrie, le sacrifice tient une place singulière : car les genuflexions, les prostrations, et autres marques d'honneur semblables, peuvent aussi être accordées à des hommes, quoique dans une autre intention qu'à Dieu ; de sacrifice, en revanche, nul ne pensa jamais devoir en offrir à quelqu'un qu'il ne tient pas, ou ne prétend pas tenir, pour Dieu. Or le sacrifice extérieur est représentatif du véritable sacrifice intérieur, dans lequel l'esprit s'offre à Dieu comme au principe de sa création, à l'auteur de son opération, à la fin de sa béatitude²¹⁵.

Un aspect de la pensée de saint Thomas mérite une particulière attention dans le contexte actuel, à savoir la raison d'être, la nécessité du culte extérieur. Pourquoi avons-nous besoin pour louer Dieu de recourir au sensible ? La première raison compte au nombre de ces évidences qu'il vaut mieux ne pas se dispenser d'exprimer : parce que nous sommes corporels et que l'opération de notre esprit présuppose l'activité sensible. Telle anthropologie, tel culte. Une anthropologie dualiste, qui opère un divorce entre l'âme et le corps, ou une anthropologie cathare qui méprise celui-ci et refuse de le rapporter à la création par un Dieu bon, ne peuvent servir de soubassement à un culte authentique. Comment méconnaître Dieu en son image pourrait-il s'accommoder d'une louange vraie de Dieu en lui-même ?

Aussi n'est-il pas étonnant que les hérétiques qui nient que Dieu soit l'auteur de notre corps réprouvent ces hommages corporels présentés à Dieu. En qui il apparaît aussi qu'ils ont oublié qu'ils sont des hommes, puisqu'ils ne jugent pas que la représentation des choses sensibles leur est nécessaire pour la connaissance et l'affection intérieures. Car l'expérience montre qu'à travers les actes corporels, l'âme est provoquée à une certaine méditation ou à une certaine affection. Aussi est-il manifestement légitime que nous nous servions aussi de réalités corporelles pour élever vers Dieu notre esprit²¹⁶.

Une deuxième raison est que nous ne sommes pas encore dans la vision²¹⁷ ; une troisième, enfin, est de nous garder de céder à

²¹⁵ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 120 n° 10.

²¹⁶ *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 119 n° 5.

²¹⁷ *Summa theologiae*, I-II q. 101 a. 2 co.

l'idolâtrie²¹⁸. Derechef, c'est bien le culte théocentré, théofinalisé, qui respecte la vraie nature de l'homme.

3. L'actualité des réflexions de saint Thomas

Quels résultats peut-on retenir de cette brève enquête chez le Docteur commun ? Tout d'abord, il faut reconnaître la limite de la perspective adoptée, qui n'épuise ni la pensée de saint Thomas ni la théologie médiévale en matière liturgique ni ne peut être représentée comme unique voie de compréhension des mystères que nous célébrons. Il serait vain de vouloir opposer une perspective d'un culte ascendant, celui même qui vient d'être décrit, et un culte descendant, censé s'inscrire dans le mouvement de l'incarnation, d'un Dieu non seulement transcendant mais venant parmi les hommes. Les deux aspects sont réels et s'articulent dans le fait que Jésus est médiateur, l'unique médiateur entre son Père et les hommes. Il serait même très dangereux d'accuser à choisir entre l'une et l'autre approche. La christologie a montré la nécessaire complémentarité des approches ascendante de l'école d'Antioche et descendante de l'école d'Alexandrie, l'unilatéralisme donnant lieu aux hérésies nestorienne et monophysite. À un moment où les diverses confessions chrétiennes et les grandes religions sont confrontées à un profond mouvement de sécularisation, une meilleure conscience de la finalité du culte et de la religion, telle que saint Thomas d'Aquin l'explicite, constitue peut-être un précieux antidote à l'apostasie silencieuse.

²¹⁸ *Summa theologiae*, I-II, q. 103, a. 3 co.

On peut penser ici à la célèbre réflexion de saint Jean-Marie Vianney à propos d'une paroisse laissée sans prêtre et en laquelle, sous peu, on en vient à adorer les bêtes.

Bibliographie

Aristote, *Éthique à Nicomaque*

CARPENTIER, Raymond, « Le primat de l'amour dans la vie morale » en *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961).

Cicéron, *Tusculanes*, livre VIII.

DUNN, James D. G., *A Commentary on the Epistle to the Galatians* (BNTC), Londres, 1993.

GILLEMAN, Gérard, *Le primat de la charité en théologie morale : essai méthodologique*, Louvain/Bruxelles, ed. Nauwelaerts, coll. Museum Lessianum – section théologique 50, 1952, 1954.

GRACIAN, Baltasar, *L'homme de cour*, Gallimard, 2010.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1992 (traduction française de *Sein und Zeit*, 1927).

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, 1. La manière et l'occasion, Paris, Seuil, Points Essais, 1980.

LA BRUYÈRE, Jean (de), *Les caractères*

LÉGASSE, Simon, *L'épître de Paul aux Galates*, Paris, Cerf (Lectio Divina : Commentaires 9), 2000.

LÉMONON, Jean-Pierre, *L'épître aux Galates*, Paris, Cerf (Commentaire : Nouveau Testament, n° 9), 1998.

Léon XIII, *Rerum novarum*

LOMBARDI, Petri, *Libri IV Sententiarum*, Liber II, Dist. XXXIX, cap. III, Quaracchi, 1916.

LOTTIN, Dom Odon, o. s. b., *Psychologie et morale aux douzième et treizième siècle*, Abbaye du Mont César, 1948.

MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, Gallimard, 1980.

- MARITAIN, Jacques, *Œuvres complètes*, vol. IX (Éditions Universitaires Fribourg Suisse / Éditions Saint-Paul Paris, 1990).
- MARTYN, James Louis, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 33A), New York, 1997.
- MULKA, Arthur L., « Fides quae per caritatem operatur », *The Catholic Biblical Quarterly* 28 (1966).
- PARENTE, Pietro, « Il primato dell'amore e S. Tommaso d'Aquino », in *Acta Pont. Ac. Rom. S. Th. Aq.* 10 (1945).
- Pie XI, *Quadragesimo anno*
- Platon, *La République*
- Platon, *Les Lois*
- RICOEUR, Paul, *Philosophie de la volonté*. 1 Le volontaire et l'involontaire. Paris, Points Essais, 2009.
- SPICQ, Ceslas, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*. II, Paris, Gabalda (Etudes Bibliques), 1959.
- SPICQ, Ceslas, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Paris, Gabalda, 1970.
- Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*
- Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, trad. Roguet A.-M., Paris, Cerf, 1984-1986.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Thomas d'Aquin - « La perfection, c'est la charité »*, Paris, Cerf, 2010.

Index des noms

- Albert le Grand saint40,
 85, 93, 99
 Alexandre de Halès40, 83,
 93
 Alexandre IV pape41
 Aristote7, 8, 9, 10, 11, 13,
 30, 31, 83, 87, 112
 Augustin.... 49, 52, 53, 84, 85, 91,
 139
 Benoît XVI4, 60, 109, 123,
 124, 125
 Bergson, Henri.....26
 Bodéüs, Richard8
 Bonaventure saint40, 43,
 55, 93, 94, 95, 96, 97, 99
 Camus, Albert29, 30
 Carpentier, Raymond112
 Cicéron14, 131
 Descartes, René65, 76
 Didier de Lombardie54
 Dunn, James D. G.....110
 François pape.....23, 70
 Freud, Sigmund65
 Gilleman, Gérard112
 Gracian, Baltasar8, 12, 13
 Grégoire IX pape43
 Gueric de Saint-Quentin.....40
 Guillaume d'Auxerre83, 92
 Guillaume de Saint-Amour ..40,
 41, 42, 48, 52, 55
 Heidegger, Martin23
 Héraclite30, 31
 Hugues de Saint-Cher40
 Humbert de Romans41
 Hume, David65
 Innocent IV pape40
 Jankélévitch, Vladimir15, 30
 Jean Damascène saint74, 77
 Jean de la Rochelle83
 Jean de Saint Gilles40
 Jean XXII pape43, 119
 Jérôme saint 53, 54, 83, 85, 87,
 91, 92, 98
 Jovinien54
 Kilwardby, Robert94
 La Boétie, Etienne (de)72
 La Bruyère, Jean (de)14
 Lémonon, Jean-Pierre110
 Léon XIII pape119, 122
 Lombard, Pierre39, 40, 86,
 91, 92
 Lombardi, Petri92
 Lottin, Odon (Dom)82, 99
 Machiavel, Nicolas15
 Maritain, Jacques109, 115,
 116, 118
 Martyn, James Louis.....110
 Montaigne, Michel Eyquem
 (de).....72
 Montand, Yves31
 Morin, Romaric116
 Mulka, Arthur L.110
 Newman, John Henry saint,
 cardinal60
 Nietzsche27, 31
 Onfray, Michel65
 Parente, Pietro112
 Parménide31
 Pecham, Jean.....47
 Pie XI119, 120, 122
 Pie XII pape120
 Pierre de Jean Olieu47
 Pierre de Tarentaise saint93,
 94

- Platon.....7, 27, 30, 32, 64
Prévert, Jacques.....31
Pseudo-Denys
 l'Aréopagite.....74, 77, 113
Ricoeur, Paul.....14, 31
Rigaud, Odon.....93, 94, 99
Roland de Crémone.....39, 83
Somme, Luc-Thomas.....5
Spicq, Ceslas.....110, 111, 112
Thomas d'Aquin.....2, 4, 5, 11,
 12, 16, 17, 18, 26, 39, 41, 44,
 61, 64, 65, 72, 81, 82, 93, 98,
 101, 109, 112, 115, 116, 127,
 143
Thomas d'Aquin saint.....2, 4, 5,
 11, 12, 16, 17, 18, 26, 39, 40,
 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57,
 61, 64, 65, 72, 73, 74, 75, 76,
 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 86,
 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 98,
 101, 102, 103, 104, 105, 106,
 107, 109, 112, 114, 115, 116,
 127, 128, 130, 131, 132, 133,
 134, 135, 136, 137, 138, 139,
 140, 141, 142, 143
Torrell, Jean-Pierre.....40, 44, 45,
 47, 56
Vigilance.....54
Voilquin, Jean.....8, 11
Weil, Simone.....63

Table des matières

Introduction.....	1
« Il y a un temps pour tout » : le καιρὸς éthique.....	7
1. Le καιρὸς et la volonté.....	7
2. Le καιρὸς et le temps	12
3. καιρὸς humain et καιρὸς divin	18
Un retour peut-il être éthique ?	25
Le retour comme objet de discernement	26
Un retour amoral : le retour nécessaire, inéluctable	27
Un autre retour amoral : le retour impossible	30
Retour rétrospectif et retour prospectif : zurück et wieder	32
Le mauvais retour.....	33
Le bon retour.....	35
Pauvre polémique ? Saint Thomas et les controverses autour de la pauvreté lors de l'émergence des ordres mendiants	39
1. Le contexte historique de la querelle entre séculiers et ordres mendiants pour les chaires universitaires	39
2. Différence entre prêcheurs et mineurs sur la pauvreté	42
3. La position mesurée de saint Thomas : la pauvreté n'est pas la perfection mais un instrument au service de la perfection	44
4. La pauvreté parmi les conseils évangéliques	46
5. La question de la pauvreté dans le développement chronologique des œuvres de saint Thomas.....	48
Lumen de lumine	59

Le mal de l'homme – La mystérieuse frontière de l'intériorité.....	63
Variations sur le thème du mal	63
Le point de vue de l'expérience	64
Un point de vue systématique : la doctrine des passions de saint Thomas d'Aquin	64
Rendre à Dieu ce qui est à Dieu, ...à l'homme ce qui est à l'homme, au diable ce qui est au diable.....	66
La libération. Antériorité mutuelle de la liberté et de l'enchaînement	69
Une liberté modeste et lucide	70
Pauvre diable	72
Sursum corda	80
Infailibilité, impeccabilité et indestructibilité de la syndérèse	81
1. L'apport de la Somme de théologie	82
2. La préparation dans les œuvres antérieures de saint Thomas	84
3. Les antécédents à la doctrine thomasiennne de la syndérèse.....	92
4. La syndérèse selon saint Bonaventure.....	95
5. Conclusion	98
Justice et limites de la loi selon saint Thomas d'Aquin	101
L'agir humain dans la perspective du bien commun.....	109
1. Agir humain et bien commun selon la perspective paulinienne	109
2. L'amour comme moteur de l'action selon saint Thomas d'Aquin	112

3. La personne et le bien commun selon Jacques Maritain.....	115
4. L'évolution de la compréhension du bien commun dans le Magistère.....	119
5. L'apport spécifique de <i>Caritas in veritate</i>	123
Culte et religion chez saint Thomas d'Aquin : rencontre entre morale et liturgie.....	127
1. Le culte en lui-même	128
Nature et nécessité du culte, liens avec religion, latrie, piété.....	128
Le culte comme acte de vertu morale.....	131
Culte et sacrements.....	135
2. Culte extérieur et culte intérieur.....	138
Le culte intérieur	139
Le culte extérieur.....	140
3. L'actualité des réflexions de saint Thomas	143
Bibliographie	145
Index des noms	147